

LA SINGULAR LOCURA DEL PERDÓN ANTE LO IMPERDONABLE: UNA
RESPUESTA AL GIRASOL DE SIMON WIESENTHAL

MARÍA MERCEDES VILLAMIZAR CAYCEDO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS, DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ

2009

LA SINGULAR LOCURA DEL PERDÓN ANTE LO IMPERDONABLE: UNA
RESPUESTA AL GIRASOL DE SIMON WIESENTHAL

MARÍA MERCEDES VILLAMIZAR CAYCEDO

TESIS DE MAESTRÍA

DIRECTORA:
ÁNGELA URIBE BOTERO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS, DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ

2009

Dedicatoria

*A mi papá por su apoyo incondicional y su confianza.
A mi mamá, por ser un singular y bondadoso ejemplo de la posibilidad
de perdonar innumerables veces.
Y a Sergio, por hacerme creer.*

Agradecimientos

*Gracias a Ángela por su paciencia y su ayuda constante y detallada.
Gracias también a Janeth, Carolina, Bertha, Clarita, Arley y Yanneth
por oír con paciencia cada conversación y por ayudarme con sus opiniones
y experiencias.*

CONTENIDO

| | |
|---|----|
| CONTENIDO | 4 |
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| 1. ¿QUÉ ES PERDONAR?..... | 12 |
| 2. LA PREGUNTA DE WIESENTHAL: “¿QUÉ HABRÍA HECHO YO?” | 33 |
| 2.1 La perplejidad | 38 |
| 2.2 Karl | 40 |
| 2.3 ¿Quién está autorizado para perdonar? | 44 |
| 2.4 Cómo llegó Karl a ser un SS | 47 |
| 2.5 La confesión, ¿muestra de un sincero arrepentimiento? | 51 |
| 2.6 A pesar de todo, es posible perdonar..... | 60 |
| CONCLUSIONES | 67 |
| Sobre el Límite..... | 67 |
| Una respuesta a “El Girasol” de Simon Wiesenthal | 69 |
| BIBLIOGRAFÍA | 70 |

INTRODUCCIÓN

El perdón, como un deber moral, una práctica y una creencia, es parte de la milenaria tradición judeo-cristiana, pero desde hace poco tiempo, especialmente, desde la segunda guerra mundial y con el surgimiento del derecho internacional humanitario y el concepto de “crimen de lesa humanidad”, el perdón se ha convertido en un tema de interés a nivel mundial, que va más allá del ámbito religioso. Distintos personajes del mundo político han pedido perdón por sucesos pasados, incluso por cosas que ni ellos mismos vivieron (como el Papa Juan Pablo II, quien pidió excusas al pueblo judío por la actitud de la Iglesia Católica durante el Holocausto). En el mundo del derecho también es innegable la importancia que juega el perdón como parte del sistema de justicia, pues de lo contrario no tendría sentido hablar de juicios y condenas que concedan descargas de penas como consecuencia de procesos de reconciliación. Si no se toma en cuenta la posibilidad de perdonar después de un castigo, después de actos de retribución o arrepentimiento, quedaríamos sujetos fácilmente a los juicios particulares y a las venganzas personales. Adicionalmente, con frecuencia nos vemos enfrentados a situaciones en las que se nos pide que perdonemos o en las que nos sentimos en la necesidad de pedir perdón. En situaciones como estas suele no ser fácil tomar una decisión acerca de si debemos o no otorgar perdón. De ahí surgen, entonces, algunos problemas, como, por ejemplo, si podemos o si tenemos la potestad o el deber de perdonar, lo cual se vuelve más difícil de dilucidar en casos complejos en los que las acciones juzgadas son desmedidas, mal intencionadas o sin precedentes. Por otra parte, se hace imprescindible identificar cuáles son las relaciones entre arrepentimiento, remordimiento, perdón y expiación, entre otras.

Actualmente, se hacen esfuerzos por estudiar el perdón desde distintas disciplinas. Estos estudios se han enfocado sobretodo en el perdón: 1) como un problema de la salud mental, un asunto de la psicología o de la psiquiatría. Desde estas perspectivas se han estudiado distintos métodos para perdonar. Para ello se han establecido exámenes e indicadores que permiten medir las relaciones con respecto a la capacidad de perdonar (McCullough, M. E., 1995, 1997, 1999, 2000); 2) como un problema que comporta una dimensión biológica, es decir que se han empezado a buscar relaciones entre las situaciones que involucran perdón y el

comportamiento físico y biológico de los seres humanos (Egleston et al., 2004); 3) Ésta es, según los mismos autores, una estrategia indispensable a nivel político y cultural debido a la magnitud de las implicaciones que tiene el perdonar o no sobre las posibilidades de justicia y cooperación social (Ahn, 1999; Chapman & Spong, 2003). Por último, 4) como un asunto indisociable de la religión pues la idea de perdonar ha sido proclamada por distintas religiones y constituye un pilar fundamental para los creyentes, especialmente de las religiones occidentales (Aune, 1984; Baker, 2002).

En el relato autobiográfico de Simon Wiesenthal, llamado *Los límites del perdón* ha quedado abierta la puerta para una reflexión profunda acerca de la posibilidad, las condiciones y el deber de perdonar. Más allá de los comentarios que el autor solicitó y que fueron publicados junto con su relato, Wiesenthal ha puesto el problema del perdón y sus límites para que hoy nos preguntemos ¿en qué medida puede darse el perdón?, ¿puede constituirse en un deber?

En el contexto del relato de Wiesenthal, me interesa en este trabajo, indagar acerca de lo que Jacques Derrida llama “el perdón genuino, el individual”, ese perdón que es excepcional que tiene un alcance ilimitado pues perdona hasta lo imposible, lo imperdonable. Así, desde esta perspectiva, exploro los interrogantes que pueden surgir al respecto, como el que ha dejado Wiesenthal o los que pueden surgir de manera más formal desde la filosofía moral contemporánea, tales como: ¿Qué tipo de actos estamos dispuestos a perdonar?, ¿qué razones justifican el que debamos hacerlo? y, finalmente, ¿es el perdón una posibilidad en cualquier caso?, ¿tiene límites?

Para formular el problema del que se ocupa esta tesis fue definitivo mi encuentro con *Los límites del perdón* de Wiesenthal. Este texto ha despertado en mí inquietudes personales y profesionales. Por lo tanto, a partir de él empiezo a poner en contexto el problema.

El libro de Wiesenthal está dividido en dos partes, la primera es la narración, autobiográfica, en la que cuenta un periodo de su sobrevivencia en los campos de concentración, cuando en una de sus jornadas de trabajo es guiado por una enfermera del Hospital de la Reserva a la

habitación de un soldado nazi moribundo. Lo que sucede durante esa reunión, junto con las posteriores reflexiones de Wiesenthal, son el motivo de muchas preguntas sin respuesta o de respuestas parcializadas que siguen dando lugar a dudas y que se explorarán en detalle en el desarrollo del trabajo. En la segunda parte del libro Wiesenthal incluye la respuesta que distintas personas (entre ellas teólogos, políticos y escritores) dan a la pregunta planteada por Wiesenthal cuando al final de relatar su historia dice a sus lectores: “Tú, que acabas de leer este lamentable y trágico episodio de mi vida, puedes ponerte mentalmente en mi lugar y preguntarte a ti mismo: ¿Qué habría hecho yo en su lugar?”¹ Cada una de estas respuestas será referencia constante para reafirmar posturas o pensar posibilidades en torno al perdón.

Como he mencionado, un día, durante sus años como prisionero judío de un campo de concentración, Wiesenthal fue llevado a trabajar en un Hospital de la Reserva, allí una monja de la cruz roja lo llevó a la habitación de un alemán moribundo llamado Karl. Ese hombre, con plena conciencia del poco tiempo de vida que le quedaba, le pidió a Wiesenthal que le escuchara hablar sobre un suceso que lo torturaba. Era joven y se había alistado en las SS como voluntario, cuando inició la campaña contra Rusia, donde estuvo en el frente de batalla. Allí atacaron distintos pueblos y ciudades, en una de ellas, a los soldados les dieron la orden de introducir en un edificio a una grupo de 200 judíos o más, en su mayoría niños, mujeres y ancianos; en la construcción habían puesto gasolina en los tres pisos, arrojaron sus granadas, estuvieron presentes mientras el lugar ardía y disparaban a quienes trataban de escapar. Karl recordaba especialmente a una familia que había saltado. Después de narrar lo que vivió durante su participación en este evento hasta que fue herido y llegó al hospital donde se encontraban, Karl le dijo a Wiesenthal que deseaba morir en paz y que por eso necesitaba que un judío lo perdonara.

Desde el momento en que Simon Wiesenthal salió de la habitación del soldado nazi que le pidió perdón, no pudo evitar volver una y otra vez a pensar en lo sucedido ese día. Su actitud y

¹ WIESENTHAL, Simon. Los Límites del Perdón : Dilemas Éticos y Racionales de una Decisión. Barcelona : Paidós, 1998. p. 80.

meditaciones muestran una inconformidad con la forma como actuó en relación con la petición de Karl y un dilema moral sobre lo que debería haber hecho.

En este punto ya hay muchas preguntas sin respuesta y considero pertinente acudir a las reflexiones de Jacques Derrida sobre el perdón, pues están atravesadas por lo que él mismo llama “la paradoja del perdón”², lo que me hace pensar que Derrida parece comprender bien la situación de Wiesenthal. Según Derrida, el perdón no puede ser algo superfluo ni ligero, que se otorga de cualquier manera, por cualquier razón ni por cualquier persona. Por el contrario, para este autor, el perdón hace referencia a perdonar lo imperdonable, pues, paradójicamente, son sólo situaciones que no podemos perdonar las que ameritan o necesitan del perdón.

Ahora bien, Derrida asume un punto de vista bastante complejo en relación con el problema del perdón, pues pasa por una mirada muy particular que involucra a las víctimas, por una parte, como individuos, por otra, como miembros de su cultura, su religión, y por último, como participantes en la política del lugar desde el que hablan. Haciendo referencia a los distintos lugares de las víctimas en los contextos a los que aplica el perdón (individual, político, etc.) Derrida habla del perdón en dos sentidos también opuestos, primero como incondicionado, en algún sentido absoluto y completamente gratuito y el segundo, un perdón que concebimos sujeto a ciertas condiciones, bien sean, relaciones políticas, económicas o de algún tipo de “compensación”.

Según el autor, estas dos concepciones tienen un origen religioso. Acudiendo a este hecho es que Derrida evidencia que cuando hablamos de perdón siguen estando allí muchos de esos antiguos supuestos en nuestros discursos: de un lado, se piensa que son necesarias la

² “Para abordar ahora el concepto mismo de perdón, la lógica y el buen sentido coinciden por una vez con la paradoja: hay que partir del hecho, me parece a mí, que existe lo imperdonable. ¿No es esa, en verdad, la única cosa por perdonar? [...] Uno no puede, o no debería perdonar, no hay perdón, si no existe lo imperdonable. Eso es tanto como decir que el perdón debe anunciarse como lo imposible mismo. No puede ser posible más que al hacer lo imposible.” DERRIDA, Jacques. Política y Perdón. En : CHAPARRO, Adolfo (Editor). Cultura, Política y Perdón. Bogotá : Editorial Universidad del Rosario, 2002. p. 22.

conciencia del error, el arrepentimiento y el castigo, pero, de otro lado, la obligación de perdonar, plantea un problema, si se le entiende bajo la perspectiva de la dimensión del daño. Teniendo en cuenta esta herencia, Derridá parece estar de acuerdo con contemplar el perdón como una exigencia “del perdón incondicional, gratuito, infinito, aneconómico, concedido al culpable en tanto que culpable, sin contrapartida”³, en lugar de asumirlo según la lógica convencional, para la cual el perdón está al servicio de una finalidad, bien sea la salvación, la redención o la reconciliación.

Así, el concepto de perdón en Derridá, está atado al de lo imperdonable y a la idea de lo que no tiene nexo con ninguna finalidad. De lo contrario para Derrida el perdón no tendría sentido, pues lo que se puede perdonar convierte al perdón en algo superfluo. Esto se manifiesta explícitamente en la narración de Wiesenthal, a quien la concepción ortodoxa de su religión judía lo exime del dilema, pues según esta concepción él no tenía derecho a perdonar al nazi, pues no es la víctima directa y sin embargo, Wiesenthal no queda satisfecho con esta solución a su dilema, de ahí que se pregunte si su decisión fue o no moral. ¿En qué medida constituye el perdón, entonces, para Derrida y para Wiesenthal un verdadero deber moral?

Ahora bien, tanto a Wiesenthal como a Derrida les resulta de suma importancia rescatar y hacer visible el punto de vista de la víctima, en tanto que sólo allí, a un nivel puramente personal, es en donde se encuentra la posibilidad de perdonar en un sentido estricto. Hoy en día también se habla de la “mundialización” del perdón, sin embargo, esto denota una tensión entre el perdón a ese nivel personal e irreductible y el perdón a nivel político, pues hoy en día “uno ve, no solamente individuos sino comunidades enteras, corporaciones profesionales, representantes de jerarquías eclesiásticas, soberanos y jefes de Estado, pedir «perdón»”⁴. Estos dos autores, cada uno desde su experiencia, apelan a la singularidad de cada caso y a la vivencia y potestad de la víctima para perdonar o para no hacerlo.

³ Ibid., p. 23.

⁴ Ibid. p. 20.

Por mi parte, al tratar de responder la pregunta que Wiesenthal hizo a sus lectores, me acerqué a la complejidad del perdón. Durante el ejercicio, encontré que no tenía ningún argumento suficiente para estar a favor o en contra de otorgar el perdón al soldado nazi si yo hubiera estado en la situación de Wiesenthal. De hecho, creo que es imposible ponerme en el lugar de Wiesenthal, porque el perdón, como afirma Derrida, es algo excepcional, único, loco, tanto que es imposible saber de antemano o por medio de la imaginación lo que uno haría en un caso comparable con el de la historia de Wisenthal.

El propósito del primer capítulo, ¿Qué es Perdonar?, es hacer una reflexión en torno al sentido del término “perdón”. Para esto se le prestará atención especial a la concepción del perdón que ofrecen filósofos contemporáneos como Strawson, Murphy, Derrida, entre otros. El punto de partida para intentar responder a esta pregunta es la comprensión del perdón dada por el obispo Buttler en sus sermones, en los cuales se entiende al perdón como la suspensión del resentimiento, un mecanismo necesario para evitar los excesos de la pasión del resentimiento.

A lo largo del segundo capítulo, La Pregunta de Wiesenthal: “¿Qué Habría Hecho Yo?”, buscaré respuesta a las preguntas sobre los tipos de actos que estamos dispuestos a perdonar y las razones que se ofrecen para que perdonar sea un deber. Para lo cual, la historia y las reflexiones de Simon Wiesenthal, así como la opinión de quienes respondieron a su pregunta, serán la principal fuente. Junto con estos puntos de vista, se tendrán en consideración también las reflexiones de Jean Améry, Hampton y Murphy, Derridá y Cagüeñas, entre otros. De la conjunción de las respuestas y las reflexiones de los autores mencionados surgen problemas, como, por ejemplo, si podemos o si tenemos la potestad o el deber de perdonar o las condiciones que se tienen en cuenta en el momento de pensar en otorgar el perdón. Cada uno de los asuntos se vuelve más difícil de dilucidar en casos complejos en los que las acciones juzgadas son desmedidas, mal intencionadas o sin precedentes, así que las firmes respuestas quedan muchas veces desvirtuadas por las situaciones extremas en las que se está pensando el perdón.

Por último, en las Conclusiones, apoyada en las reflexiones del primer y segundo capítulo, presento una reflexión sobre el límite del perdón, que para muchos es lo imperdonable, pero que según Derrida no existe. Y, en el último apartado, doy una respuesta a la pregunta de Wiesenthal.

1. ¿QUÉ ES PERDONAR?

El término “Perdón” hace parte de nuestro lenguaje común, lo usamos sin mayores precauciones para referirnos a simples indulgencias, o para hablar en términos del mérito de una gran virtud. Con esto último, hacemos referencia al hecho de que alguien, a pesar de haber sido víctima de cosas horribles, puede ser capaz de perdonar.

Sin embargo, el perdón en un sentido más estricto, no puede ser entendido como indulgencias o como una virtud supererogatoria, ya que en ese amplio espectro de posibilidades perdería su razón de ser. Efectivamente, el perdón se relaciona con situaciones en las que se ha roto la armonía entre los hombres, que de alguna manera se busca restablecer, pero ese reestablecimiento o ese sosiego, cuando hablamos de perdón, no sucede de cualquier manera, ni en cualquier circunstancia. Y es precisamente por la manera y las condiciones en que se da (como surgió el concepto en nuestras tradiciones) que es importante distinguirlo de otros términos que, siendo cercanos semánticamente, son distintos conceptualmente y en la práctica. Entre esos términos se encuentran: indulto, disculpa, explicación, comprensión, excusa, condonación, misericordia, compasión, reconciliación y amnistía⁵.

Por una parte, el indulto se diferencia del perdón en que el primero hace referencia a la suspensión de una pena o condena que había sido establecida con anterioridad, mientras que en el segundo, no se decide sobre un castigo sino sobre la relación entre la víctima y el victimario; como dice Downie, indultamos de manera oficial y perdonamos como personas⁶. El indulto, por su parte, es concedido por una autoridad reconocida como superior. Este término generalmente se usa en un sentido legal, en un ámbito donde quien tiene el poder

⁵ Ibid., p.19 – 37. Derrida hace énfasis en la confusión que suele hacerse del término perdón con otros términos cercanos pero, cuyo origen está en el derecho.

⁶ DOWNIE, R. S. Forgiveness. En : The Philosophical Quarterly, Vol. 15, No. 59, Moral Philosophy Number. (Apr., 1965); p. 132.

decide no castigar a un victimario o cambiar el castigo impuesto con anterioridad por uno menor, pero con ello no significa que le haya perdonado. De ahí el uso del término en las corridas de toros, cuando a un animal que entró al ruedo con la sentencia de muerte, la presidencia de la plaza le permite vivir, si el torero o el público lo solicitan, como un reconocimiento del carácter y la actuación del toro en el ruedo. Esto mismo sucedía en el Imperio Romano con los espectáculos de los gladiadores, cuando el emperador decidía si los luchadores que perdían el enfrentamiento eran asesinados por su contrincante o si se les concedía el indulto y se les permitía vivir.

La confusión entre indulto y perdón es común pues, como afirma Agamben, tendemos a mezclar categorías jurídicas y éticas, incluso categorías jurídicas y teológicas, “Casi todas las categorías de que nos servimos en materia de moral o de religión están contaminadas de una u otra forma por el derecho: culpa, responsabilidad, inocencia, juicio, absolución”⁷. Esta confusión puede deberse a que el origen de cada uno de todos estos términos no fue aislado y esto hace que a veces se confundan o a que en el uso ordinario del lenguaje nos falta cautela y precisión para nombrar cada cosa como corresponde. Por esta razón, cabe decir que en este trabajo el perdón es un asunto que va más allá del ámbito jurídico, más allá de una convicción religiosa. La experiencia de Simon Wiesenthal lo ha situado allí, atañe a cada ser humano en su fuero más interno y rebasa condiciones sociales y creencias religiosas. En última instancia el perdón solo tiene sentido si no persigue ningún fin, lo que si sucede cuando se asocia tanto con el derecho como con la religión⁸.

⁷ AGAMBEN, Giorgio. Lo que Queda de Auschwitz : El Archivo y el Testigo Homo Sacer III. Valencia, España : Pre-Textos, 2005. p. 16. Otros autores exploran la relación de estos y otros términos que se confunden con el perdón, situándolo en un ámbito, político o jurídico, como Derrida en el ensayo “On Forgiveness”.

⁸ Con esto no pretendo negar la indisoluble relación entre perdón y la tradición cristiana, ni por su origen e historia ni en los términos de Vattimo y Derrida en “Faith and Knowledge: The two sources of ‘Religion’ at the limits of Reason Alone”, del “lenguaje abrahámico” que cada vez se vuelve más común en el ámbito político a nivel mundial, que lo ha determinado de tal manera que solo podemos pensar los asuntos legales y políticos en términos cristianos. A lo que me refiero es que, según lo narrado por Wiesenthal, él mismo no encontró respuesta

Continuando con la distinción de algunos conceptos asociados al perdón, vale la pena mencionar los términos disculpa y excusa. Estos dos términos, más que perdonar, lo que sugieren es dejar pasar, bien sea por algún argumento sin mayor fundamento o por un sentimiento de compasión o por falta de auto respeto, con lo que se justifica falsamente una ofensa y se hace caso omiso de lo sucedido. Es quizá, la manera como más comúnmente hacemos un uso impreciso del término perdón. En la vida ordinaria usamos mucho este término para solicitar que se haga caso omiso (que se nos disculpe o excuse) ante una acción que pudo molestar a otro, incluso ofenderlo, pero que no llega a ser una ofensa moral, y sin embargo sentimos que necesitamos ser perdonados⁹. Por ejemplo, es común escuchar a alguien decir “perdón” cuando se ha tropezado con otra persona por accidente, quizá porque tiene afán o hay mucha gente y ha sido casi inevitable el choque. En ese caso, lo que realmente pedimos es que se nos disculpe, teniendo en consideración la situación o nuestra propia torpeza, pero de ninguna manera se trata de una agresión intencional que iba dirigida hacia esa otra persona y, por lo tanto, sugiere, en estricto sentido una invocación al perdón.

La explicación y la comprensión, que pueden ir seguidos la una de la otra, tampoco son sinónimos del perdón. No lo implican y ni siquiera podemos decir que necesariamente hagan parte del proceso de perdonar. Esto último, porque aunque entender bien una situación y los pormenores que llevaron a que ésta se diera, pueda facilitar el proceso de perdonar, de ninguna manera lo asegura. Comprender o tratar de hacerlo no obliga a perdonar. De hecho, en muchos casos en los que se dan explicaciones lo que se busca es más una disculpa. Al expresar las particularidades de la situación se buscan atenuantes para la ofensa, de manera que ésta sea excusada, de ello no se sigue la exigencia de perdonar.

en sus creencias religiosas, no fue suficiente para él con la respuesta que le dieron después sus compañeros judíos, basadas en los preceptos de su religión.

⁹ Sobre la distinción entre perdón, excusa, justificación y misericordia, ver: MURPHY, Jeffrie, Chapter 1 Forgiveness and Resentment. En: MURPHY, Jeffrie G. y HAMPTON Jean. Forgiveness and Mercy. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. p. 22.

Hay, además, casos en los que se habla de perdón sin ninguna comprensión de las circunstancias, sin explicaciones ni razones. Un buen ejemplo de este tipo de casos el de la poetisa de Rwanda Yolande Mukagasana, quien después de perder a su familia en el genocidio de 1994, asesinados por sus propios vecinos, regresó al año siguiente de la matanza y reconstruyó su casa, donde continúa viviendo. Según sus propias palabras, fueron la escritura y sus creencias en la No-violencia las que le permitieron no guardar rencores y volver a hablar con quienes mataron a su esposo, sus tres hijos y sus hermanos. Yolande Mukagasana ha llorado a su familia a través de las palabras y la poesía, no hay, sin embargo, explicación suficiente para la muerte de los suyos, no cuenta que haya pasado por un proceso de reconciliación, ni que sus vecinos hayan tratado de pedir disculpas o perdón por lo sucedido, y aún así ha perdonado¹⁰.

De igual manera, hay ocasiones en que a la víctima le resulta imposible perdonar, a pesar de tener una comprensión cabal de los motivos de los victimarios y de los sucesos. La racionalización de los hechos no hace necesariamente que se justifiquen, mucho menos en el ámbito ético, cuando se trata de darles sentido. Un ejemplo de esto es expresado por Jean Améry, quien afirma que “todos los intentos de explicación... han fracasado radicalmente”¹¹. Es decir, a pesar de que se conozcan los detalles de los crímenes y de la historia, ninguna razón es suficiente para perdonar. Aunque respecto al exterminio de los judíos se conozcan con mucho detalle las circunstancias históricas, políticas, económicas que llevaron al exterminio; a pesar de que se cuente con todo tipo de testimonios y de procesos judiciales, después de pasar veinte años consagrados a reflexionar sobre lo que le sucedió, Améry asevera “creo haber comprendido que todo perdón y olvido forzados mediante presión social son inmorales [...] El

¹⁰ URREA, Juan Diego. “La poesía me ayuda a llorar”: dice Yolande Mukagasana, poetisa de Rwanda. En: El Tiempo, Sección: Cultura y Arte. [en línea]. (2008). [Consultado 15 de octubre de 2008]. Disponible en <<http://www.mineducacion.gov.co/observatorio/1722/article-164878.html>>.

¹¹ AMÉRY, Jean. Citado por: AGAMBEN, Op. Cit., p. 27.

hombre moral exige la suspensión del tiempo; en nuestro caso, responsabilizando al criminal de su crimen.”¹².

Por otra parte, el perdón tampoco es un componente indispensable de la reconciliación, ni viceversa. Los procesos de reconciliación, con los que se busca claramente reestablecer una relación que ha sido quebrantada, suelen estar ligados a la reparación de los daños (concepto jurídico), a la expiación (concepto religioso y jurídico), a la restauración e, incluso, a la amnistía (término legal que designa el olvido legal de delitos)¹³. Aunque estos procesos cumplan con sus objetivos es posible que las víctimas no perdonen, porque el contexto, en el que ellos suceden, sería más bien político y el perdón, como se ha señalado, es algo que se radica exclusivamente en la víctima. Este caso se expresa claramente en la narración de Derrida de un episodio contado por Desmond Tutu, sobre el proceso que dirigió este último en África, en el marco de la Comisión Verdad y Reconciliación, Tutu cuenta que una mujer negra que un día fue a declarar frente a la comisión, cuyo marido había sido asesinado por policías torturadores. Ella hablaba en su lengua, una de las once lenguas oficialmente reconocidas por la Constitución. “Tutu la traduce y la interpreta más o menos así [...]: «Una comisión o un gobierno no pueden perdonar. Sólo yo, eventualmente, podría hacerlo. [And I am not ready to forgive]. Y yo no estoy lista a perdonar – o para perdonar»” [sic]¹⁴.

Si la mezcla de estos términos es un equívoco, qué se puede decir, en sentido positivo, de una circunstancia en que hablamos de perdón. Hay dos personas involucradas en una situación: una víctima, un victimario, hay el agravio que vincula a estas dos personas. Ellas y el agravio tienen unas características precisas. Consideramos, por ejemplo, que quien hizo el agravio es una persona conciente de sus actos y libre de decidir lo que hace, al igual que la víctima. Por su

¹² AMÉRY, Jean. Más Allá de la Culpa y la Expiación : Tentativas de Superación de una Víctima de la Violencia. España : Pre-textos, 2001. p. 153.

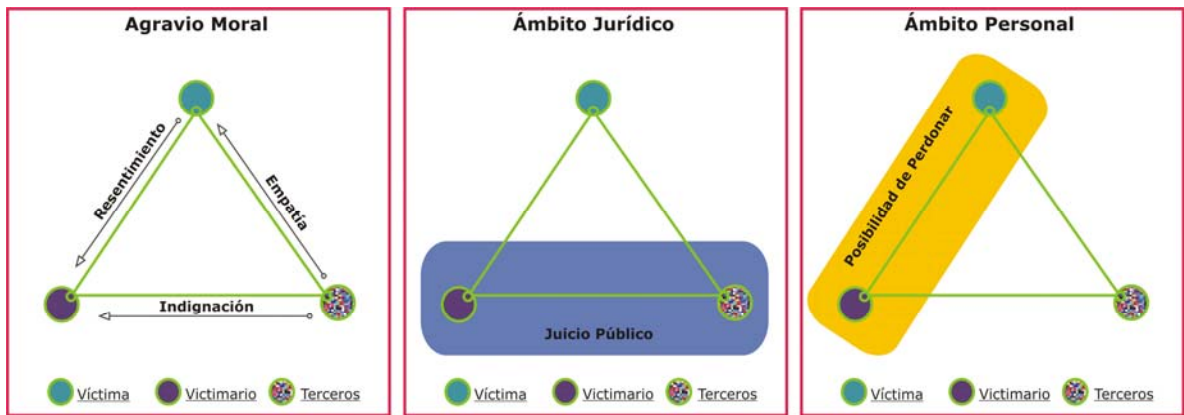
¹³ “Amnistía: (de amnestía) f. Olvido legal de delitos, que extingue la responsabilidad de sus autores.” Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española. España: Real Academia Española, 2001.

¹⁴ DERRIDA, Op. Cit., p. 28.

parte, el agravio cometido no es un asunto sin importancia, es una ofensa moral. Lo anterior presupone un contexto en el que es muy relevante el valor que le atribuimos a las personas y lo que ellas hacen, como lo explica Peter Strawson, en su texto “Libertad y Resentimiento”, al destacar el valor que damos en particular a algunas acciones de las demás personas y lo que esas acciones reflejan con respecto a nosotros mismos. Strawson afirma que en situaciones de agravios u ofensas es determinante la actitud del victimario para entender las emociones de la víctima. Si las acciones son deliberadas y la actitud denota malevolencia se sentirá resentimiento en un grado muy distinto al que se sentiría si el agravio fuera un mero accidente. Estas circunstancias conllevan una triada de actitudes reactivas; por un lado, se encuentra la actitud reactiva personal de la víctima, la que se evidencia la demanda de una actitud moral respetuosa; por otro lado, la actitud que Strawson llama reactiva vicaria, que equivale a la indignación que sienten los otros al ser testigos de la situación; y por último, se encuentra la actitud autorreactiva del agente de la ofensa. Este marco de actitudes tiene muchas variantes y dependiendo de cada situación particular está sujeto a modificaciones y grados o niveles en la intensidad, sin embargo, su existencia se da “con el hecho de la sociedad humana”¹⁵.

En otros términos, el marco de actitudes reactivas pone en evidencia el hecho de que alguien le ha hecho algo a otra persona, algo que no se puede dejar pasar sin más. Sobre esto hay un acuerdo social tácito, lo que se trasgrede son las normas morales de la sociedad a las que estas personas pertenecen. El punto es que las acciones producen una serie de emociones y sentimientos con los que se conforma la dinámica de los tres agentes, la víctima, el victimario, los terceros. Y es a partir de la agresión moral que dirige el victimario a la víctima que se establecen las relaciones de esta triada, así:

¹⁵ STRAWSON, Peter F. Libertad y Resentimiento y Otros Ensayos. Barcelona : Ediciones Paidós, 1995. p. 65.



Entre víctima y victimario es la cuestión del perdón, porque la víctima de la agresión es la única que puede perdonar al agresor. A excepción de algunos casos en los que vemos con cierta objetividad estas situaciones, o hay factores atenuantes que hacen que dejemos de ver al agente de la ofensa como responsable de sus acciones, bien sea por enfermedad o inmadurez, solemos considerar esas tres clases de actitudes reactivas como parte de las situaciones en las que hay una ofensa moral. Por esto es que al mencionar el perdón, Strawson afirma que:

Pedir ser perdonado es en parte reconocer que la actitud puesta de manifiesto en nuestras acciones era de tal índole que podría propiamente producir resentimiento y en parte es repudiar esa actitud para el futuro (o cuando menos para el futuro inmediato); y perdonar es aceptar el repudio y renunciar al resentimiento¹⁶.

Pero, sigue estando presente el interrogante de ¿qué es el perdón?, ¿a qué nos referimos cuando decimos que esa víctima puede perdonar?, ¿qué quiere decir Strawson cuando afirma que perdonar es aceptar el repudio y renunciar al resentimiento?, ¿qué es perdonar?

El mismo Strawson y otros autores contemporáneos como Jeffrie Murphy y Jean Hampton se remiten a la definición que el obispo Joseph Butler dio sobre el perdón en los sermones VIII y IX. En estos textos, se aborda el tema de los sentimientos que se producen cuando hay injurias, por qué tenemos estos sentimientos y cuál es su razón de ser. En sus sermones Butler

¹⁶ Ibid., p. 43.

liga el resentimiento con el perdón, iguala el precepto cristiano de “ama a tus enemigos” con el enunciado “perdona sus injurias” y con la noción de la buena voluntad (good will), de manera que estos preceptos sean entendidos como la clave para contrarrestar los posibles abusos de la pasión del resentimiento. De esta forma, afirma Butler, podemos “love our enemy, and yet have resentment against him for his injurious behaviour towards us”¹⁷.

El resentimiento, para Butler, no es una pasión mala por naturaleza, no se puede equiparar con el odio ni con la venganza. Su razón de ser no es en ningún sentido la búsqueda de hacer daño o mal alguno. Otra cosa es que los hombres tiendan a darle fuerza a sus pasiones hasta que las cambian y las convierten en pasiones negativas. Es así como Butler explica que el resentimiento se puede convertir en odio y en venganza¹⁸.

En ese sentido, el resentimiento es en su origen de dos tipos: o bien una especie de ira repentina, que no parece tener razón para surgir, o bien el que surge de una injuria o una injusticia por la cual razonablemente nos sentimos ofendidos. Cualquiera de los dos es explicado por Butler como un mecanismo de defensa de los seres humanos contra el agravio. La ira repentina es frecuente, en circunstancias en las que no hay tiempo casi de pensar o en circunstancias en las que no hay más a qué acudir para defenderse, en ausencia de sistemas de justicia, de manera que la ira se convierte en la única defensa contra el agravio.

¹⁷ A continuación el párrafo completo: “Resentment is not inconsistent with good-will; for we often see both together in very high degrees; not only in parents towards their children, but in cases of friendship and dependence, where there is no natural relation. These contrary passions, though they may lessen, do not necessarily destroy each other. We may therefore love our enemy, and yet have resentment against him for his injurious behaviour towards us. But when this resentment entirely destroys our natural benevolence towards him, it is excessive, and becomes malice or revenge. The command to prevent its having this effect, i.e. to forgive injuries, is the same as to love our enemies; because that love is always supposed, unless destroyed by resentment”. BUTLER, Joseph. Fifteen Sermons. Virginia : Lincoln-Rembrandt Publishing, 1993. p. 106 – 107.

La línea que he subrayado corresponde al fragmento citado: amar a nuestro enemigo y aún así tener resentimiento hacia él por el comportamiento injurioso hacia nosotros (traducción propia).

El segundo tipo de resentimiento, aquél que se da de manera deliberada, es descrito por Butler como más distante aún de la maldad. Incluso se opone a ella. Este tipo de resentimiento es una muestra clara de indignación frente a las injusticias y a las injurias y de un deseo de castigo o retribución por el daño hecho. Siendo así, este segundo tipo de resentimiento es una muestra de una comunidad sujeta a un conjunto de normas que busca su protección, en cuyos integrantes, ante las injusticias, emergen sentimientos de indignación.

Ahora bien, habiendo aclarado que el resentimiento no es malo en sí mismo y dado que, de hecho, es una muestra del valor que le damos a los seres humanos y a nuestra sociedad, Butler también afirma que la razón por la cual esa pasión hace parte de los seres humanos, finalmente, es para prevenir y remediar esas injurias y las terribles consecuencias que traen consigo¹⁹. Sin embargo, Butler reconoce que la pasión del resentimiento puede exceder ese primer motivo y que los seres humanos podemos convertirla en un vicio, si permitimos su abuso y buscamos la venganza y el mal para los que cometieron la ofensa.

En el sermón IX, Butler hace una defensa del perdón. Su argumento se basa en destacar las consecuencias de la venganza y de la aplicación de la ley del talión (ojo por ojo y diente por diente), como norma moral en una sociedad. Según él, éstas son situaciones indeseables y sólo producen más resentimiento, más venganza y el continuo intercambio de los papeles entre víctima y victimario.

Butler asegura que el precepto cristiano de “ama a tus enemigos, bendice a los que te maldigan, haz bien a aquellos que te odian”²⁰ no se contradice con la pasión del resentimiento. Esta pasión es una alerta para que no se permitan las trasgresiones y agresiones entre unos y otros, de alguna manera para que no olvidemos y no dejemos olvidar que todos merecemos el mismo

¹⁸ Ibid., p. 93.

¹⁹ Ibid., p. 97.

²⁰ Ibid., p. 101.

respeto. El precepto cristiano, por su parte, sería algo así como la manera de abordar esas situaciones, en lugar de optar por el abuso de la pasión del resentimiento y vengarse. De esta manera, el llamado de atención producido por el resentimiento debería resolverse con “amor” con nuestra “natural benevolencia”²¹.

Aunque los sermones de Butler son conmovedores, hasta el momento también parece un poco parcial su visión del perdón. En primer lugar, porque su argumentación a favor del perdón y en contra de los abusos de resentimiento, basada en las posibles consecuencias de esta postura resentida y vengadora, no es suficiente para justificar que el mantener o alimentar el resentimiento no es la actitud correcta. Ante esta defensa se opone firmemente la postura de alguien como Jean Améry, sobreviviente de los campos de concentración, que se aferra a su resentimiento pues, según él, es también ese resentimiento lo que le hace ser lo que es²². En esta misma línea, Jeffrie Murphy, afirma que si el perdón se da tan fácilmente como lo propone Butler, puede llegar a considerarse un vicio²³.

En segundo lugar, al desarrollar sus discursos, Butler parece no tener en mente casos extremos en los que las injurias y agresiones son de tal magnitud que, por su significado, el perdón parece imposible. Tan sólo hace una mención a situaciones en que el amor o la benevolencia natural de los hombres, que deben estar ahí siempre, pueden ser destruidos por el resentimiento²⁴, pero no explora las posibilidades del perdón después de esa destrucción, nos deja sin alternativa. Efectivamente, hay casos en los que los abusos del resentimiento o la

²¹ Ibid., p. 107.

²² Améry afirma: “Debo confesar mi participación en el resentimiento, asumir la mácula social y aceptar sobre mí la enfermedad legitimándola como una parte integrante de mi personalidad.” AMÉRY, Op. Cit., p. 142.

²³ Murphy afirma: “Forgiveness is not always a virtue, however. Indeed, if I am correct in linking resentment to self-respect, a too ready tendency to forgive may properly be regarded as a vice because it may be a sign that one lacks of respect for oneself.” MURPHY, Op. Cit., p. 17.

²⁴ BUTLER, Op. Cit., p. 107.

malicia superan toda posibilidad de tener en cuenta la buena voluntad y para estos no hay palabras en Butler.

En todo caso, Butler hace una precisión importante sobre el perdón, que resulta definitiva para entender qué es y para despojarlo de los términos con los que suele confundirse. Sitúa el resentimiento, y por lo tanto la posibilidad del perdón, en primera persona. Aunque a veces en sus sermones se usan de manera intercambiable los términos indignación y resentimiento, en el sermón IX, Butler dedica unas líneas a hacer esta distinción:

It has likewise been observed, that this natural indignation is generally moderate and low enough in mankind, in each particular man, when the injury which excites it doth not affect himself, or one whom he considers as himself. Therefore the precepts to forgive, and to love our enemies, do not relate to that general indignation against injury and the authors of it, but to this feeling, or resentment when raised by private or personal injury.²⁵

Si es así, el perdón es una cuestión que atañe a quien ha sido injuriado, es algo personal, tiene que ver con el sentimiento de resentimiento que es único y propio de una víctima y en esa medida no se puede entender desde el punto de vista del observador. Es quizá por eso que nos cuesta tanto precisar algo más sobre el perdón, su cualidad privada resulta a veces impenetrable, indescifrable; es por eso también que algunos discursos en los que equívocamente se usa el término perdón o donde se utilizan otros términos como sinónimos del perdón sin serlo, tales como los que hemos mencionado con anterioridad (amnistía, reparación, disculpa, la excusa, entre otros), resultan vanos e ingenuos.

Esta precisión de Butler sitúa claramente a los involucrados con el perdón, víctima y victimario, pero sus reflexiones parecen no dar respuesta a la pregunta de ¿qué es el perdón?

²⁵ Ibid. p. 102. “Como también se ha visto, que esta indignación natural es moderada generalmente y suficientemente baja en los seres humanos, en cada hombre en particular, cuando la injuria que la provoca no lo afecta a él mismo, o a alguien que considere como si fuera él mismo. Por lo tanto, los preceptos de perdonar, y de amar a nuestros enemigos, no se relacionan con esa indignación general contra la injuria y el autor de esa última, sino con el sentimiento o resentimiento cuando se da en una injuria privada o personal.” (Traducción Propia).

Por su parte, en la lectura que hace Murphy de Butler, el perdón equivale a renunciar al resentimiento²⁶. Sin embargo, ni Butler ni Murphy profundizan más en una explicación sobre lo que significa esa renuncia al resentimiento, por el contrario, según las reflexiones y argumentos de Butler y según como Murphy conduce su argumento, la pregunta por qué es el perdón no se puede separar de esta otra pregunta: ¿Cómo se justifica el perdón?²⁷, ¿qué razón tiene la víctima para perdonar? Por un lado, así es como Butler explica que el perdón es una virtud, en la medida en que ella corrige los excesos del resentimiento, por otro lado, Murphy asegura que a través de la justificación que se da al cese del resentimiento es que se puede distinguir el perdón de otras circunstancias en las que también suceda este cambio de sentimientos. La razón por la cual se perdona debe ser entonces una razón moral. Según Murphy sería un error asumir que se perdona si la razón del cese del resentimiento es, por ejemplo, el olvido, que puede suceder en cualquier momento y de una forma no voluntaria²⁸.

Jean Hampton responde a esa postura de Murphy, en la correspondencia que sostuvieron durante los años 80, con una reflexión sobre el perdón, el resentimiento y el odio desde su particular mirada en favor del perdón. Hampton manifiesta que comparte con Murphy la inconformidad con la definición del perdón dada por Butler. Sin embargo, ella también manifiesta su inconformidad con la definición dada por el mismo Murphy. Hampton considera que Murphy está dejando de lado una parte del perdón que tiene que ver con la respuesta de la víctima al victimario, una acción que se ofrece y que no se agota en el mero sentimiento o en la suspensión de un sentimiento de resentimiento por razones morales, como afirma Murphy²⁹.

²⁶ “Forgiveness, Bishop Butler teaches, is the forswearing of resentment”. MURPHY, Op. Cit., p. 15.

²⁷ “The question <What is forgiveness?> cannot after all be sharply distinguished from the question <How is forgiveness justified? >”. Ibid., p. 23.

²⁸ Ibid., p. 23.

²⁹ HAMPTON, Jean. Forgiveness, Resentment and Hatred. En : MURPHY, Jeffrie G. y HAMPTON, Jean. Forgiveness and Mercy, Cambridge : Cambridge University Press, 1998. p. 35, 36.

En su argumentación, Hampton trae a colación el significado bíblico del perdón, manifiesto en la lengua hebrea en el Antiguo Testamento, así como el verbo griego paralelo que se usa en el Nuevo Testamento³⁰. Estos términos sugieren que el perdón equivale a hacer a un lado o liberarse de mal sin que al hacerlo se asuma que las malas acciones son permisibles sino con el fin de re-establecer una relación con el agente que cometió la ofensa. Hampton afirma que este lenguaje metafórico de “soltar” y “hacer a un lado” indica que se está suspendiendo un punto de vista, además del sentimiento de resentimiento. A partir de esto, Hampton reformula la definición de Murphy en los siguientes términos: perdón es la suspensión de los sentimientos de resentimiento hacia quien nos ha hecho daño, dejando a un lado el hecho de ver a ese agente como un victimario y hacerlo por razones morales³¹.

³⁰ “Consider the Hebrew words used in the Old Testament to refer to forgiveness. The words *kipper* meaning “to cover”, *nasa* meaning “to lift up, or carry away”, and *salach* probably means “to let go” are all used to describe forgiveness; and they are each, in different ways, metaphors for the forgiver’s removal of sin from the wrongdoer. Forgiveness is understood as “covering” the sin so that each party can approach the other without the sin in full view. It also “carries away” the wrongdoing, thereby cleansing the person who committed it. The one who has been wronged “lets go” of her victimization, of her sense of having been wronged by the other. Similarly, in the New Testament the Greek verb *aphiemi* is used in the presentations of Jesus’ concept of forgiveness, and this word can mean “to remit, send away, or liberate” as well as forgive.” Ibid., p. 37.

Aunque es precisa en su búsqueda de sentido del perdón en los textos bíblicos y sus lenguas originales, Hampton no menciona explícitamente el significado etimológico del término perdonar (to forgive), cuyo análisis daría nuevas luces al significado del perdón, como ejemplo, cito unos de estos significados:

En español, Perdonar, viene del latín tardío *perdonare* que significa dar de todo corazón; que a su vez viene del latín *per-* ‘cabalmente’ + *donare* ‘dar’, de *donum* ‘regalo’. (Breve diccionario etimológico de la lengua española de: Guido Gómez de Silva. Fondo de cultura económica, México, 1995. pag. 533)

En Inglés, Francés y Alemán, respectivamente, *Forgive* ‘for – giefan’; *Pardon* ‘perdonare’; *Vergeben*, que indican ‘to give completely’. Cita al pie # 59, Citado por: CAGÜEÑAS ROZO, Diego. *Forgiving the Unforgivable*. 2004. Tesis de MA in Philosophy and Cultural Analysis, International School for Humanities and Social Sciences, Universiteit van Amsterdam, p. 54 – 55.

³¹ Hampton, Op. Cit., p. 36 – 38.

Sin embargo, como la misma Hampton lo expresa, hay todavía algo que hace falta pues en esa definición caben casos que no corresponden a lo que llamamos perdón sino “condonación”. Hampton pone la diferencia en que la condonación incluye la aceptación del mal moral por parte de la víctima, es decir que la víctima recibe con aceptación el mal. No hay acá, en esencia, esa defensa de la moralidad ni del auto respeto. Al condonar, simplemente, se suspenden la ira y el juicio, con lo cual la condonación ignora el mal causado. En cambio, en el perdonar está implícito que la víctima reconoce que se le hizo un mal y que esa acción no se puede permitir. Sin embargo, hay una dificultad para distinguir en la práctica los casos de condonación de los verdaderos casos de perdón. Puede pensarse, fácilmente, que no hay efectivamente casos de perdón, pues es difícil sostener que se está comprometido con respetar la ley moral y al mismo tiempo con absolver a un victimario; tanto así que Hampton llega a lo que ella llama “la paradoja de Aurel Kolnai”, a saber:

Anyone who acts on the principle “Hate and avoid those who are committed to immoral behavior; love and respect those who despise moral behavior” would renew relations with a repentant person in just the way that the advocate of forgiveness would require, and would do so in circumstances that make it clear that she is not condoning the offense, but curiously she would not be forgiving him. She would merely be treating him fairly, justly, reasonably, in view of his change of heart. So, to insist that renewed relations take place only in circumstances that preclude anyone from interpreting the renewal as the condonation of the wrongdoer’s act seems to render forgiveness unnecessary, a redundant act³².

Para resolver la paradoja, Hampton retoma la definición del perdón y trata de mostrar que se diferencia de ese comportamiento coherente con el principio mencionado, al mismo tiempo que se diferencia de la condonación. Para ello alude a lo que ella misma llama el “cambio de

³² “Cualquiera que actué bajo el principio “odia y evita a aquellos que están comprometidos con comportamientos inmorales; ama y respeta a aquellos que desprecian el comportamiento [in]moral” renovarían sus relaciones con la persona arrepentida de la misma manera en que el defensor del perdón lo requeriría, y lo hará en circunstancias que dejarán claro que no está condonando la ofensa, pero curiosamente *no estará perdonándola*. Apenas y lo estará tratando de la manera justa, razonable considerando su cambio de corazón. Entonces, insistir en que la renovación de relaciones tiene lugar sólo en circunstancias que imposibilitan a cualquiera a interpretar la renovación como condonación del acto del malhechor parece volver al perdón innecesario, como un acto redundante.” Ibid., p. 41, 42. (Traducción propia).

corazón” de quien perdona. Éste es, según ella, el punto clave para distinguir el perdón de otras actitudes. En ocasiones, Hampton habla del proceso del perdón y de distintas etapas (como la primera etapa de preparación psicológica que antecede al cambio de corazón). En otras, cuando habla específicamente del cambio de corazón, pone al perdón en términos de una decisión, pues para ella, ese cambio de corazón es la determinación, de quien perdona, de ver de otra forma al agente que ha cometido la mala acción, esto es, de verlo como una persona valiosa, a pesar de lo que ha hecho³³.

Hacer énfasis en que ese cambio de corazón, según Hampton, no significa que se apruebe o condone la acción inmoral. Hampton afirma que se puede salir de la paradoja de Kolnai, ya que quien perdona tampoco necesita que quien es perdonado muestre un cambio en su actitud moral ni que reconozca su error y se arrepienta, luego al perdonar no se estaría actuando meramente en concordancia con un principio moral.

Aunque sale adelante con objeciones como la de la paradoja de Kolnai y aunque defiende el perdón como algo deseable para los seres humanos, la explicación de Hampton del cambio de corazón parece insuficiente también. Es realmente dudoso que ante un profundo y legítimo resentimiento baste una decisión para cambiar el punto de vista respecto al agresor para que se le perdone.

Por esto, propongo volver a detenernos en ¿Qué significa, entonces, renunciar al resentimiento?, ¿qué significa ese cambio de corazón? ¿El perdón es una decisión, un acto o un proceso? Es decir, ¿es una decisión en cuanto que es una alternativa que se escoge con conciencia, o un acto que se realiza al decir unas palabras que significan no sólo lo que dicen, sino que al pronunciarlas se concede el perdón o, por último, el perdón significa un proceso difícil de describir y desentrañar que se condensa en ese enunciado de perdonar es renunciar al resentimiento?

³³ Ibid., p. 83 – 85.

Considero que el perdón, ante todo, un proceso posible, difícil de asir, más difícil aún de explicar, que lleva consigo tanto algo de decisión como de acción, pero quizá no en el sentido propuesto por Hampton. La decisión es una muestra de voluntad de la víctima, quien es completamente conciente del agravio que ha sufrido. Esto sugiere que la víctima no excusa ni disculpa a su victimario, pero desea hacer lo que parece imposible. Es decir, desea actuar de un modo completamente desinteresado y generoso, que cambia los sentimientos de resentimiento. Algo muy difícil en este proceso es que no sólo con pensar que se ha decidido perdonar se concede efectivamente el perdón. El perdón es algo excepcional, quizá por eso históricamente ha sido visto como una virtud. Incluso se afirma que perdonar es algo que le corresponde a Dios, como lo afirma el poeta Alexander Pope³⁴. Aunque perdonar sea simplemente un verbo que implica una acción, hay algo que sucede cuando se perdona. Esto que sucede, efectivamente, puede entenderse en los términos de Butler como la contraparte del resentimiento que ha surgido en una víctima después de una injuria moral. En ese sentido, Diego Cagüeñas afirma que el perdón es una experiencia, un acto completamente gratuito, extraordinario, que el perdón es un regalo que se da sin más³⁵. Esta última definición también está presente en la comprensión del perdón de Derridá, quien asegura que el perdón tiene que

³⁴ La frase original es: “To err is human, to forgive, divine”, del poeta inglés Alexander Pope. POPE, Alexander. En : Alexander Pope Quotes. [en línea]. [consultado 11 de mayo de 2009]. Disponible en <<http://www.brainyquote.com/quotes/quotes/a/alexanderp101451.html>>

Sin embargo, hay quienes con una pequeña modificación a la frase, cambian completamente su significado, como es el caso del uso de esta frase que hace S.J. Perelman: “To err is human; to forgive, supine”. PERELMAN, S. J., citado por: MURPHY, Op. Cit., p. 14.

³⁵ A lo largo de su tesis, especialmente en el último apartado, Diego Cagüeñas, hace un juego de palabras muy significativo para decir qué es el perdón, pero este se pierde en la traducción por lo que cito textualmente: “... forgiveness restitutes us the possibility of giving only for the sake of the other’s welfare. So forgiveness in the kingdom here and now, *today*. But we can hasten the arrival of the kingdom only out of some power of powerlessness. Forgiveness, as justice carried to it’s extreme, is pure giving, sheer being-given, thus it cannot be a sovereign power in the order of being. [...] So just have a little more faith and give. Just for-give. Without why. Just act out of a faithful certainty in the righteousness of your decision.” CAGÜEÑAS ROZO, Op. Cit., p. 103. (El subrayado es mío).

ser incondicionado, que se ubica, como se ha mencionado, en el ámbito meramente personal, es decir, que solo le atañe a la víctima otorgarlo o no³⁶.

Así como se ha hecho en estas páginas, Derrida despoja el perdón de su asociación con otros términos equívocos como la excusa, la amnistía, etc., para describirlo en su sentido “puro”, es decir, como algo que “debería permanecer excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible: como si pudiera interrumpir el curso normal de la temporalidad histórica”³⁷. Esta idea parece ir en contravía con la concepción del perdón de Améry, quien afirma, a su vez, que está convencido de que

una disponibilidad a la reconciliación proclamada públicamente por las víctimas del nazismo no puede representar más que insensibilidad e indiferencia frente a la vida o conversión masoquista de una exigencia de venganza auténtica reprimida. Sólo perdona realmente quien consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad, y quien es capaz de concebirse como función del ámbito colectivo, es decir como sujeto embotado e indiferente. Acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron. Acepta, como dice un lugar común, que el tiempo cura las heridas³⁸.

Lo que sucede con el punto de vista de Améry es que vincula reconciliación con perdón. Derrida, en cambio, aboga por un perdón desligado de cualquier finalidad. No puede, no debe, no tiene sentido si más allá de perdonar, se buscan “salvación, redención, reconciliación”³⁹. Sólo bajo esta última concepción del perdón es que se sostiene la posibilidad de perdonar, especialmente, los crímenes atroces. Sólo así el perdón está excluido de la posibilidad de convertirse en otro crimen moral. Si, por ejemplo, se perdona buscando la reconciliación, se cae en ese carácter inmoral que denuncia Améry del perdón, “todo perdón y olvido forzados

³⁶ CHAPARRO, Adolfo. Prólogo. En : CHAPARRO, Adolfo, (Ed.). Cultura Política y Perdón. Bogotá : Centro Editorial Universidad del Rosario, 2002. p. 9 – 16.

³⁷ DERRIDA, Op. Cit., p. 22.

³⁸ AMÉRY, Op. Cit., p. 152.

³⁹ DERRIDA, Op. Cit., p. 22.

mediante presión social son inmorales”⁴⁰. En cambio, si se asume que el perdón no busca nada más allá de sí mismo, ni significa olvido o excusa, cabe la posibilidad de perdonar sin límites ni condiciones.

Esto nos lleva a la paradoja con la que Derrida define el concepto de perdón, “el perdón perdona solamente lo imperdonable”⁴¹. Lo que no se puede reparar, lo más grave y terrible es lo que clama perdón. Los errores menores, las ofensas que no necesitan del perdón, se termina por excusarlas o disculparlas. Así, el perdón resulta una imposibilidad, “la imposibilidad misma”⁴², pues sólo resulta significativo como respuesta a lo que es imposible: perdonar lo imperdonable. Por esto, el perdón debe ser excepcional, extraordinario, sin premeditación, sin precio, más allá de toda ley, de toda economía e intercambio. Bajo este postulado se encuentran dos supuestos: 1) que el perdón puede ser asociado con la mencionada paradoja de Kolnai: si se perdona a quien lo merece no tiene mucho sentido el perdón, pues ya no habría qué perdonar; 2) que perdonar lo imperdonable no tiene justificación y por eso es imposible.

Aunque Derrida no brinda una solución evidente ni explícita a la paradoja, Diego Cagüañas por su parte, sostiene que para salir de la paradoja hay que aceptar como igualmente necesarios y válidos dos argumentos: 1) “that forgiveness is indeed justified in the case of the undeserving, or one can prove that 2) forgiveness has indeed a point in the case of the deserving”⁴³. Conuerdo con Cagüañas en la necesidad de establecer estos dos argumentos en una reflexión sobre el perdón, especialmente el primero. Es imprescindible separar el perdón de lo “merecido” para evitar interpretaciones del perdón que lo conviertan en un objeto de

⁴⁰ AMÉRY, Op. Cit., p. 153.

⁴¹ DERRIDA, Op. Cit., p. 22.

⁴² CAGÜEÑAS ROZO, Op. Cit., p. 69.

⁴³ 1) “que el perdón es de hecho justificado en el caso de no ser merecido, o que uno puede probar que 2) el perdón tiene de hecho un lugar en el caso de ser merecido”. Ibid., p. 52. (la enumeración y la traducción son propias).

transacción. En ningún caso el perdón es para el victimario algo que se gana o que se merece; tampoco es, para la víctima, algo que tenga o deba darse. Para que sea genuino, el perdón debe ser un acto sin precio.

Cagüeñas propone un segundo argumento para salir de la paradoja mencionada por Derrida: que hablar de perdón tiene sentido incluso en los casos donde el concederlo está justificado y es merecido. Al respecto, sólo quiero agregar que, aunque no es el objeto de estudio de este trabajo (ocuparse de darle sentido al perdón cuando se cree que está justificado), estoy de acuerdo con Cagüeñas en que el perdón en esas ocasiones en las que se le cree merecido también tiene lugar y razón de ser. Ese merecimiento no es garantía de que efectivamente la víctima pueda perdonar. El sostener, como lo hace Derrida, que el perdón sólo tiene sentido cuando se trata de perdonar lo imperdonable elimina la libertad de toda víctima de poder elegir entre otorgar o no el perdón. Además, la posibilidad de perdonar en circunstancias en las que el victimario “merece” ser perdonado es decisiva en la vida ordinaria, el verdadero perdón generoso de los errores menores o los “pecados veniales” permite que la vida siga su curso y que exista la esperanza de disminuir el dolor y el resentimiento.

Por su parte, Derrida se mantiene en la paradoja, reafirmando lo que ella significa. En este sentido que el objeto del perdón sea lo que resulta más difícil, inadmisibile.

Si uno no estuviera listo más que a perdonar lo que parece perdonable, lo que la iglesia llama «pecado venial», entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo que perdonar, sería lo que en el lenguaje religioso se llama pecado mortal, el peor, el crimen o el error imperdonable⁴⁴.

Es por esto que esta concepción resulta clave para entender lo que le ha sucedido a Simon Wiesenthal, lo que le sucede a los seres humanos cuando se enfrentan a injurias muy graves, pero sobre esto volveré más adelante.

⁴⁴ DERRIDA, Op. Cit., p. 22.

Además de abordar el concepto del perdón a partir de esa aporía, Derrida expone ciertas características que supone esa idea de perdón puro. Este último debe ser: no negociable, aneconómico, apolítico y no-estratégico⁴⁵. Características que se anuncian también en la propuesta de Cagüañas, pues, lo que hacen los dos autores es separar el perdón tanto de la reconciliación, como del arrepentimiento y/o la expiación. No se perdona porque haya algún objeto de transacción como el arrepentimiento, el castigo o la expiación, de hecho, como se ha mencionado con anterioridad, uno se puede imaginar casos en los que a pesar de que el victimario haya sido juzgado, condenado y haya cumplido su pena, haya mostrado arrepentimiento e incluso haya pedido perdón, la víctima sea incapaz de perdonar. El caso contrario es también concebible: alguien que perdona aun cuando su victimario no tenga ni un ápice de culpa, no quiera o no le interese ser perdonado y por supuesto que no quiera pagar de ninguna forma las consecuencias de sus acciones. Un tercer caso: lo tenemos a la mano en el panorama político de los últimos tiempos, en el cual, con el propósito de restablecer la paz, en busca de la reconciliación de los pueblos, los Estados, inician procesos de restauración y reconciliación, y utilizan el término perdón muchas veces dentro de sus discursos, pero de manera ligera y quizás más cercana a la disculpa, la condonación o la amnistía, que realmente al perdón puro. Por más buenas intenciones y justos intentos de establecer la armonía entre la gente, nada ni nadie obligará o asegurará que una víctima perdona a su victimario. Si se acepta la posibilidad de estos tres casos, el perdón, en el sentido estricto o puro, no puede ni debe ligarse con la reconciliación ni con el arrepentimiento. Poner al perdón en función de una transacción económica es quitarle su razón de ser. Ni la reconciliación ni el arrepentimiento son garantía del perdón. Si se trata de perdonar al culpable en tanto que culpable, no cabe aquí, según Derrida, exigirle que se arrepienta, que cambie, no interesa que haya expiado sus culpas que haya vivido un castigo, si se le ha de perdonar no hay nada que pedir a cambio, el perdón es todo un dar, sin medida, sin retribuciones, sin condiciones y sin razones.

De esta forma, el perdón para Derrida resulta algo loco, en el sentido de no tener razones. En el momento en que se empiezan a dar razones, deja de ser perdón en el sentido puro. El

⁴⁵ Ibid., p. 32.

perdón es así “una locura de lo imposible. Habría que seguir sin desfallecer la consecuencia de esta paradoja o de esta aporía”⁴⁶. Es esta concepción “hiperbólica” del perdón la que defiende Derrida, “sólo ella puede inspirar aquí, ahora, en la urgencia sin espera, la respuesta y las responsabilidades”, sólo ella quizá nos permita darle una respuesta a Wiesenthal y así a cada víctima de acciones imperdonables.

⁴⁶ Ibid., p. 29.

2. LA PREGUNTA DE WIESENTHAL: “¿QUÉ HABRÍA HECHO YO?”

Al finalizar el relato titulado “El Girasol”, Simon Wiesenthal pide a sus lectores ponerse imaginariamente en su lugar y preguntarse “¿Qué habría hecho yo?”⁴⁷. Esta pregunta hace referencia específicamente al perdón, a qué hubiese hecho ese lector si estuviera en el lugar de este judío cuando el soldado nazi agonizante le pidió perdón.

El punto más importante es, por supuesto, la cuestión del perdón. Perdonar es algo que sólo el tiempo puede conceder, pero también el perdón es un acto de voluntad y sólo la víctima tiene autoridad para tomar la decisión.

Tú, que acabas de leer este lamentable y trágico episodio de mi vida, puedes ponerte mentalmente en mi lugar y preguntarte a ti mismo: ¿Qué habría hecho yo en su lugar?⁴⁸

Esta es una pregunta muy difícil de responder, no sólo para mí, sino para quienes dieron sus respuestas a esta pregunta en los simposios que se han hecho sobre el relato de Wiesenthal. En mi caso, resulta imposible dejar de sentir que cualquier cosa que diga está injustificada, que cualquier decisión que tome ante el dilema de Wiesenthal es abusiva e ingenua, porque no hay manera de contemplar todo lo que supuso esa experiencia para él. Es realmente imposible ponerse en su lugar. Sin embargo, la pregunta ronda mis pensamientos constantemente, me inquieta, me importa. Hay algo en ese dilema que, intuyo, es decisivo en la reflexión moral.

La primera edición de *El Girasol* fue publicada en Francia en 1969. Las primeras respuestas se publicaron junto con el relato en la edición en inglés de 1976. A éstas se han agregado unas más recientes en las ediciones de 1997 y de 1998. Personas muy distintas, por su origen, creencias y momentos históricos han tratado de dar una respuesta a Wiesenthal. Hasta el día de

⁴⁷ WIESENTHAL, Op. Cit., p. 80.

⁴⁸ Ibid., p. 80.

hoy se han publicado las de 53 hombres y mujeres (44 y 9, respectivamente). Revisaré algunas de ellas a la luz de las reflexiones del capítulo 1 de este trabajo, sobre el significado del perdón.

Es relevante señalar algunas de las diferencias de las personas que han contestado a Wiesenthal, pues, esto hace que las respuestas, sus razones y argumentos sean variados. Ninguna de estas respuestas está sujeta a un único credo religioso, o a una única tradición e historia. Ante cada una de estas voces se confirma que el perdón es una cuestión que tiene que ver con los seres humanos, a quienes influyen sus creencias y sus intereses, de modo que ellos se manifiestan en los distintos énfasis que dan. También es constante en las respuestas el hecho de que cada una de estas personas se ha visto enfrentada a un dilema moral que trasciende los límites de la religión y del lugar de origen.

De las 53 respuestas, 19 son de judíos, rabinos y seguidores, algunos sobrevivientes de los campos de concentración nazis. Otros escaparon del nazismo en ese tiempo y otros son descendientes de sobrevivientes. 12 personas son católicas, entre ellas, sacerdotes, monjas, cardenales, teólogos [as], fieles y un arzobispo; 6 cristianos protestantes, incluyendo un ministro presbiteriano, uno metodista y otros practicantes; 2 budistas; 1 musulmán y 13 personas más, de las cuales no se sabe su orientación religiosa. Entre éstos últimos se encuentran: 2 periodistas británicos, 3 maestros estudiosos del Holocausto, 1 doctor dedicado a la bioética que huyó de su país de origen al iniciar el régimen nazi y un diplomático, todos con nacionalidad estadounidense; 3 sobrevivientes de campos de concentración o de trabajo de Camboya, Kovno y de la República Popular China; 2 pensadores, uno sobreviviente de los campos de concentración nazi, otro que se radicó en Francia y por último 1 nazi que admitió su responsabilidad en los juicios de Nuremberg y cumplió una condena de 20 años.

La cuestión del perdón y la última pregunta de Wiesenthal resultan tan difíciles, a veces tan irresolubles, que de estas 53 personas, 18 no responden en absoluto, hacen algunos comentarios y desvían la discusión, otros declaran abiertamente que no saben qué decir, pero ninguno de ellos responde lo que hubiera hecho; otros 12 parecen decir que no perdonarían aunque no lo hacen de manera explícita.

En cuanto a los que responden directamente, hay 10 personas que, de haber estado en el lugar de Wiesenthal, no hubieran perdonado al soldado nazi y 7 que sí lo hubieran perdonado. En esta cuenta quedan otras dos respuestas, la de quienes dicen que hubieran hecho exactamente lo mismo que Wiesenthal, es decir, guardar silencio y una última que, con cierta compasión e ironía, habla de las dos opciones como probables y que la decisión o la manera como hubiera actuado no tiene importancia.

La última respuesta es la de Jean Améry, quien aquí, parece ser, tuvo en consideración a Simon Wiesenthal y no juzgó ni condenó su manera de actuar ante el nazi moribundo. Sin embargo, la ya conocida postura de Améry, quien defiende su resentimiento como una obligación moral, se mantiene presente en esta respuesta. Afirma que el perdón habría que pensarlo desde dos puntos de vista, desde el psicológico y desde el político y la consideración que Améry hace a Wiesenthal, por supuesto, es una consideración de tipo psicológico. Desde ese punto de vista psicológico, para Améry, el perdón resulta una “cuestión de temperamento o de sentimientos”⁴⁹. Así, Améry se imagina que si Wiesenthal se hubiera encontrado en unas circunstancias distintas con el nazi, como si hubiera “podido ver sus ojos suplicantes”⁵⁰, quizá sí lo hubiese perdonado. Por otra parte, desde el punto de vista político, Améry es implacable al afirmar que “políticamente hablando, no quiero oír nada que tenga que ver con perdonar”⁵¹. Esto nos vuelve a poner en la necesidad de distinguir el ámbito donde realmente se pone en acción el perdón, donde tiene sentido, el ámbito más personal, no el político. El perdón no puede constituirse en norma si se espera que sea verdadero, no puede ser un medio si se espera que sea significativo, no puede ser un objeto de intercambio si se espera que sea completamente generoso y desinteresado y sobre todo, si se espera que se respete a la víctima.

⁴⁹ AMÉRY, Jean. Simposio. En : WIESENTHAL, Op. Cit., p. 87.

⁵⁰ Ibid., p. 87.

⁵¹ Ibid., p. 88.

Las observaciones de Améry, reafirman lo que ya se manifestaba en la pregunta de Wiesenthal: el perdón es un asunto personal, por eso es que la pregunta está dirigida a cada lector y a lo que él se enfrenta es a una postura, una decisión y una especulación de una acción personal. El asunto es qué hubiera hecho “yo” en su lugar, no lo que se debería hacer. Wiesenthal no está buscando un precepto universal ni una respuesta a lo que debería ser. Sabe muy bien, por su experiencia, que el perdón es un asunto individual, sólo quiere oír la voz de otros.

Para Wiesenthal no fueron suficientes sus creencias religiosas, ni tampoco lo fueron los comentarios de sus compañeros en el campo de concentración. Después de años, incluso décadas, el encuentro con el nazi, la solicitud de perdón y su silencio siguen siendo un dilema moral para él. Un dilema, porque ante un pedido de perdón, es uno y solamente uno quien decide qué hacer, qué decir. Perdonar no es fácil, no lo es ni siquiera cuando se trata de ofensas menores, mucho menos cuando lo que se pone a consideración son crímenes atroces, crímenes inolvidables e irreparables. El perdón es, como vimos, problemático, más aún en casos de crímenes terribles, para los cuales no hay razones suficientes para perdonar o para no hacerlo, los sentimientos involucrados son demasiado intensos y sólo un increíble e irracional acto de generosidad puede hacer que se perdone.

Adicionalmente, están las condiciones particulares de cada víctima y cada victimario, su relación, su pasado, sus anhelos, sus decisiones. Todo esto pesa en el momento del encuentro entre Wiesenthal y Karl.

Pero, ¿cuál es la situación de Wiesenthal?, ¿cuáles son sus reparos?, ¿qué comentarios hacen sus compañeros?, ¿qué otras luces le dan las 53 personas de quienes se ha publicado una respuesta, para pensar el perdón? Y finalmente, ¿cuáles son las razones para apoyar el silencio de Wiesenthal, o para abogar por negar el perdón o para abogar por concederlo?

Simon Wiesenthal fue un judío, que nació en Buczacz (hoy Lvov Oblast, Ucrania), en 1908. Su padre murió en la Primera Guerra Mundial. Después de esto, su madre se fue a Viena. En 1932, Wiesenthal se graduó como arquitecto en la Universidad Técnica de Praga y al poco

tiempo de haber empezado a trabajar, Polonia fue invadida por los Nazis, así que desde 1941 hasta 1945, fue prisionero en distintos guetos y campos de concentración. Durante la guerra, Wiesenthal perdió a 89 miembros de su familia, asesinados por los Nazis. Después de la guerra, se unió a la Comisión Americana de crímenes de guerra, que más adelante se transfirió a Linz. En 1946, fundó, junto con otros sobrevivientes, el Centro de Documentación Histórica Judía, en el que se dedicó a la identificación y localización de criminales nazis⁵².

En “El Girasol”, Wiesenthal narra algunos detalles de su vida en los campos de concentración, así como de su tiempo de estudiante. Fue justo en el mismo lugar donde estudió, donde se produjo el encuentro con el nazi moribundo. Durante el periodo de la narración, sus compañeros más cercanos en el campo de concentración eran Arthur y Josek, el primero un viejo amigo de Wiesenthal, al que describe como un hombre que vivía la vida con ironía y el segundo un negociante judío que debido a su fe y a su fortaleza espiritual, Wiesenthal le llamaba “rabino”, aun cuando no lo era.

La vida en el campo de concentración además de la constante presencia de la muerte, significaba para los judíos una serie de maltratos, torturas y peligros constantes, “se les ahorcaba, se les pisoteaba, les soltaban perros adiestrados, se les azotaba y se les humillaba de todas las maneras que uno pueda imaginar”⁵³. Durante este inhumano encierro, a veces, había grupos que trabajaban fuera del campo. El día en que Wiesenthal tuvo el encuentro con el nazi moribundo, fue en uno de esos trabajos en la ciudad. Lo llevaron junto con otros 49 hombres, todos escogidos al azar, al Hospital de la Reserva, ubicado en las instalaciones del antiguo Instituto Tecnológico donde había estudiado.

⁵² ORGANIZACIÓN SIMON WIESENTHAL. Biografía de Simon Wiesenthal (1908-2005). [en línea]. [Consultado 6 de marzo de 2009]. Disponible en <<http://wiesenthal-latinoamerica.org/archivo/biografia-de-simon-wiesenthal->>

⁵³ WIESENTHAL. Op. Cit., p. 20.

En el transcurso del relato, Wiesenthal no sólo narra lo que sucedió, sino que da sus impresiones, sus sentimientos e incluso parece recordar de manera extraordinaria sus pensamientos a medida que sucedía el encuentro con el soldado moribundo. Es con base en esas apreciaciones (pues son el testimonio con el que se cuenta), que las 53 personas que intentan responder a su pregunta dan razones para apoyar o condenar el otorgar el perdón en estos casos, o para manifestar su empatía con el silencio de Wiesenthal. A continuación se encuentran algunos pasajes de la narración y su relación con las razones aducidas por quienes responden a Wiesenthal.

2.1 LA PERPLEJIDAD

Ningún doctor puede atender a una persona que se haya caído por un
minarete si él mismo no ha sufrido la misma caída.

Fábula Oriental

El día del encuentro, una enfermera, que le preguntó a Wiesenthal si era judío, lo condujo después hacia el interior de un edificio, hacia un cuarto, sin darle ninguna explicación y le dijo que se quedara allí. En ese cuarto se encontraba Karl, un nazi moribundo, cuyo cuerpo estaba cubierto por vendajes casi por completo, y que le pidió que se acercara. A pesar de la extraña situación, Wiesenthal se acercó y se sentó en el borde de la cama del enfermo. Era tal el asombro que Wiesenthal dudaba de la realidad de este encuentro, tal como lo dice:

Mi perplejidad era intensa. No sabía si esa extraña escena era en realidad un sueño. Me encontraba con mi raído uniforme del campo de concentración en el despacho del antiguo decano del Instituto de Lemberg (ahora convertido en hospital militar), en la habitación de un enfermo que en realidad debía ser una cámara de la muerte⁵⁴.

Dada la singularidad del encuentro y dada la situación mundial del momento en que éste sucedía, algunas personas se quedan al margen de dar una respuesta a Wiesenthal. Esto se explicó porque se trató de una circunstancia tan excepcional, que difícilmente habría recibido

⁵⁴ Ibid., p. 31.

una respuesta ya fabricada. Todo lo sucedido fue horriblemente novedoso, extraño y abrumador, y ante esto, la conducta de Wiesenthal, difícilmente también, puede ser juzgada.

Sven Alkalaj, Moshe Bejski, Robert Coles, Eugene J. Fisher, Eva Fleischner, Yossi Klein Halevi, Lawrence Langer, Hubert G. Locke y André Stein, aluden a la singularidad de este encuentro. El primero de ellos, afirma que después de la Segunda Guerra Mundial y de los juicios de Nuremberg, se pensó que lo que le había sucedido a los judíos nunca más volvería a pasar y sin embargo, hechos comparables se han repetido en Europa y en otras partes del mundo (por ejemplo: Bosnia-Herzegovina, Indonesia, Ruanda, Camboya). Sin embargo, el hecho de que hubieran ocurrido, no los hace menos singulares. Por esto, Alkalaj sostiene que tanto la generación de bosnios que sobrevivió a las masacres y los crímenes como la generación que vivió durante el holocausto, son los únicos que tienen autoridad para dar una respuesta a la cuestión del perdón bajo esas circunstancias⁵⁵.

Por su parte, Robert Coles manifiesta su propia perplejidad y la imposibilidad de llevar a cabo el ejercicio de ponerse en el lugar de Wiesenthal. Según él:

la mayoría de los que hemos leído *Los límites del perdón* nos sentimos en la obligación de guardar un necesario y confuso silencio. [...] Para nosotros, en la actualidad, la pregunta nos desvela otro problema: no nos sugiere la vida que se describe en la historia, sino unas vidas que se apartan de las que nos narra y que por medio de esta historia las evocamos con un detalle y una fuerza desconcertantes [...] sólo podemos imaginarnos a nosotros mismos, en toda nuestra amplitud, en esta mesa, en este simposio que en realidad es un mero comentario a la terriblemente

⁵⁵ SVEN, Alkalaj. *El Simposio*. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 84.

Sin embargo, Herbert Marcuse, en su comentario, habla de la singularidad de ese momento desde otro punto de vista cuando recuerda a Viktor Frankl “el psiquiatra que sobrevivió a los campos de exterminio, ha reflexionado sobre la cuestión de la excepcionabilidad que se vivió en aquel momento. ¿Por qué los prisioneros, sabiendo que podrían morir ese mismo día, buscaban un consuelo y compartían el pan? Nunca halló una respuesta a su pregunta, pero observó que existe un tipo de libertad que nunca podrá desaparecer: la libertad de elegir nuestra propia actitud ante cualquier circunstancia”. MARCUSE, Herbert. *El Simposio*. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 152.

trágica y melancólica odisea del siglo veinte: nuestra opinión (como diría Shakespeare: «Palabras, palabras, palabras») sobre cómo deberían haber actuado los demás bajo unas circunstancias trágicamente familiares para ellos pero, he de confesarlo, absolutamente inconcebibles para nosotros⁵⁶.

Sin embargo, Wiesenthal hace todo lo posible para superar la singularidad, el principio de identidad según el cual nadie puede ponerse realmente en la situación de otro. Sus recursos para este ejercicio son la imaginación y las palabras. En este sentido, pide que cada quien conteste lo que hubiera hecho en su lugar y con ello hace de este dilema moral un problema para todos. Como afirma Martin E. Marty, en el Simposio, es precisamente la pregunta «¿Qué habría hecho yo?» la que nos hace responsables de dar una respuesta y sin embargo, eso resulta muy difícil (mas no imposible), porque nuestras circunstancias son muy distintas. Comparto la opinión de Marty cuando afirma que la pregunta tiene la intención de provocar un dilema moral en nuestra conciencia. La palabra que sobresalta, inquiera y acusa es «yo». Aquí no cabe imperativos categóricos ni principios universales. ¿Qué habría hecho yo? Ortega nos los recuerda: «Yo soy yo y mis circunstancias». Sin embargo, mis circunstancias son completamente distintas a las tuyas. Por tanto es difícil imaginar una respuesta a esta cuestión. [...] Pero la pregunta del autor me obsesiona por más que intento evadirla⁵⁷.

2.2 KARL

Tu soldado de las SS era un diablo, tal vez un pobre diablo.

Jean Améry

Varias de las personas que dicen que no perdonarían, así como algunos de quienes no contestan a la pregunta, exponen como razones para ello las condiciones en que se encontraba el soldado en el momento en que pidió perdón. Ponen en tela de juicio las palabras que uso Karl, tanto por su pertinencia como por su sinceridad, y cuestionan incluso la autoridad de este soldado para solicitar el perdón.

⁵⁶ COLES, Robert. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 101 – 102.

⁵⁷ MARTY, Martin E. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 151.

Si bien es cierto, el soldado comenzó diciendo que no le quedaba mucho tiempo de vida, y que si no hablaba de lo que estaba en su conciencia no podría morir en paz. Como se lo manifestó a Wiesenthal, era conciente de que se acercaba su hora de morir y sabía que no había nada que hacer al respecto, pero, le dijo a Wiesenthal que “antes de eso quiero hablar de un suceso que me tortura continuamente. De otro modo, no podré morir en paz”⁵⁸. Estas palabras, como lo señalan algunos, hacen que el arrepentimiento parezca sólo una consecuencia de la conciencia de la inminencia de la muerte en Karl. También es cierto que solo contamos con la información que se encuentra en el relato de Wiesenthal, contamos con su memoria y con sus sentimientos y percepciones, pero en este panorama queda la sensación de que hizo falta algo más de información sobre el soldado y sus pensamientos, sus propios sentimientos⁵⁹.

Aún así, hay varias afirmaciones contundentes sobre aspectos de la actitud de Karl que hacen que varios autores se inclinen por estar a favor de no perdonarle. Para Moshe Bejski, por ejemplo, es únicamente la conciencia de la muerte inmediata y cierta lo que indujo a pensar a Karl que había cometido crímenes contra la humanidad y contra Dios. Está seguro de que si Karl no hubiera sido herido, habría continuado cometiendo crímenes y lo habría justificado, como lo hacían sus compañeros, “aduciendo que sólo obedecían órdenes”⁶⁰.

Sin embargo, en el relato de Wiesenthal, parece que hubiera sido el proceso contrario. Es decir, por un sobresalto de la conciencia es que Karl resulta mortalmente herido. Su cargo de conciencia no apareció estando moribundo, según le cuenta a Wiesenthal, sino mucho antes, justo después de participar en una masacre de judíos. Adicionalmente, la especulación de Bejski

⁵⁸ WIESENTHAL. Op. Cit., p. 32.

⁵⁹ Lawrence L. Langer hace un comentario al respecto: “Todo lo que tenemos son los recuerdos que nos narra Wiesenthal, una voz reproducida, no un testimonio auténtico. Los largos monólogos del soldado no pueden ser literales, sino que son aproximados. Por eso, el misterio de sus sentimientos internos sigue envuelto en los vendajes que le cubrían el cuerpo. Wiesenthal no dialoga con él, algo que hubiera revelado muchas cosas. Él se limitó a escuchar”. LANGER, Lawrence L. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., 136 – 137.

⁶⁰ BEJSKI, Moshe, El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p.91.

es sólo eso, una especulación y no hay manera de saber, ni tiene mucho sentido pensar en ello, si ésta hubiera sido la actitud del soldado si no hubiese sido herido. El asunto, tal y como se nos presenta es: un soldado moribundo, que confiesa parte de los crímenes en los que participó, solicita el perdón a un judío, ¿qué habría hecho yo en el lugar del judío?

Otro motivo de crítica fuerte a la actitud de Karl es que pidió a su enfermera que le llevara un prisionero judío cualquiera, Wiesenthal recuerda cómo el mismo Karl le cuenta esto:

Oí decir a una de las hermanas que en el patio estaba trabajando un grupo de prisioneros judíos. Previamente, me trajo una carta de mi madre... Me la leyó y luego se marchó. Llevo aquí tres meses. Luego tomé la decisión. Después de pensar durante mucho tiempo...

Cuando la hermana regresó le pedí que me ayudara. Quería que me trajera a un prisionero, pero le advertí que tuviera cuidado, que nadie debería verla. [...] Pero poco tiempo después regresó, se inclinó sobre la cama y me susurró que afuera había un judío⁶¹.

Como crítica a esta petición genérica de Karl, Primo Levi dice lo siguiente:

El hecho de «llevarle un judío» me parece infantil e insolente a la vez. Me parece infantil porque se parece mucho a los niños indefensos que suplican ayuda: es muy posible que, influido por la propaganda, pensara que los «judíos» son seres anormales (mitad diablos, mitad hechiceros, capaces en cualquier caso de realizar hechos sobrenaturales). [...] Y me parece insolente porque, una vez más, el nazi utiliza a los judíos como herramientas, sin darse cuenta del peligro y de la conmoción que podría haber supuesto su petición para el prisionero: su comportamiento, analizado en profundidad, está teñido de egoísmo, ya que se detecta en él un intento de descargar en los demás su propia angustia⁶².

La petición impersonal de Karl resulta inquietante y confusa, definitivamente parece una falta de respeto y una continuación de la lógica nazista de usar a los judíos, de no tratarlos como

⁶¹ WIESENTHAL. Op. Cit., p. 32 – 33.

⁶² LEVI, Primo. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 140. Otros comentarios al respecto, están contenidos en las respuestas de: Roger Kamenetz, Harold S. Kushner, Alan L. Berger y Eva Fleischner.

personas, tanto así que el mismo Wiesenthal durante el encuentro se preguntaba “por qué un judío tenía que escuchar la confesión de un soldado nazi”⁶³.

Pero, tampoco tenemos más información para juzgarlo o entender por qué llamó a un judío y no, por ejemplo, a un sacerdote para confesarse. Es también probable que no hubiese sido un acto de mala voluntad. Esto lo tiene en cuenta Wiesenthal más adelante, mientras cuenta la historia a sus compañeros del campo de concentración y les dice justamente que ese hombre moribundo lo veía como un representante, como un símbolo de todos los demás judíos con los que ya no podía hablar ni contactar⁶⁴. Y ante la respuesta de sus compañeros del campo, quienes también defendían que Wiesenthal no tenía por qué haber perdonado al soldado, Wiesenthal se queda inquieto y piensa:

la actitud del soldado de las SS hacia mí no había sido la de un superhombre arrogante. Probablemente yo no me había sabido explicar: un subhumano condenado a muerte estaba en el lecho de muerte de un soldado de las SS condenado a muerte... Quizá no supe expresar con la misma claridad que él la atmósfera del lugar y la desesperación que le provocaba su crimen⁶⁵.

O como expresa, de manera más positiva, Christopher Hollis, dando un significado de evidencia de lo genuino del arrepentimiento del soldado a su petición, al decir que: “Tampoco resulta fácil ver, tal y como confesó el autor, las razones que llevaron al soldado a entrevistarse y a confesarse con un judío, salvo que estuviera sinceramente avergonzado de sus actos”⁶⁶.

Estas últimas reflexiones, hacen sospechar de esa primera y rotunda interpretación de Levi sobre el pedido de Karl. Hubo algo en el encuentro, una percepción de Wiesenthal (que él

⁶³ WIESENTHAL. Op. Cit., p. 37.

⁶⁴ Ibid., p. 59.

⁶⁵ Ibid., p. 59, 60.

⁶⁶ HOLLIS, Christopher. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 130.

mismo cree que no la ha logrado transmitir) que lo hace inclinarse a pensar que el pedido del soldado moribundo no era malintencionado, ni tampoco indiferente. Y aunque no obtendremos una respuesta definitiva, pues es imposible saber lo que estaba en la mente y el corazón de esa persona moribunda, esto nos lleva a uno de los puntos de discusión más frecuentes en las críticas al perdón: ¿quién está autorizado o a quién le corresponde perdonar?

2.3 ¿QUIEN ESTÁ AUTORIZADO PARA PERDONAR?

Desde el primer capítulo hice referencia al perdón como un asunto entre la víctima y el victimario, y de hecho es importante para esta reflexión verlo desde el punto de vista de estos dos agentes. Sólo a partir de este punto de vista uno se puede aproximar al problema moral que representa el perdón para dos personas, en su fuero interno. Sin embargo, ante este relato de Wiesenthal y ante la horrorosa pero constante presencia de crímenes atroces que dejan sin oportunidad a las víctimas, ¿cómo seguir pensando el perdón como una posibilidad?

Varios de los comentarios exponen explícitamente que Wiesenthal no podía perdonar pues no era quien había sufrido directamente el daño hecho por el soldado, luego no tenía ni el derecho ni la autoridad para hacerlo. Si Wiesenthal aceptara este argumento no tendría lugar a ninguna duda respecto a su silencio ante el moribundo. Txvetan Todorov lo expresa claramente:

Por analogía, la extensión del individuo al grupo me parece ilegítima: no se puede perdonar por poderes, de igual modo que no se puede ser una víctima por asociación o defender la existencia de una culpa colectiva. Por tanto el asesinato, por definición, no puede perdonarse: la parte ofendida ya no se encuentra entre nosotros para poder hacerlo⁶⁷.

⁶⁷ TODOROV, Tzvetan. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 187. Más comentarios sobre este tema, en las respuestas de: Smail Balic, Moshe Bejski, Alan L. Berger, Eva Fleischner, Mark Goulden, Abraham Joshua Heschel, el Cardenal Franz König, Harold Kushner, Deborah E. Lipstadt, Franklin H. Littell, Erich H. Loewy, Dennis Prager, Terence Prittie, Nechama Tec y Joseph Telushkin.

Tanto Josek como Arthur, los dos compañeros cercanos de Wiesenthal en el campo de concentración, también le recalcaron en su momento que no tenía derecho a perdonar en nombre de las víctimas de Karl. Aunque cuando Josek le dice a Wiesenthal “nunca te dieron su autorización”⁶⁸, deja abierta una posibilidad al perdón incluso si la víctima no puede otorgarlo. Bajo esta perspectiva, el perdón se concede bajo la condición de que haya una autorización y, en esa medida, podría pensarse en perdonar en nombre de otros. Pero, si no hay esa autorización, como Josek afirma “habría sido un terrible pecado haber tenido que cargar sobre tu conciencia con los sufrimientos de los demás”⁶⁹.

Además, Wiesenthal no se conformó con esta idea. De hecho, él siguió pensando en este encuentro hasta el final de sus días. Para él, el asunto del perdón no estaba resuelto. La afirmación de que sólo la víctima puede perdonar, no fue suficiente para él, ¿por qué sólo la víctima puede perdonar?, o, como pregunta Bolek, un seminarista polaco, a Wiesenthal, años después cuando éste último le comparte su historia: “¿a quién podía haber acudido el soldado?”⁷⁰ ¿A quién?, ¿es acaso el asesinato un crimen cometido solamente contra la víctima que muere?, ¿qué sucede con la injuria causada a sus familiares o personas cercanas y su sufrimiento?, ¿acaso no los unía su fe a Wiesenthal y las víctimas de la masacre en la que Karl participa?

Esto me lleva a pensar en una frase del obispo Butler, del sermón en el que hace la distinción entre indignación y resentimiento. Afirma que se ha visto que la indignación es un sentimiento moderado, distinto al resentimiento que se siente cuando se ha sido víctima de una injuria directamente o a alguien que uno considere como a sí mismo: “It has likewise been observed, that this natural indignation is generally moderate and low enough in mankind, in each particular man, when the injury which excites it doth not affect himself, or one whom he

⁶⁸ WIESENTHAL. Op. Cit., p. 58.

⁶⁹ Ibid., p. 58.

⁷⁰ Ibid., p. 69.

considers as himself⁷¹. De esta manera, habría una relación y una cercanía entre las personas que hace que, a pesar de no ser la víctima directa, haya una forma de resentimiento, como si se fuera tal. Si esto es así, habría lugar para pensar en perdonar sin ser, de hecho, la víctima directa y sin haber sido previamente autorizado por la víctima. Strawson también menciona algo que indica que existe esa posibilidad, en su texto “Libertad y Resentimiento”. Cuando hace referencia a la indignación como el sentimiento análogo al resentimiento que es experimentado por un tercero, dice:

Lo que tenemos aquí, como si dijésemos, es resentimiento en nombre de otro, uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás, lo que le otorga la cualificación de «moral»⁷².

Si el propio interés y la propia dignidad están implicados, aun cuando no se es la víctima directa, podríamos hablar de una forma de resentimiento y al hablar de ello sería posible también hablar de perdonar en el lugar de los ausentes.

También hay entre las respuestas de las personas llamadas a contestarle a Wiesenthal algunas que se acercan más a esta manera de ver la situación, como Christopher Hollis. Según él había una relación entre Wiesenthal y las víctimas que posibilita pensar en el perdón,

como este acto no era meramente un suceso personal entre un oficial de las SS y un niño judío, sino que era un incidente dentro de una campaña general de genocidio, el autor era tan víctima (o estaba a punto de serlo) de esa campaña como lo era el niño y, como tal, tenía derecho a perdonarlo. Su perdón no podía ser casual, dada la naturaleza de los hechos, ni una palabra

⁷¹ BUTLER, Op. Cit., p. 102.

⁷² STRAWSON, Op. Cit., p.53. (La cursiva es mía.)

vacía de alguien que perdonaba sin que le importara quién era el autor de un lejano crimen del que era indiferente⁷³.

Por su parte, Edward H. Flannery da una respuesta más radical a quienes aluden a la no autoridad de Wiesenthal para perdonar. Especialmente, responde a quienes afirman que Karl pedía perdón por la muerte de todos los judíos⁷⁴. Flannery asegura que la cuestión del derecho a perdonar es irrelevante en este caso. Porque el soldado no le pedía a Wiesenthal que se pronunciara en nombre de todos los judíos, ni por todo el daño que se les había hecho. Según Flannery, Karl únicamente pedía perdón por lo que él había hecho. A este respecto Flannery sostiene que:

La relación fue entre personas y el derecho a hablar en nombre de todos los judíos es un concepto público y jurídico, algo que no es aplicable a esta situación. Se puede ir más allá y preguntar: ¿si Karl ampliara el alcance del perdón a proporciones de colectividad y muriera feliz con esa ilusión, dónde estaría el daño?⁷⁵

2.4 CÓMO LLEGÓ KARL A SER UN SS

Otra de las fuertes críticas a Karl, por la cual algunos dicen que no se merecía el perdón, son las decisiones voluntarias que tomó para convertirse en un soldado de las SS. Wiesenthal recuerda esa parte de la narración de Karl así:

⁷³ HOLLIS, Op. Cit., p. 130.

⁷⁴ Responde, por ejemplo, a Mark Goulden quien dice: “... podemos suscribir las palabras del poeta Dryden: «El perdón sólo está en manos del ofendido». Pero, por desgracia, aquí los ofendidos (seis millones de mártires muertos) no pueden disfrutar de su prerrogativa o ni siquiera pueden expresar opinión alguna.” GOULDEN, Mark. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 119; Abraham Joshua Heschel hace una observación similar: “Nadie puede perdonar los crímenes que han cometido contra otras personas. Por tanto, resulta ridículo pensar que cualquier persona que esté viva puede perdonar a alguien que sufre por el asesinato de seis millones de personas.” HESCHEL, Abraham Joshua. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 128.

⁷⁵ FLANNERY, Edward H. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 108.

- Yo no nací siendo un asesino... – jadeó.

Respiró profundamente y luego guardó silencio.

- Nací en Stuttgart y tengo veintiún años. [...]

- Mi padre, que trabajaba como director de una empresa, era un socialdemócrata convencido. Después de 1933 tuvo algunos problemas, pero eso le ocurrió a mucha gente. Mi madre me educó en la religión católica y de hecho, durante un tiempo ayudé en la iglesia, siendo uno de los favoritos de nuestro párroco, quien esperaba que algún día estudiara teología. Pero los acontecimientos dieron un vuelco radical. Me afilié a las Juventudes Hitlerianas y ahí, por supuesto, dejé de tener contacto con la iglesia. Mi madre se disgustó mucho, pero al final dejó de reprochármelo. Yo era el único hijo que tenía. Mi padre nunca comentó una palabra de todo aquello...

»Él tenía miedo de que yo pudiera contar en las Juventudes Hitlerianas todo lo que escuchaba en casa... Nuestro líder nos obligaba a defender la causa en todas partes... incluso en casa... Nos decía que si alguien la criticaba se lo contáramos. Muchos así lo hicieron, pero yo no. A pesar de todo, mis padres tenían miedo y dejaban de hablar cuando estaba cerca. Su desconfianza me molestaba pero, por desgracia, en aquellos días no había lugar a la reflexión.[...]

»Cuando estalló la guerra yo me alisté voluntario en las SS, por supuesto. No era ni mucho menos el único de nuestra pandilla que lo hizo. Casi la mitad de ellos se enrolaron voluntariamente en el ejército, sin pensar, como si se apuntaran a un baile o a una excursión. Mi madre lloró amargamente cuando partí. Mientras cerraba la puerta tras de mí, escuché cómo mi padre decía: “Nos apartan de nuestro hijo. Esto no puede traer nada bueno”.

»Sus palabras me indignaron. Deseaba regresar y discutir con él. Quería decirle que su problema era que no entendía los nuevos tiempos. Pero lo dejé estar, para no empeorar mi partida con una escena desagradable.

»Aquellas palabras fueron las últimas que escuché pronunciar a mi padre... A veces añadía unas cuantas líneas a las cartas que mi madre me escribía, aunque casi siempre ella solía excusarlo diciéndome que mi padre aún no había vuelto del trabajo y que tenía prisa por echar la carta al correo. »⁷⁶

⁷⁶ WIESENTHAL. Op. Cit., p. 34 – 36.

En cierta forma, unos de los autores, interpretan en sentido negativo la historia de Karl y la manera como llegó a ser un soldado de las SS. Acentúan su carácter de culpable y ese peso hace que se inclinen a decir que Wiesenthal no debía perdonarlo. Entre las razones manifestadas, se encuentran estas tres: 1) No hubo una presión explícita que lo hiciera hacer cosas contra su voluntad, no lo amenazaron a él o a su familia para que se inscribiera en las Juventudes Hitlerianas, tampoco posteriormente cuando voluntariamente se alistó a las SS. 2) Adicionalmente, acusan a Karl por haber ido en contra del deseo de sus padres, especialmente el de su padre quien estaba claramente en desacuerdo con sus decisiones. 3) Por último, se apela a que otras personas en situaciones similares a Karl, cuando descubrieron los planes para exterminar a los judíos tomaron distancia y pusieron en riesgo su vida, pero no continuaron obedeciendo las ordenes de los nazis. Joshua Rubenstein lo dice con las siguientes palabras, dando ejemplos contundentes que incluyen los tres argumentos:

Este nazi en particular creció en un hogar católico [...] La elección que tomó este joven nazi traiciona sus auténticos compromisos. Nadie le obligó a afiliarse a las Juventudes Hitlerianas. De hecho, lo hizo por encima de la voluntad de sus padres. Y nadie le forzó a alistarse a las SS. Otros alemanes, con antecedentes similares y bajo la misma presión social, se unieron a la Rosa Blanca, un grupo antinazi clandestino, o se negaron a cumplir el servicio militar. Todos fueron ejecutados. Tenemos el extraordinario ejemplo de Heinz, el hermano menor de Reinhard Heydrich, quien fuera un nazi entusiasta. Una vez que comprendió el auténtico significado de la Solución Final (que el propio Reinhard Heydrich ayudó a diseñar), falsificó un centenar de pasaportes para ayudar a escapar del Reich a los judíos alemanes antes de suicidarse en 1944 por temor a que la Gestapo descubriera sus actividades. Finalmente, tenemos constancia de un oficial de las SS llamado Kurt Gerstein que usó su acceso a la información para tratar de alertar al mundo de los planes de Hitler para exterminar a los judíos. Estos alemanes sintieron un profundo remordimiento por los crímenes que habían cometido y corrieron verdadero riesgo en nombre de los perseguidos⁷⁷.

Evidentemente, Karl tomó voluntariamente las decisiones que lo condujeron a ser un soldado de las SS. Se comportó contra el deseo de sus padres y contra lo que ellos le habían inculcado de pequeño. Y es, en primer lugar, el hecho de haber sido conciente de sus actos, de haber

⁷⁷ RUBENSTEIN, Joshua. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p.171-172. Para otros comentarios sobre este tema ver también las intervenciones de: André Stein y Arthur Hertzberg.

decidido voluntariamente, lo que lo hace culpable y responsable. Es, justamente por esto, por lo que se arrepiente. Si hubiera actuado contra su voluntad podríamos presentar innumerables excusas para justificarlo, pero no fue así. En segundo lugar, el hecho de no haber seguido las inclinaciones paternas no lo hace ni mejor ni peor que cualquier otro que haya tomado una decisión distinta en su vida que lo que su padre esperaba o quería para él. Considero que no tiene peso decir que desobedeció, pues, el ser desobediente o el ignorar el deseo de padre no lo hace más culpable, aunque sí puede aumentar su sentimiento de culpa por no haber escuchado, lo cual, quizá, habría evitado que cometiera los crímenes que cometió.

Sobre la tercera razón, que Rubenstein hace explícita con el ejemplo de la vida de Heinz Heydrich y de los otros alemanes que se unieron a la Rosa Blanca, así como de su afirmación de que los soldados nazis podían negarse a matar sin asumir consecuencias nefastas, es decir, que no eran castigados por negarse a matar gente inocente. Quisiera aludir a otro recuerdo de Wiesenthal sobre lo que podía suceder a quienes manifestaban su rechazo a las acciones nazis. Fuera de los campos de concentración, en la ciudad, ahorcaron a tres judíos públicamente, los dejaron allí, colgados de sus horcas y “un ocurrente muchacho”, como le llama Wiesentahl, tuvo la feliz idea de pegar sobre cada cuerpo un pedazo de papel que decía: «Carne kosher»⁷⁸. En general, los espectadores se reían ante la broma, y, como suele suceder, cada vez se sumaba más gente ante dicho espectáculo. Pero, “una mujer que protestó por aquella vil obscenidad recibió una paliza”⁷⁹. Por una protesta, esa mujer recibió una paliza, por sus acciones las personas de dos de los ejemplos citados por el mismo Rubenstein perdieron su vida, el primero cometió suicidio, por temor a las represalias de la Gestapo; los segundos fueron ejecutados por ser una organización antinazi. Para empezar, no se sabe con certeza cómo eran tratados los soldados si se negaban a matar en todas partes, si bien es cierto que en algunos

⁷⁸ Kosher (del hebreo kasher «justo», «apropiado»): Término hebreo que se emplea para denominar lo que es «apropiado según la Ley Judía». Se aplica especialmente a los alimentos que se permiten tomar a los judíos. Según la Biblia, sólo se considera kosher a los animales que tengan las patas hendidas y sean rumiantes. (Véase: Deuteronomio 14:3-21) (Nota del traductor). Nota al pie No. 3. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 52.

⁷⁹ WIESENTHAL. Op. Cit., p. 52.

casos hubo quienes se negaron y no recibieron ningún castigo. Tampoco era tan libre y sin presiones el ambiente en la sociedad, la muerte no sólo rondaba a los judíos, sino que, progresivamente, empezó a hacerse manifiesta en quienes no apoyaban el régimen.

Deja mucho que pensar que un hombre se suicide, como el caso de Heinz, antes que enfrentarse abiertamente al régimen, como para afirmar que una vez dentro de la maquinaria era tan sencillo negarse a cumplir las órdenes. Y sin embargo, Karl no se excusa en esto. Él cuenta a Wiesenthal su historia, pero no se disculpa con estos ni con ningún otro argumento. Esta no es la defensa de Karl, no pretende con ello justificar sus acciones. El asunto es que, efectivamente, Karl voluntariamente tomó una serie de decisiones en su vida, que lo llevaron a hacer parte de la maquinaria Nazi. Se apartó, como señalan varios, de la orientación y la educación que le dieron sus padres. Sus decisiones lo condujeron a hacer mucho daño, a causar mucho dolor y sólo ante una situación tan terrible como la masacre en la que participó, reconoció el mal que estaba haciendo. Es culpable, lo sabe, no lo niega, lo acepta y lo confiesa y es en esa calidad de irremediabilmente culpable que pide perdón, no pide que lo disculpen, no pide que le condonen una pena. Pide que lo perdonen. No hay como justificar sus acciones, sólo puede reconocerlas y pedir perdón.

2.5 LA CONFESIÓN, ¿MUESTRA DE UN SINCERO ARREPENTIMIENTO?

Es precisamente el que no se le pueda excusar, sino que se le encuentre plenamente responsable, lo que hace, en cierto sentido, tan difícil pensar el perdonar a Karl, pero no imposible, si se piensa en el concepto de perdón explicado por Derrida. De todas maneras, aún cuando se considerase la posibilidad de perdonar, para algunos autores, el caso queda desestimado pues apelan a que el arrepentimiento de Karl no fue sincero o a que fue sólo motivado por la cercanía de la muerte o a que por sus condiciones era imposible que cumpliera con un proceso de arrepentimiento, expiación y reparación que consideran indispensables para perdonar. Es decir, para ellos, de una u otra forma, el contexto en el que Karl solicita el perdón no cumple con unas condiciones que creen necesarias para que un victimario sea perdonado; no cumple con la condición que tanto cristianos como católicos y judíos parecen considerar

indispensable para pensar en el perdón: no cumple con la condición del arrepentimiento sincero.

Antes de ver sus razones para decir esto, es pertinente retomar la confesión de Karl, narrada por Wiesenthal, pues sus palabras son el único instrumento que tenemos para juzgar la situación. Así que esto es lo que Karl le dice a Wiesenthal que sucedió:

»Nos bajamos en una gran plaza y miramos a nuestro alrededor. En el otro lado de ella había un grupo de prisioneros custodiado por unos cuantos guardias. Me imaginé que eran civiles a los que había que llevar fuera de la ciudad, donde todavía continuaba la batalla. Y entonces, el rumor se propagó por nuestro grupo como la pólvora: »Son judíos... ». [...]

-Nos dieron una orden –continuó-, y marchamos hacia donde se encontraban los judíos. Allí había ciento cincuenta o quizá doscientos, entre los que se incluían muchos niños que nos miraban con ojos suplicantes. Unos cuantos lloraban en silencio. Había niños a los que sus madres cogían en brazos, pero entre ellos apenas se encontraba ningún joven. La mayoría eran mujeres y ancianos.

A medida que nos acercamos a ellos, pude ver la expresión de sus ojos: miedo, miedo indescriptible... al parecer sabían lo que les esperaba...

»Llegó un camión con bidones de gasolina que descargamos y los introducimos en el edificio. Ordenaron a los judíos más fuertes que llevaran los bidones a los pisos superiores. Obedecieron con indiferencia, sin el menor asomo de voluntad, como si fueran autómatas.

»Después empezamos a conducir a los judíos hacia el interior de la casa. Un sargento que llevaba un látigo ayudaba a aquéllos que no caminaban con rapidez. Hubo una lluvia de maldiciones y patadas. La casa no era muy grande, sólo tenía tres pisos. Nunca creí que fuera posible que todos pudieran entrar. Pasados unos minutos, ya no quedaba ningún judío en la calle. [...]

Entonces apareció otro camión con más judíos y también los condujeron al interior de la casa con los demás. Después cerraron la puerta y apostaron una metralleta al otro lado de ella. [...]

Cuando nos dijeron que todo estaba preparado retrocedimos unos metros, recibimos la orden de retirar las anillas de seguridad de nuestras granadas de mano y

las arrojamos por las ventanas hacia el interior de la casa. Se escuchó una detonación tras otra... ¡Dios mío!

Guardó silencio y se incorporó un poco en la cama. Todo su cuerpo temblaba. Sin embargo, después continuó:

- Oímos gritos y vimos cómo las llamas ascendían piso a piso... Teníamos preparados los rifles para disparar a todo aquél que intentara escapar de ese infierno...

»Los gritos que provenían del interior de la casa eran horribles. Un humo denso que nos sofocaba invadió el ambiente...

Su mano estaba húmeda. Estaba tan afectado por su relato que comenzó a sudar y eso hizo que aflojara mi mano. Pero en seguida la volvió a asir y la sujetó con fuerza. [...]

- ...Por la ventana del segundo piso vi a un hombre que llevaba a un niño en brazos. Sus ropas estaban ardiendo. A su lado había una mujer, sin duda la madre del niño. Con la mano que tenía libre tapó al niño los ojos... y después saltaron por la ventana. Segundos más tarde la madre les siguió. Por otras ventanas cayeron cuerpos ardiendo... Nosotros disparamos... ¡Dios mío!

Puso su mano sobre sus ojos vendados como si quisiera borrar la escena de su mente.

- No sé cuántos intentaron saltar por la ventana, pero había una familia que nunca olvidaré, especialmente al niño. Tenían el pelo negro y los ojos oscuros...

Volvió a guardar silencio, completamente agotado. [...]

-Sí, ahora los veo justo delante de mí... –murmuró.

¿De qué me hablaba? ¿Cómo podría verlos? Su cabeza y sus ojos estaban cubiertos por los vendajes.

-Veo al niño y a su padre y a su madre –prosiguió. Gimió y su respiración se entrecortó.

-Quizá ya estaban muertos cuando se golpearon contra el asfalto. Aquello era horrible. Los gritos se mezclaron con una salva de disparos que probablemente intentaban apagar los quejidos. Nunca lo olvidaré. Su recuerdo me persigue continuamente. He tenido mucho tiempo para pensar, aunque quizá no el suficiente... [...]

-Poco después proseguimos la marcha. Durante el camino nos dijeron que la masacre de los judíos era en venganza por las bombas rusas que nos habían costado unos treinta hombres. A cambio, habíamos matado a trescientos judíos. Nadie preguntó qué tenían que ver los judíos con las bombas rusas⁸⁰.

Luego, Karl le cuenta a Wiesenthal cómo llegó al hospital, pasado bastante tiempo después de la masacre:

En las siguientes semanas avanzamos hacia Crimea. Corría el rumor de que allí había una lucha encarnizada, de que los rusos estaban bien pertrechados. [...]

Nos acercamos a Tanganrog. Estaba tomado por los rusos. Nos encaramamos entre las colinas, apenas a cien metros de ellos. El fuego de artillería era incesante. Nos refugiábamos en las trincheras e intentamos superar el miedo bebiendo de unos frascos de brandy que pasábamos de mano en mano. Esperamos a que nos dieran la orden de atacar. Cuando ésta llegó, saltamos de nuestras trincheras y cargamos. Pero, de pronto, me paré como si me hubiera quedado inmobilizado. Algo me agarrotaba. Mis manos, que sujetaban el rifle con la bayoneta calada, comenzaron a temblar.

»En ese momento vi a la familia envuelta en llamas, al padre con el niño y tras él, a la madre: venían a mi encuentro. “No, no puedo volver a dispararles”. Aquel pensamiento recorrió mi mente... Y entonces un obús explotó a mi lado. Perdí el conocimiento⁸¹.

Después de su confesión, finalmente, Karl trata de pedir a Wiesenthal que le perdone:

-Créeme, estaría depuesto a sufrir dolores aún más terribles y penosos si de ese modo pudiera devolver la vida a los muertos de Dnepropetrovsk. Muchos jóvenes

⁸⁰ Ibid., p. 40 – 46.

⁸¹ Ibid., p. 48 – 49.

alemanes mueren a diario en los campos de batalla. Lucharon contra un enemigo armado y cayeron en el combate, pero yo... yo estoy postrado aquí, con mi culpa. En las últimas horas de mi vida tú te encuentras a mi lado. No sé quién eres, sólo sé que eres judío y para mí eso es suficiente. [...]

-Quiero morir en paz, y por eso necesito...

Observé que las palabras no podían salir de sus labios. Pero no estaba dispuesto a ayudarlo. Me mantuve en silencio.

-Sé que lo que te he contado es terrible. En las largas noches, mientras espero que venga la muerte, he deseado una y otra vez hablar de ello con un judío y rogarle que me perdone. Aunque no sabía si quedaban judíos vivos...

»Sé que estoy pidiendo demasiado, pero sin tu respuesta no puedo morir en paz⁸².

En el relato se evidencia que para Wiesenthal la narración de Karl es muestra de un arrepentimiento sincero. Cuando les cuenta a sus compañeros del campo de concentración lo que le ha sucedido, afirma explícitamente: “mostró un profundo y sincero arrepentimiento, en ningún momento trató de excusarse por lo que había hecho. Vi que estaba realmente atormentado... [...] y además, mostró su arrepentimiento por voluntad propia”⁸³. Incluso después de dos años, al volver a narrar el suceso, durante un encuentro con otro compañero en los campos, Wiesenthal sostiene que está convencido del sincero arrepentimiento del nazi moribundo⁸⁴. En las palabras de Karl y las apreciaciones de Wiesenthal sobre esas palabras, es innegable que el soldado manifiesta arrepentimiento, remordimiento y un fuerte cargo de conciencia. Sin embargo, algunos autores del simposio, como se mencionó anteriormente, ven

⁸² Ibid., p. 50.

⁸³ Ibid., p. 58-59.

⁸⁴ Ibid., p. 70.

esa manifestación insuficiente para creer que el arrepentimiento fuera sincero y por tanto no creen que ese arrepentimiento se merezca ser tenido en consideración⁸⁵.

Lo que muchos ponen en duda es si esa expresión de arrepentimiento es honesta, si se puede creer a Karl que realmente siente remordimiento, si es un sentimiento auténtico, si quisiera nunca haber estado allí, ni haber hecho lo que hizo. El hecho de que se arrepienta estando tan cerca de morir parece quitarle fuerza al carácter genuino de su arrepentimiento. En este sentido, pregunta Lawrence L. Langer: “por qué tuvo que esperar hasta su agonía para pensar que había llegado la hora de arrepentirse y pedir perdón”⁸⁶. Otros autores expresan lo mismo, especulando sobre lo que Karl hubiese hecho si hubiera sobrevivido o si no lo hubieran herido nunca y consideran que difícilmente habría tenido remordimientos.

Por otro lado, otros de estos autores afirman que no basta con la expresión del arrepentimiento, el sentimiento de remordimiento y su expresión, no son suficientes para considerar el perdón⁸⁷. El concepto mismo de arrepentimiento implica otras cosas, por ejemplo, André Stein dice que el auténtico arrepentimiento “debe incluir empatía hacia la víctima y hacia todos los demás que comparten su vulnerabilidad”⁸⁸. Estas posturas suelen venir de la comprensión del arrepentimiento de la tradición judía. Desde esta perspectiva, el arrepentimiento, *Teshuva*, comprende todo un proceso. El término arrepentimiento proviene de la palabra hebrea que significa “regreso”. Por esto, *Teshuva*, realizado de manera apropiada,

⁸⁵ Sobre la consideración del arrepentimiento en las respuestas a Wiesenthal (como aspecto para rescatar de la Actitud de Karl, tanto como crítica de su expresión de arrepentimiento), ver: Sven Alkalaj, Smail Balic, Moshe Bejski, Alan L. Berger, Harry James Cargas, Eugene J. Fisher, Eva Fleischner, Christopher Hollis, Lawrence L. Langer, Deborah E. Lipstadt, Cynthia Ozick, Terrence Prittie, Dorothee Soelle, Manès Sperber, André Stein, Nechama Tec, Joseph Telushkin y Tzvetan Todorov.

⁸⁶ LANGER, Lawrence L. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., 138-139.

⁸⁷ RUBENSTEIN. Op. Cit., p. 172.

⁸⁸ STEIN, André. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 178.

significa que un pecador regresa a su reformada relación con Dios y con los seres humanos, del mismo modo que Dios regresa al pecador⁸⁹. Sin embargo, el arrepentimiento, concebido así, no es algo simple. Esto se ve en el comentario de Lipstadt:

En primer lugar, hay que pedir perdón a la parte agraviada. Este encuentro personal es sine qua non cuando se trata de pecados entre dos seres humanos. [...] El judaísmo cree que la mejor manera de que la víctima se reponga y de que el ofensor experimente un cambio profundo es a través de la interacción humana. Sólo después se podrá estar en paz con Dios. Al forzar el encuentro cara a cara con la parte ofendida, la tradición judaica enseña que el pecado no es un acto deforme generalizado sino algo completamente específico que se hace contra una persona o un grupo de personas. [...] Después de confrontar a la persona contra las víctimas de nuestro pecado y de intentar corregir el mal, debemos volvernos hacia Dios. Entonces se confiesan verbalmente los pecados, se expresa la vergüenza y el arrepentimiento por haberlos cometido y se decide no volver a actuar de esa manera. Pero eso todavía no nos coloca en nivel superior o absoluto del proceso, teshuvah gemurah, o teshuva completo. Esto se consigue cuando el individuo se encuentra en la misma situación que cuando cometió su falta y, sin embargo, decide no volver a repetir sus pecados.⁹⁰

Adicional al proceso de arrepentimiento (*teshuvah*), Lipstadt habla de la expiación (*kaparah*) que únicamente se logra cuando se asumen las consecuencias de los propios actos, concepto que va ligado a la idea judía de que las malas acciones conllevan a un castigo y sólo después de pasar por él, podrá recobrase la relación con Dios⁹¹.

Así que la situación de Karl se hace, claramente, cada vez más imperdonable, en particular bajo la mirada de la religión judía. Por su condición en el momento en que pide perdón y las características de su crimen, se hace imposible que cumpla con todo el proceso de arrepentimiento y expiación. En primer lugar, la duda sobre la autenticidad de su sentimiento de arrepentimiento ya hace que si se le otorga el perdón éste se considere un perdón “fácil”,

⁸⁹ LIPSTADT, Deborah. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 140.

⁹⁰ Ibid., p. 141 – 142.

⁹¹ Ibid., p. 142.

“una fácil absolución”⁹². Es decir, no sería un verdadero perdón, como lo entiende Harry James Cargas, “el perdón no es algo que dependa de los demás. Debemos ganárnoslo. Los encuentros en el lecho de muerte son muy dramáticos pero, en muchos casos, son demasiado fáciles”⁹³.

En segundo lugar, Karl no puede acudir a las víctimas que agravió pues están muertas. A ellas, directamente, no puede expresarles su remordimiento y su arrepentimiento, así que no tiene cómo reparar el crimen cometido. En tercer lugar, por su condición de moribundo, no tiene ni el tiempo ni la capacidad para afrontar el proceso de expiación, luego tampoco podría cumplir con el castigo correspondiente a sus crímenes, si es que se pudiese determinar un castigo para tales crímenes.

Sin embargo, hay quienes aprecian el arrepentimiento de Karl como algo positivo, algo que hay que rescatar y tener en cuenta, especialmente si se considera la escasez de manifestaciones de arrepentimiento y remordimiento de los criminales nazis y de los victimarios en general. Para Smail Balic la actitud de Karl debe ser interpretada como una esperanza, pues “al confesarse y al mostrar su arrepentimiento, el moribundo da fe de que es consciente de la gravedad de sus crímenes. De ese modo, durante el tiempo que le quedaba de vida, se convirtió en un hombre nuevo”⁹⁴. Con una mirada menos positiva, Todorov, reconoce, de todas maneras, la importancia de tener en cuenta el arrepentimiento, en este caso particular. Según afirma, “la experiencia demuestra que la gran mayoría de los criminales nazis no se arrepintieron de sus acciones. [...] En este respecto, el soldado de Wiesenthal es diferente y, sólo por resaltar la excepción, se merece un tratamiento distinto”⁹⁵. Con esto Todorov no quiere decir que Karl

⁹² Expresión citada por John T. Pawlikowski, que se la adjudica al teólogo Paul Tillich. PAWLIKOWSKI, John T. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 160.

⁹³ CARGAS, Harry James, El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 100.

⁹⁴ BALIC, Smail, El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 89 – 90.

⁹⁵ TODOROV, Op. Cit., p. 187, 188.

merece la absolución, pero sí llama la atención sobre la gran diferencia entre quien reconoce lo que ha hecho y quienes, a pesar de ser responsables de atrocidades, se declaran inocentes.

También se encuentra, en el libro de Wiesenthal, la explicación, menos común, de Ozick, para quien incluso el arrepentimiento del nazi, aun considerado sincero, es motivo para no tener ninguna piedad hacia él, pues a diferencia de otros, que nunca tienen remordimientos, esos sentimientos en el soldado son evidencia de un temperamento moral y por eso mismo es más responsable de sus actos. Ozick afirma que se debe condenar al hombre inteligente, precisamente,

porque él marca la diferencia, porque en su corazón no hay un salvaje, sino que él mismo eligió convertirse en uno, y no ofreció resistencia. No es que careciera de conciencia, sino que la ahogó. No es que careciera de sensibilidad, sino que la embruteció. No es que careciera de humanidad, sino que la atemperó.⁹⁶

Esta postura es bastante exigente respecto al comportamiento humano, la conciencia y la moralidad; quizá demasiado, si se piensa que la mayoría de las personas que participaron y apoyaron el régimen nazi, así como quienes cometen otros terribles crímenes no son tan distintos de nosotros. Como el propio Karl le dice a Simon, él no nació siendo un asesino, así como la mayoría de los seres humanos, a excepción de algunos casos patológicos. Con esto no pretendo aceptar y dejar pasar cualquier crimen o agresión moral, tan sólo espero que no se olvide lo dicho por Romain Gary, que la inhumanidad es parte del ser humano⁹⁷, o lo que André Stein le dice a Wiesenthal: “no debemos olvidar que millones de personas murieron en manos de una nación de buenos hijos”⁹⁸, pero esto es un problema que va mucho más allá de los alcances de este trabajo.

⁹⁶ OZICK, Cynthia. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 158.

⁹⁷ Expresión citada por Todorov. TODOROV, Op. Cit., p. 188.

⁹⁸ STEIN, Op. Cit., p. 180.

De cualquier manera, para apelar a favor del perdón, o por lo menos, a favor de la consideración de manifestaciones de remordimiento o para señalar el peligro que se corre al caer en un perdón fácil, el arrepentimiento es algo que no podemos constatar fácilmente. De hecho ¿cómo podemos saber con certeza lo que había en la mente y en el corazón de ese soldado moribundo? No se puede saber, sólo se puede creer, interpretar las palabras y los gestos como sinceros o engañosos, pero no se puede saber. Y si solo nos aferramos a la creencia, sigue estando la insoluble duda sobre la medida justa, ¿hasta qué punto deben llegar los remordimientos?, ¿cuál es la medida apropiada de los castigos?, en últimas: ¿cuánto vale el perdón?

2.6 A PESAR DE TODO, ES POSIBLE PERDONAR

Esto hace pensar que el concepto de perdón expuesto por Derrida, esa idea de perdón puro, tiene que ser efectivamente no negociable, como se mencionó en el primer capítulo. Así, el arrepentimiento puede incluso no presentarse y aun así ser posible el perdonar. Sólo al separar el perdón tanto de la reconciliación como del arrepentimiento y/o la expiación, es decir, al aceptar que el perdón puede suceder y debe suceder sin condiciones, sin una medida de arrepentimiento y sin una porción de expiación, sólo al entenderlo como un puro regalo y no un objeto de cambio, como lo propone también Cagüañas, es posible pensar que incluso los actos de Karl sean perdonados.

Además, si se retoma la definición de Butler de perdón como el cese o la suspensión del resentimiento, y si se acepta que tanto el surgimiento como la superación de ese resentimiento son emociones, habría que pensar que el perdón tampoco está claramente sujeto a las razones o argumentos a su favor, ni a ninguna forma de racionalización que nos proporcione excusas para dejar a un lado el resentimiento. Para Butler es claro que el resentimiento es una pasión natural⁹⁹, es decir, es una emoción; para Jean Hampton, Cheshire Colhoun y otros, el perdón es

⁹⁹ BUTLER, Op. Cit., p. 93.

una cuestión de “cambio de corazón”¹⁰⁰. El perdón tiene que ver, en ese sentido, también con un cambio en las emociones, y las emociones son un aspecto de los seres humanos que muchas veces no escucha razones, ni a favor ni en contra. Así que por más que se apele a excelentes razones y argumentos hay algo más allá de la razón en el perdón, algo más allá de toda justificación, tanto para perdonar como para no hacerlo, hay algo que sucede en el corazón, especialmente inexplicable cuando se trata de crímenes incomprensibles e imperdonables.

Ahora bien, las razones argüidas por los autores que le dan respuesta a Wiesenthal en contra de conceder el perdón, que incluyen las razones que comúnmente se escuchan, parece que emergen, como lo sugiere Martin E. Marty, de fuertes temores y de esa conducta natural del ser humano que tiende a protegerse de lo que le causa temor, en lugar de surgir por una fuerte convicción del “daño” que creen que puede causar el perdón. Hay un fuerte temor de llegar a conceder una “absolución fácil”, es decir de conceder el perdón. Hay un temor en que la absolución fácil no represente ningún esfuerzo o cambio en la víctima. Otro temor surge de pensar que no se le da la importancia suficiente al crimen y a las víctimas. Sin embargo, el más fuerte, quizá, es el temor al olvido. Está muy arraigada la creencia de que al perdonar se hace “borrón y cuenta nueva” y esto implica olvidar el mal que se hizo¹⁰¹.

Pero, el hecho de que esos temores se vuelvan realidad no está sujeto necesariamente al perdón, mucho menos si entendemos el perdón como ese acto de infinita generosidad y excepcionalidad del que hablan Derrida o Cagüañas. También es posible darle la vuelta a los temores y ver el perdón como una oportunidad, en palabras de Robert McAfee Brown, “supongamos, sólo supongamos, que una muestra de perdón por nuestra parte pudiera inclinar

¹⁰⁰ HAMPTON, Jean. Chapter 4 “The retributive idea”. En : MURPHY, Jeffrie G. y HAMPTON, Jean. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. p. 154, 155. Y CALHOUN, Cheshire. *Changing One’s Heart*. En : *Ethics*. Vol. 103, No. 1 (Oct., 1992). p. 76 – 96. [En Línea]. [Consultado 22 de mayo de 2007].

¹⁰¹ MARTY, Op. Cit., p. 153.

la balanza hacia la compasión en lugar de hacia la crueldad...”¹⁰² En primer lugar, si en cambio de conceder un perdón “fácil”, se entiende el perdón como es en realidad y se experimenta como una gracia, difícil y escasa, un regalo inusual, se comprendería que jamás podrá ser fácil, que implica un gran esfuerzo. En palabras de Robert Coles, “no se trata de exculpar al que ha errado, sino de reconocer que una profunda y tenazmente crítica mirada interior justifica una sincera respuesta llena de gracia misericordiosa”¹⁰³.

En segundo lugar, en cambio de temer que no se le dé la importancia suficiente al crimen y a las víctimas, habría que reconocer que en el proceso de perdonar: primero, no se está borrando el crimen, que de hecho éste se ha reconocido y se considera como tal, sólo que la cuestión del castigo corresponde a otro ámbito, el jurídico y legal, más que el personal que es donde surge la cuestión del perdón. En ese mismo sentido, habría que reconocer que no se está restando importancia a las víctimas porque son precisamente ellas quienes tienen la potestad para atorgar o no el perdón al victimario.

En tercer lugar, en cambio de asumir que el perdón implica incondicionalmente el olvido, cabe pensar que perdón y olvido están separados. Es decir que cuando se perdona no necesariamente se olvida. De hecho cuando se trata de crímenes que consideramos imperdonables se podría decir que se hacen inolvidables, por lo menos para la víctima. Este miedo está sobre todo arraigado en quienes temen que se repitan los mismos errores. Sin embargo, la historia y la memoria de la humanidad tienen sus propias dinámicas, y ellas no están sujetas, necesariamente, a las ocasiones de perdón. Más que evitar el perdón, una clave para no olvidar sería divulgar lo sucedido, asegurarse de que las nuevas generaciones se enteren de lo que ha pasado. En cambio, para las víctimas el problema entre perdonar y olvidar parece ser otro. Si la víctima decide o logra perdonar, lo que deja atrás es el sentimiento del resentimiento, pero en el proceso mismo de otorgar el perdón no se incluye el olvido, incluso cuando se le dice a los niños que se hará “borrón y cuenta nueva”, ese borrón no es

¹⁰² BROWN, Robert McAfee. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 98.

¹⁰³ COLES, Robert. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 102.

equivalente al olvido. Es una manera de decirles que se dejará de estar molestos con ellos por lo que hicieron. Es imposible borrar lo que se ha hecho, quizá no sea necesario volver a mencionarlo, de hecho, entre más dura sea la falta, menos probable es que se olvide.

Al perdonar, en el sentido derrideano, lo que sucede es que la víctima tiene toda la potestad para decidir otorgar ese perdón. Ella pasa por ese proceso y reconoce el agravio en su dimensión real así como la culpabilidad innegable del victimario, y por último logra hacer a un lado el resentimiento. Sólo así, dice Derrida, es concebible perdonar crímenes que creemos imperdonables. El perdón no dependerá así de la gravedad o magnitud del crimen, ni de lo que un victimario haga para reivindicarse, sino que será una locura de la víctima que trabaja su dolor y puede dar en retorno un regalo inconmensurable.

Sin embargo, dado que este perdón parece tan lejano de nuestra vida cotidiana, así como parece lejana la historia de Wiesenthal, a continuación, retomo las pocas respuestas que apoyaron la idea de perdonar a Karl y otros testimonios de perdón, como ejemplos para sostener que es posible perdonar. Las primeras palabras que se encuentran en la segunda parte del libro de Wiesenthal a favor del perdón son las del Dalai Lama, quien claramente dice que se debería perdonar a quienes han cometido atrocidades tanto contra uno como contra la humanidad. Según él, el perdón es una actitud aconsejable ante problemas como el del gobierno chino y la lucha del pueblo tibetano por recuperar su libertad. “Sería fácil enojarse ante estos trágicos acontecimientos y ante tantas atrocidades”¹⁰⁴. Sería fácil, de hecho es la actitud más común, el enojarse y alimentar el resentimiento. Es precisamente el suspender el resentimiento lo que resulta más difícil, pero el perdonar es la “manera de comportarse de un budista”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ El Dalai Lama. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 103.

¹⁰⁵ Ibid., p. 103.

El segundo en apoyar de manera menos decida el perdón es el padre Edward H. Flannery, quien dice que le gustaría pensar que habría perdonado a Karl, especialmente por sus creencias religiosas, y asegura que por obstinación le habría sugerido que le pidiera perdón a Dios, que aprovecharía la situación para decirle que rezara una oración por el descanso de su alma y por la de las víctimas de sus actos¹⁰⁶. Sus palabras se asemejan a las del padre Theodore M. Hesburgh, el tercero en afirmar que perdonaría, quien también pertenece a la iglesia católica y cuyas razones al igual que las de Flannery están sujetas a la fe que profesan. Hesburgh afirma que perdonaría porque es un sacerdote católico y como tiene un concepto de Dios como un gran perdonador y su trabajo como sacerdote es perdonar, sostiene que cada vez que alguien le pida que perdone, sin importar quién sea o qué haya hecho, el lo perdonaría, “ya que Dios hubiera perdonado¹⁰⁷”.

Por otra parte, José Hobday, es la cuarta persona que se pronuncia a favor del perdón. Aún cuando es una hermana de la orden Franciscana, da razones distintas a las de los sacerdotes anteriores, quizá porque es al mismo tiempo una anciana de la tribu Seneca, tiene tanto la influencia y el conocimiento transmitido por su padre, un sacerdote Baptista y de su madre, india de las tribu Seneca. Para ella, la decisión es a favor del perdón debido a las enseñanzas de su madre, resumidas en estas palabras: “No seas tan estúpida e ignorante y tan inhumana como ellos. Ve a donde un Anciano y pídele la medicina que cambiará tu corazón de la amargura a la dulzura. Debes aprender la sabiduría de cómo dejar ir el veneno”¹⁰⁸. Si bien el resentimiento aparece, la sabiduría, para ellas, está en poder dejarlo ir, es decir, en perdonar, pues, de lo contrario, la víctima se estaría convirtiendo también en una especie de victimario.

¹⁰⁶ FLANNERY, Edward H., El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 109.

¹⁰⁷ HESBURGH, Theodore M., El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 127.

¹⁰⁸ HOBDAY, José. The Symposium, En : The Sunflower : On the Possibilities and Limits of Forgiveness, Shoken Books, New York, 1998. p. 174, 175. En el original: Do not be so ignorant and stupid and inhuman as they are. Go to an elder and ask for the medicine that will turn your heart from bitterness to sweetness. You must learn the wisdom of how to let go of poison.

En un sentido es semejante la respuesta de Martin E. Marty a la de Hobday. Marty también decidió acudir a razones que no estén ancladas en su fe. Marty opina que no hay lugar para que un cristiano de su consejo, considera que ese consejo haría de toda la circunstancia algo banal. Por eso busca la manera de comprender el perdón, darle sentido, por esto afirma que:

Debemos darnos cuenta de que existen posibilidades hasta en la vida de las personas más viles, que somos nosotros los que podemos negar o conceder la gracia. [...] Fenomenológicamente hablando, este concepto de la gracia lo comparten gente de todas las creencias y gente que no profesa ningún tipo de fe.¹⁰⁹

La gracia en este caso es la gracia del perdón. Gracia que siempre es posible, a los ojos de otro moje budista, Matthieu Ricard, quien, así como el Dalai Lama, señala que como budista siempre debe perdonar, pues sin importar qué tanto mal se haya causado, siempre hay algo bueno en el victimario¹¹⁰.

Por último, se encuentra la respuesta de Desmond Tutu, arzobispo católico que estuvo al frente de la Comisión de Verdad y Reconciliación en Sur Africa, donde tuvo que tratar con multitud de violaciones de los derechos humanos que sucedieron durante el apartheid. Pero, a partir de lo que vivió allí y de revelar el testimonio de casos reales, da a entender que está a favor del perdón, incluso cuando se trata de esos crímenes que llamamos imperdonables. En medio de atroces historias de profunda depravación y maldad, Tutu asevera que existe otro lado de la historia, el de las víctimas y sobrevivientes, que a pesar de todo están listos para perdonar, con tal magnanimidad y grandeza de espíritu, que es increíble. Por esto es que para responder a la pregunta de Wiesenthal, Tutu dice que responde señalando estos casos que quitan el aliento, donde se evidencia el hecho de que gente que ha sido torturada, a quienes sus seres amados les han sido secuestrados, matados y enterrados en secreto – una joven viuda a cuyo marido le volaron el cerebro con una bomba en una grabadora, a un padre cuyo hijo fue matado en la explosión de una bomba en un Bar Wimpy – pueda dar testimonio ante la

¹⁰⁹ Marty, Martin E., El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p. 154.

¹¹⁰ Ricard, Matthieu, The Simposium, En : WIESENTHAL. The Sunflower, Op. Cit. p. 235, 236.

Comisión y decir que están listos para perdonar a los perpetradores. Esto está pasando ante nuestros propios ojos¹¹¹.

¹¹¹ Tutu, Desmond, *The Simposium*. En : Wiesenthal, *The Sunflower*, Op. Cit. p. 267. En el original: the fact that people who have been tortured, whose loved ones were abducted, killed, and buried secretly – a young widow whose husband’s brains were blown out by a booby-trapped tape recorder, a father whose son was killed in a Wimpy Bar bomb explosion – can testify to the Commission and say they are ready to forgive the perpetrators. It is happening before our very eyes.

CONCLUSIONES

SOBRE EL LÍMITE

El título que se dio a la publicación de la historia de Wiesenthal en inglés fue *The Sunflower: On the possibilities and Limits of Forgiveness*, al ser traducido al español quedó reducido a *Los límites del perdón*. Así quedan asociadas las atroces experiencias en los campos de concentración con la idea de los límites del perdón. Muchas de las personas que sobrevivieron a los campos de concentración nazis consideraron y aún consideran que después de lo que se vivió allí es imposible hablar de perdón¹¹², de hecho todos los sobrevivientes que dieron respuesta a Wiesenthal manifestaron que no hubieran concedido el perdón al soldado moribundo. Sin embargo, en todo su relato, Wiesenthal parece dudar, no está seguro de haber hecho lo correcto, hizo lo que pudo, pero no quedó satisfecho. El encuentro con Karl lo dejó en medio de un complejo dilema del que no consigue salir airoso. El deber, la tradición en la que creció, las experiencias, los propios sentimientos de dolor, todo lo empuja a no perdonar y sin embargo, Wiesenthal no está satisfecho. Parece que esa singular locura que es el perdonar también lo apremia. Una inmensa generosidad y una gracia humana lo empujan también a pensar en perdonar. De esta manera, queda oscilante entre una y otra fuerza, y en medio de su dilema, se hace evidente que el asunto de los límites del perdón no está resuelto.

Por su testimonio y por el testimonio de personas como las que menciona Tutu, me inclino a pensar que los límites del perdón, si existen, no pueden estar dados por la magnitud del crimen. A pesar de que pensemos que hay crímenes imperdonables, son éstos, precisamente, los que piden a gritos ser perdonados, como afirma Derrida. El límite tampoco puede estar sujeto al cumplimiento de ciertas condiciones para otorgar el perdón, como el arrepentimiento, la expiación, el castigo, aun cuando estas manifestaciones pueden ser decisivas en una situación

¹¹² Para ver una postura radical sobre los crímenes nazis como imperdonables ver: Jankélévitch, Vladimir. Should we pardon them? En : *Critical Inquiry* 22, 1996. 552 – 572.

particular, y aun cuando incluso en Wiesenthal pesa mucho la creencia del sincero arrepentimiento del soldado moribundo.

Como lo dice la primera afirmación de Derrida, en la entrevista hecha por Michel Wieviorka, “En principio no hay límite al perdón, no hay medida, no hay moderación, no hay un ¿hasta donde?”¹¹³ No debería haberlo. Y aun así el título del relato de Wiesenthal afirma un límite para el perdón. El límite, el único límite, está en cada víctima, el límite estuvo en Simon Wiesenthal, está en cada una de las personas que en un momento de su vida sean víctimas. Los límites del perdón coinciden justamente con el hecho de ser un asunto personal, singular, imposible de generalizar y normalizar para todos. Por esto, a pesar de haber iniciado con la idea de que el perdón era un deber moral, muy probablemente influenciada por mi herencia católica, considero que es injusto e inmoral con las víctimas sostener tal enunciado. El perdón, en su sentido más puro y razonable no se puede imponer, sólo puede ser la posibilidad de un increíble gesto de humanidad ante la inhumanidad que se concede por una inexplicable locura. Sólo quien ha sufrido y vive con el resentimiento puede llegar a suspenderlo.

Así que el perdón sí “debería permanecer excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible: como si pudiera interrumpir el curso normal de la temporalidad histórica”¹¹⁴. Esta última frase me recuerda la comprensión que tiene Améry de su resentimiento, a su manera, es también algo único que no se resigna a inscribirse en el “tiempo natural”. Para Améry ese devenir natural del tiempo hace que las heridas sanen y que los agravios se olviden y dice: “el hombre moral exige la suspensión del tiempo”¹¹⁵. Así el perdón en Derrida interrumpe y el mantener el resentimiento en Améry suspende el tiempo, son los dos casos excepcionales, son ambos las dos alternativas morales que tiene cada víctima.

¹¹³ Derrida. Op. Cit. p. 19.

¹¹⁴ *Ibíd.* p. 22.

¹¹⁵ Améry, Op. Cit. p. 153.

UNA RESPUESTA A “EL GIRASOL” DE SIMON WIESENTHAL

Me gusta pensar que, en caso de haber estado en el lugar de Wiesenthal, habría perdonado a Karl. Incluso, estoy convencida de que el resentimiento sólo causará mayor dolor. Sin embargo, no creo poder ofrecer una respuesta a la pregunta de Wiesenthal, porque también creo en la singularidad de cada situación de perdón, en lo indescifrable que es y en lo imposible que resulta apoyar o descartar el otorgarlo cuando no se es la víctima. Me uno a la respuesta de Hubert G. Locke, quien dice que, de hecho, puede ser que nuestro silencio sea la mejor respuesta, “con la esperanza de que al escuchar atentamente tu experiencia podamos aprender de ella en lugar de moralizar sobre tu postura”¹¹⁶.

El silencio de Wiesenthal ante el nazi moribundo fue su respuesta, allí, él como víctima llegó a su límite. En ese momento no le fue posible responder de otra manera y estaba en todo su derecho. Con lo que no quiero decir que ese sea el límite para toda situación de perdón, ni siquiera es el límite para situaciones comparables, esa frontera a la que llegó Wiesenthal para perdonar fue suya, fue única y en cada circunstancia, cada víctima encontrará su propio límite para perdonar. Así que no puedo saber, con certeza, qué habría hecho yo.

Por la misma historia narrada en *El Girasol* y por concordancia con el concepto de perdón defendido por Derrida, la pregunta de Wiesenthal tampoco puede tener respuesta. No puede tenerla si se acepta, como creo hacerlo, que tiene sentido pensar, como afirma Derrida, que el perdón es loco. Una locura personal, singular, propia del ámbito psicológico, en términos de Améry. Así, ni para éste ni para otros casos semejantes podrá ofrecerse una respuesta, no puedo ponerme en el lugar de Wiesenthal, nadie puede, no puedo saber qué habría hecho, ni mucho menos qué debería hacerse.

Sólo puedo decir que ante crímenes atroces, que consideramos imperdonables, toma mayor fuerza la posibilidad y quizá la necesidad del perdón. Pero cada víctima descubrirá su propio límite para perdonar.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. Lo que Queda de Auschwitz : El Archivo y el Testigo Homo Sacer III. Valencia : Pre-Textos, 2005. 188 p.

AMÉRY, Jean. Más Allá de la Culpa y la Expiación : Tentativas de Superación de una Víctima de la Violencia. Valencia : Pre-textos, 2001. 193 p.

BAKER, D. Beyond Forgiveness: The Healing Touch of Church Discipline. En : Leadership. No. 5, 2002; p. 96-97.

CAGÜEÑAS ROZO, Diego. Forgiving the Unforgivable. Amsterdam, 2004, 103 p. Tesis (MA in Philosophy and Cultural Analysis). Universiteit van Amsterdam, International School for Humanities and Social Sciences.

CALHOUN, Cheshire. Changing One's Heart. En : Ethics, Vol. 103, No. 1, Oct., 1992; p. 76-96.

CHAPARRO AMAYA, Adolfo (Ed.). Cultura Política y Perdón. Bogotá : Centro Editorial Universidad del Rosario, 2002. 246 p.

CHAPMAN A. R. y SPONG B. Religion and Reconciliation in South Africa : Voices of Religious Leaders. Philadelphia : Templeton Foundation Press, 2003. 304 p.

DAVIDSON, D. L. Forgiveness and Narcissism : Consistency in Experience Across Real and Hypothetical Hurt Situations. En : Dissertation Abstracts International, 54, 2746, 1993.

¹¹⁶ Locke, Hubert G. El Simposio. En : WIESENTHAL. Op. Cit., p.146.

DERRIDA, Jacques. On Cosmopolitanism and Forgiveness. New York : Routledge, 2001. 94 p.

_____ Política y Perdón : Entrevista a Jacques Derrida. En: CHAPARRO AMAYA, Adolfo (Ed.). Cultura Política y Perdón. Bogotá : Centro Editorial Universidad del Rosario, 2002. p. 19 – 37.

DOWNIE, R.S. Forgiveness. En : The Philosophical Quarterly. Vol 15, No. 59, abril 1965, p. 128 – 134.

Egleston, P. N., et al. Treatment Induced Brain Changes During Forgiveness Tasks in Patients with Schizophrenia. En : Schizophrenia Research, No. 67, 2004. 193 p.

HAMPTON, Jean. Forgiveness, Resentment and Hatred. En : MURPHY, Jeffrie y HAMPTON, Jean. Forgiveness and Mercy. Cambridge : Cambridge University Press. 1998. p. 35 – 87.

HIERONYMI, Pamela. Articulating an Uncompromising Forgiveness. En : Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 62, No. 3, mayo, 2001. p. 229 – 255.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. Should we Pardon Them? En : Critical Inquiry 22, 1996; p. 552 - 572.

LANG, B. Forgiveness. En : American Philosophical Quarterly, 31, 1994; p. 105 - 117.

McCULLOUGH, M. E. Forgiveness as Human Strength: Theory, Measurement, and Links to Well-Being?. En: Journal of Social and Clinical Psychology, 19, 2000; p. 43 - 55.

_____ Forgiveness as Altruism : A Social-Psychologica Theory of Interpersonal Forgiveness and Tests of its Validity (Doctoral dissertation, Virginia Commonwealth University, 1995). En : Dissertation Abstracts International – B, 56, 5224, 1995.

MINAS, Anne C. God and Forgiveness. En : The Philosophical Quarterly. Vol 25, No. 99, abril 1995; p. 138 – 150.

MURPHY, Jeffrie y HAMPTON, Jean. Forgiveness and Mercy. Cambridge : Cambridge University Press. 1998. 194 p.

_____ Forgiveness and Resentment. En : MURPHY, Jeffrie y HAMPTON, Jean. Forgiveness and Mercy. Cambridge : Cambridge University Press. 1998. p. 14 – 34.

_____ Hatred: a Qualified Defense. En : MURPHY, Jeffrie y HAMPTON, Jean. Forgiveness and Mercy. Cambridge : Cambridge University Press. 1998. p. 88 – 110.

NOVITZ, David. Forgiveness and Selfrespect. En : Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 58, No. 2, junio 1998; p. 299 – 315.

WIESENTHAL, Simon. The Sunflower : On the Possibilities and Limits of Forgiveness. New York : Shoken Books. 1998. 289 p.

_____ Los Límites del Perdón : Dilemas Éticos y Racionales de una Decisión. Barcelona : Paidós Ibérica. 1998. 203 p.

CENTRO SIMON WIESENTHAL LATIIONAMÉRICA. Sitio web de la oficina para Latinoamérica del Centro Simon Wiesenthal. [en línea]. [consultado 6 de marzo de 2009]. Disponible en <<http://wiesenthal-latinoamerica.org/archivo/biografia-de-simon-wiesenthal->>

SIMON WIESENTHAL CENTER. Sitio web de la oficina de Los Angeles, California, del Simon Wiesenthal Center. [en línea]. [consultado 6 de marzo de 2009]. Disponible en <<http://www.kintera.org/site/pp.asp?c=fwLYKnN8LzH&b=242023>>