

**¿QUÉ Y POR QUÉ PERDONAR? UNA REVISIÓN DEFLACIONARIA
DE LA MORALIDAD DEL PERDÓN**

What to forgive and why? A Deflationary Revision
of the Morality of Forgiveness

Francisco Javier Serrano Franco, Universidad Autónoma de Zacatecas, México

María del Rocío Cázares Blanco, Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Correo electrónico: rocio_caz@uaz.edu.mx

Recepción: 11/2/2019

Aceptación: 22/4/2019

Resumen. En la literatura reciente sobre el perdón domina un enfoque que nos parece excesivamente moralizante y que, argumentamos, proviene de intentar ofrecer una explicación que subsume a todas las instancias de perdón bajo una imagen única o paradigmática. Pretendemos defender una concepción del perdón que reconoce en mayor medida la heterogeneidad de sus instancias y, de ese modo, también tiene un efecto deflacionario sobre los excesos moralizantes. Identificar distintos tipos de relaciones interpersonales y sus expectativas de reciprocidad características será la base para entender, de manera diferenciada, qué es lo que constituye una ofensa y las varias condiciones del perdón.

Palabras clave: perdón, reciprocidad, actitudes reactivas, moral.

Abstract. The dominant approach in recent literature on forgiveness seems excessively moralizing. This, we argue, stems from the attempt to offer an explanation that subsumes all instances of forgiveness under a single, monolithic paradigm. We propose to defend a view that acknowledges to a greater extent the heterogeneity of cases of forgiveness and thus also has a deflationary effect on moralizing excesses. Identifying different types of interpersonal relationships and their characteristic expectations of reciprocity will be the basis for understanding what constitutes an offense and the various conditions for forgiveness under different circumstances.

Keywords: forgiveness, reciprocity, reactive attitudes, moral.

En este artículo nos ocuparemos del perdón *interpersonal*, es decir, aquel que involucra a un individuo que ha sido agraviado (el ofendido) y a otro que ha cometido el agravio (el ofensor), siendo el primero quien está en posición de perdonar al último y no alguna otra instancia judicial, política y/o colectiva.¹ En la creciente literatura filosófica sobre el tema nosotros percibimos una tendencia a la excesiva moralización que, por un lado, nos interesa diagnosticar y, por otro lado, queremos contribuir a contrarrestar.

En la primera sección de este artículo precisaremos qué es lo que entendemos por *una tendencia a la excesiva moralización en el tratamiento del perdón*. Argumentaremos que dicha tendencia —que cabe atribuir a autores tan diversos como Charles L. Griswold, Brandon Warmke, Aurel Kolnai y Pamela Hieronymi, entre otros— es el efecto de un esfuerzo por subsumir todas las instancias de perdón bajo una imagen única, lo cual, lejos de proporcionar una abstracción iluminadora, nos aleja de una adecuada comprensión del perdón. En la segunda sección propondremos un enfoque del perdón que, en nuestra opinión, da mejor cuenta de la heterogeneidad de sus instancias y, de ese modo, como intentaremos establecer en la tercera sección, permite evitar los excesos moralizantes de que adolecen las concepciones del enfoque homogeneizador.

El perdón y los excesos moralizantes

A pesar de los importantes desacuerdos que hay entre los teóricos del perdón, en términos generales, suele aceptarse que perdonar a quien nos ha agraviado requiere de la superación o la extinción del resentimiento y/o algunas otras actitudes, como el deseo de venganza, el desprecio, la ira, la indignación, etc. Tomando esto como punto de partida, dos preguntas se plantean como centrales para la comprensión del perdón: ¿qué cuenta como agravio u ofensa?; y, ¿en qué condiciones, si es que las hay, debiera perdonarse a un ofensor? Para responder a estas preguntas, la tendencia más común es hacer

¹ En la literatura filosófica escrita en inglés, el término utilizado para hablar de lo que aquí llamamos ‘perdón’ es, generalmente, *‘forgiveness’*, que se distingue de instancias judiciales, políticas o colectivas a las que refieren los términos *‘clemency’*, *‘pardon’*, *‘amnesty’*, *‘mercy’*, etc. Todas las citas de las fuentes en inglés que aparecen en este artículo han sido traducidas al español por nosotros.

abstracción de consideraciones relativas al tipo de relación que mantenían el ofendido y el ofensor antes del agravio y la que podrían llegar a mantener en el futuro, en favor de un análisis que valga para todos los casos de perdón o, cuando menos, para los así llamados *casos paradigmáticos*.

Qué cuenta como un caso paradigmático de perdón es algo sobre lo que no hay acuerdo unánime. Para Brandon Warmke, por ejemplo, los casos paradigmáticos son aquellos en los que perdonar es un acto bajo el control voluntario del ofendido y como respuesta a actos también voluntarios del ofensor, como disculparse o expresar contrición.² Charles L. Griswold, por su parte, sostiene que en los casos paradigmáticos hay una fuerte interdependencia social que requiere que el ofendido otorgue su perdón atendiendo a una petición explícita del ofensor y, ambos, observando determinadas normas o criterios regulatorios por los que uno se granjea el perdón y el otro llega a concederlo.³ Aurel Kolnai, a pesar de no usar la expresión de ‘casos paradigmáticos’, sí señala que hablar de perdón es hablar primordialmente de un contexto de relaciones entre dos personas que se encuentran “‘en pie de igualdad’, sin que ninguna sea superior a la otra o tenga autoridad sobre ella”.⁴ Pamela Hieronymi, para mencionar un último caso, examina un ejemplo de perdón en que el ofendido revisa su juicio sobre el ofensor a partir de las disculpas que éste le ofrece y, dice luego, “[ese es] un ejemplo del tipo de explicación que pienso que se requiere en general”.⁵

Más allá de las diferencias en la caracterización de los casos paradigmáticos, y de si se alude explícitamente a ellos o simplemente se asume la validez general de una determinada explicación, lo que nos importa subrayar es que ese esfuerzo por subsumir todos los casos del perdón bajo una imagen única no puede sino imponer algunas

² Brandon Warmke, “Articulate Forgiveness and Normative Constraints”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 45, núm. 4 (2015): 8-14. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00455091.2015.1101305>.

³ Charles L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration* (Nueva York: Cambridge University Press, 2007), 47-48.

⁴ Aurel Kolnai, “Forgiveness”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74, núm. 1 (1974, junio): 91-92. doi: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/74.1.91>.

⁵ Pamela Hieronymi, “Articulating an Uncompromising Forgiveness”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, núm. 3 (2001, mayo): 545. doi: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1933-1592.2001.tb00073.x>

restricciones a cualquier teoría del perdón. Entre estas restricciones encontramos las siguientes: (a) *el ofendido y el ofensor* no pueden ser considerados bajo el aspecto de las relaciones particulares que mantienen como familiares, amigos, colegas, socios, etc., sino que tienen que ser considerados a partir de características compartidas por todos los agentes que participan en cualquier tipo de relación interpersonal; (b) *la ofensa* no puede ser definida de modo tal que admita variaciones relativas a lo que es razonable que un padre espere de su hijo, un cliente de un vendedor, un vecino de otro, etc., sino sólo en función de lo que cabe que cualquier persona espere de su trato con otras personas, sea cual sea el tipo específico de relación que haya entre ellas; (c) *las condiciones para perdonar o la incondicionalidad del perdón* no pueden justificarse apelando a consideraciones sensibles a las peculiaridades de las relaciones padres-hijos, empleados-empleadores, etc.; lo que se requiere son consideraciones válidas para cualquier tipo de relación interpersonal.

Nosotros sostenemos que el supuesto explícito o implícito de que las muy diversas instancias de perdón pueden subsumirse bajo una imagen homogénea —supuesto del que, como hemos visto, derivan las restricciones (a), (b) y (c)— empuja en la dirección de teorías o explicaciones del perdón con un carácter marcadamente moralizante, el cual se pone de manifiesto en su defensa de una o ambas de las siguientes tesis:

T1. El resentimiento y otras actitudes reactivas que se abandonan al perdonar (desprecio, ira, deseo de venganza, indignación, etc.) han surgido como respuesta justificada a una ofensa moral.

La ofensa que es objeto de perdón no se concibe como un daño *sin más*, sino como un daño moral. Para comprometerse con esta afirmación no es necesario distinguir explícitamente entre las ofensas morales y algún otro tipo de ofensas que no se consideran objeto de perdón en sentido estricto, basta con ofrecer una explicación del perdón que describa el acto del ofensor como un atentado en contra del estatus de agente moral del ofendido y/o los derechos morales que tal estatus le confiere. Así, por ejemplo,

Jeffrie G. Murphy habla de la ofensa como una falta de reconocimiento al valor moral encarnado en la persona del ofendido.⁶ Hieronymi sostiene que el resentimiento causado por la ofensa es una emoción moral cognitiva constituida, entre otros, por los juicios de que el acto en cuestión es malo moralmente y que uno, en tanto que miembro legítimo de la comunidad moral, tiene derecho a no ser tratado de ese modo.⁷ Griswold utiliza los términos de ‘ira moral’, ‘odio moral’, y otros similares, para calificar la reacción resentida que provoca una ofensa; el resentimiento, dice, “atestigua un punto de vista moral”,⁸ le comunica al ofensor nuestro juicio de que está mal tratar a otras personas como él lo ha hecho y la exigencia de no ser tratados así. En un tenor parecido, Kolnai dice que la transgresión que da lugar al perdón consiste en cometer una injusticia contra otra persona y que “la actitud retributiva como tal no es sino la respuesta primaria correcta a la conducta inmoral”.⁹

La lista de ejemplos podría continuar, pero creemos que con eso es suficiente para ilustrar la tendencia a considerar que toda ofensa, objeto de probable perdón, consiste en algún acto afrentoso para la persona en su condición abstracta de miembro de la comunidad moral, independientemente de los vínculos específicos que pudiera tener con el ofensor.

T2. El perdón debería otorgarse de modo tal que se garantice su pleno valor moral y eso, grosso modo, es lo mismo en todos los casos.

⁶ Jeffrie G. Murphy, “Forgiveness and Resentment”, en Jeffrie G. Murphy y Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 16-18.

⁷ Hieronymi, “Articulating an Uncompromising Forgiveness”, 530.

⁸ Griswold, *Forgiveness...*, 45. Howard Wettstein también ha criticado el exceso de moralización que hay en la teoría del perdón de Griswold, y su crítica coincide, en algunos aspectos, con lo que nosotros atribuimos a éste y otros teóricos del perdón. Wettstein reconoce no tener una imagen alternativa del perdón que oponer a la de Griswold, aunque cree que tal imagen tendría que darle más lugar a aspectos afectivos como el amor, la generosidad y el deseo de restaurar lo que se ha dañado con la ofensa. Ver Howard Wettstein, “Forgiveness and Moral Reckoning”, *Philosophia*, vol. 38, núm. 3 (2010, septiembre): 445-446 y 453-455. doi.org/10.1007/s11406-010-9239-8.

⁹ Kolnai, “Forgiveness”, 93.

Como hemos dicho, una tarea que parece importante para la comprensión del perdón es la determinación de las condiciones normativas que lo regulan y que, en principio, pueden recaer tanto sobre el ofensor como sobre el ofendido. La idea de que el agravio en cuestión es de tipo moral (tesis T1) suele ser el punto de partida para derivar y justificar los requisitos normativos, por lo que no resulta extraño que, en términos generales, se asuma que el proceso de perdonar tiene que respetar a los involucrados en su carácter de agentes morales, así como las normas de la moralidad. Veamos cuáles son algunas de las condiciones que frecuentemente se consideran requerimientos del perdón genuino.

Por un lado, una persona que perdona a quien no se ha arrepentido ni pedido disculpas podría acusar falta de autoestima o servilismo, así como desprecio por la moralidad. Vía el arrepentimiento sincero, dice Griswold, el ofensor rompe con su pasado o se disocia de él, da muestras de no refrendar más su comportamiento injusto y de que “ahora reconoce el respeto debido a la persona injuriada”.¹⁰ De acuerdo con Murphy, requerir del arrepentimiento de quien me ha ofendido me permite perdonarlo “sin temer mi propio consentimiento a la inmoralidad o al juicio de que yo carezco de valor”.¹¹ Por otro lado, hay quienes piensan que se puede incurrir en una forma de arrogancia u orgullo desmedido, y no ya de servilismo, cuando se está pronto a perdonar al ofensor sin que medien disculpas ni muestras de arrepentimiento por su parte. Hannah Arendt, por ejemplo, afirma que otorgar un perdón no solicitado es una impertinencia, porque es como si le dijéramos al ofensor: “Por mucho que lo intentes, no puedes hacerme daño; la caridad me ha hecho invulnerable”.¹² En suma, el arrepentimiento y el ofrecimiento de disculpas frecuentemente se consideran condiciones para que el ofendido conceda su perdón, ya sea como resguardo contra la falta de autoestima o contra el exceso de orgullo.

¹⁰ Griswold, *Forgiveness*, 50.

¹¹ Murphy, “Forgiveness and Resentment”, 26.

¹² Hannah Arendt, “Arendt to Auden”, en *General Correspondence 1938-1976. Hannah Arendt Papers* (Washington D.C.: Manuscript Division/Library of Congress, s.f.), folio 004864, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP02.html>

Al perdonar, sin embargo, parece no sólo importar el cambio de actitud del ofensor respecto del agravio que infligió en el pasado, sino también lo que se puede esperar de él en el futuro. Esto último es importante no sólo por un asunto de prudencia al considerar el probable restablecimiento de las relaciones del ofendido con el ofensor, sino también porque es un indicador de la sinceridad y la profundidad del cambio moral que se supone que acompaña al genuino arrepentimiento. Así, entre las condiciones para perdonar Griswold incluye la de que el ofensor dé muestras, a través de sus palabras y acciones, de estar comprometido con “llegar a ser el tipo de persona que no inflige injurias”.¹³ Hieronymi, por su parte, afirma que el ofrecimiento sincero de una disculpa conlleva ya en sí mismo un mensaje acerca del futuro y permite que el ofendido deje de ver el abuso sufrido en el pasado como una amenaza activa en el presente: Al renegar de su acción pasada el ofensor arrepentido está negando, al mismo tiempo, que sea correcto tratar a otras personas de la manera en que trató al ofendido y esto desactiva la amenaza que el ofensor pudiera representar en el presente.¹⁴

Sin arrepentimiento sincero y garantías de reforma, piensan muchos teóricos, la superación del resentimiento por parte del ofendido puede colapsar en condonación, es decir, en un conformarse sumisamente a ser tratado injustamente. Según afirman Kolnai, Griswold y Murphy, entre otros, vía la condonación el ofendido se vuelve, hasta cierto punto, cómplice del ofensor.¹⁵ A veces se añade también, como parte del proceso de perdonar, el requerimiento de que el ofensor adopte una actitud compasiva hacia la persona injuriada, esforzándose por ver la ofensa desde la perspectiva de ella y así entender su sufrimiento.¹⁶ Hay incluso quienes agregan, como Jean Hampton, que el perdón requiere que la persona injuriada sea igualmente sensible al sufrimiento del

¹³ Griswold, *Forgiveness*, 50.

¹⁴ Hieronymi, “Articulating an Uncompromising Forgiveness”, 546-548.

¹⁵ Kolnai, “Forgiveness”, 95-98; Griswold, *Forgiveness...*, 51. Murphy, “Forgiveness and Resentment”, 26.

¹⁶ Griswold, *Forgiveness...*, 51.

ofensor arrepentido y adopte una actitud compasiva hacia él, en la que se conjugan elementos cognitivos y emotivos propios del acto de perdonar.¹⁷

Una víctima que se empeña en mantener su resentimiento, a pesar de que el ofensor ha hecho lo que está en sus manos para granjearse su perdón, puede estar manifestando, de acuerdo con autores como Norvin Richards, un rasgo vicioso de carácter: intolerancia a las fallas de los otros, arrogancia, crueldad o dureza de corazón.¹⁸ Al parecer, la víctima tendría que encontrar el modo de fortalecer o hacer surgir su propia actitud compasiva hacia el ofensor y, cuando éste ha satisfecho los requisitos para ser perdonado, piensan algunos, la persona ofendida tiene la cuasiobligación de concederle su perdón. No se trata de una obligación estricta, porque se reconoce que el acto de perdonar tiene, a pesar de todo, un elemento de gratuidad que explica por qué nos parece que exigir perdón no es algo a lo que un ofensor tenga derecho.¹⁹

En contraposición con quienes afirman que el perdón debe otorgarse de manera condicionada a la satisfacción de uno o varios requerimientos, como los hasta aquí mencionados, hay quienes defienden la absoluta gratuidad o incondicionalidad del perdón. Presionando sobre la idea de que ser perdonado no es nunca un derecho que el ofensor pudiera exigir, Cheshire Calhoun, por ejemplo, rechaza no únicamente la concepción del perdón como una obligación estricta, sino, incluso, como una cuasiobligación. Las obligaciones y las cuasiobligaciones son igualmente incompatibles con la naturaleza radicalmente electiva de un acto supererogatorio, como lo es el perdón genuino o *aspiracional*. En términos de Calhoun, perdonar “es algo que pedimos o esperamos para nosotros, más que demandamos, y que concedemos a otros, más que

¹⁷ Jean Hampton, “Forgiveness, Resentment and Hatred”, en Jeffrie G. Murphy y Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 42-43 y 84-85.

¹⁸ Norvin Richards, “Forgiveness”, *Ethics*, vol. 99, núm. 1 (1988, octubre): 81. doi/10.1086/293036

¹⁹ Kolnai, “Forgiveness”, 104-105; Griswold, *Forgiveness...*, 17-18 y 60-69; Murphy, “Forgiveness and Resentment”; Richards, “Forgiveness”.

debemos [...] es un regalo”,²⁰ una elección gratuita que está totalmente en manos del ofendido.

Notemos que defender la gratuidad del perdón como rasgo característico de toda instancia genuina del mismo (sea por la vía de Calhoun o por alguna otra), deja de lado, tanto como lo hacen los defensores de la condicionalidad del perdón, cualquier matiz que pudiera hacerse en virtud de las particularidades del tipo de relación de reciprocidad que había entre el ofendido y ofensor antes de la ofensa, y el que pudieran querer seguir manteniendo si el perdón ocurre. Así, podemos concluir lo siguiente: ya sea para garantizar el valor supererogatorio del perdón, como quieren algunos defensores de la gratuidad, o para evitar que el perdón colapse en vicios diversos como la condonación o el servilismo, como quieren algunos defensores de la condicionalidad, suele explicarse el proceso de perdonar bajo consideraciones morales que se pretende valen para todos los casos o, cuando menos, para los casos caracterizados como paradigmáticos.

Entendido a la luz de las tesis T1 y T2 el proceso del perdón tiene un significado moral que, sin embargo, no se explica por referencia a ninguna característica del tipo particular de relación interpersonal que mantienen los involucrados, sino atendiendo exclusivamente a su carácter de agentes morales en abstracto, descarnadamente, por así decirlo. Nosotros sostenemos que tener en cuenta algunas de las particularidades del tipo de relación que hay entre el ofendido y el ofensor permite alcanzar una mejor comprensión del perdón y, al mismo tiempo, tiene un efecto deflacionario sobre el énfasis moralizante de las concepciones del perdón hasta aquí consideradas. Veamos.

²⁰ Cheshire Calhoun, “Changing One’s Heart”, *Ethics*, vol. 103, núm. 1 (1992, octubre): 81. doi/10.1086/293471

La heterogeneidad de las instancias del perdón²¹

En nuestras relaciones interpersonales suele desplegarse una amplia gama de lo que Peter Strawson ha llamado ‘actitudes reactivas’: gratitud, complicidad, indignación, resentimiento, etc.²² Tales actitudes se caracterizan porque las experimentamos hacia personas con las que tenemos expectativas compartidas de reciprocidad, como sucede entre familiares, amigos, colegas, vendedores y compradores, etc. Respecto de quienes consideramos incapaces de mantener relaciones recíprocas, como una persona gravemente afectada de sus facultades mentales o un niño pequeño, las actitudes reactivas no son apropiadas, aunque en nuestro trato con ellos solemos experimentar las que el mismo Strawson ha llamado ‘actitudes objetivas’: miedo, impaciencia, deseo de protegerlas, etcétera.

Las expectativas particulares de reciprocidad entre quienes mantienen una relación interpersonal varían enormemente dependiendo del tipo de relación que haya entre ellos; por ejemplo, no se espera lo mismo de un cónyuge que de un compañero de nuestro equipo de fútbol. Sin embargo, parece haber una expectativa común a todas las relaciones interpersonales, y que puede describirse como un cierto grado de mutua buena voluntad o al menos de no mala voluntad activa o indiferencia, indispensable para que las relaciones no colapsen.²³ Experimentamos actitudes reactivas porque las expectativas de reciprocidad se ven satisfechas, como en la complicidad entre amigos, frustradas, como en el resentimiento entre colegas, o superadas, como en la gratitud hacia un vecino.

Entre todas las actitudes reactivas que una persona puede experimentar ante una expectativa de reciprocidad frustrada o defraudada, proponemos distinguir un subconjunto al que llamaremos ‘actitudes reactivas de sanción’, las cuales caracterizamos con base en que ponen de manifiesto un deseo, reconocido o no, de suspender,

²¹ La concepción del perdón que proponemos en esta sección ha sido desarrollada más ampliamente en Rocío Cázares Blanco, “Perdón y reciprocidad: Una alternativa al dilema gratuidad-condicionalidad del perdón”, *Anuario Filosófico* (próxima aparición).

²² Peter F. Strawson, “Libertad y resentimiento”, en *Libertad y resentimiento. Y otros ensayos*, trad. de Juan José Acero (Barcelona: Paidós - Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995).

²³ *Ibid.*, 54.

condicionar o limitar de modo momentáneo o permanente la relación de reciprocidad que hasta ahora se mantenía con la persona que defraudó la expectativa común en cuestión. Así, por ejemplo, tratar fríamente a un familiar que nos ha estafado puede poner en evidencia nuestra voluntad de romper todo trato cercano con él, y exhibir públicamente a un colega que ha plagiado nuestro trabajo puede mostrar nuestra intención de condicionar futuras colaboraciones con él. En otras palabras, las actitudes de sanción tienen como foco de atención *sobre todo* a la persona que defrauda a la expectativa común (lo que suscita ira, resentimiento o deseo de venganza) y no a quien ve defraudada su propia expectativa (como sucede con el orgullo herido o la tristeza). Las actitudes reactivas que tienen como foco de atención sobre todo a quien ve defraudada su expectativa constituyen otro subconjunto, pero no nos ocuparemos de ellas porque no parecen especialmente relevantes para entender al perdón.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones, el perdón podría entenderse, en una primera aproximación, a partir de las siguientes tesis: (i) defraudar una expectativa propia de la relación de reciprocidad que hay entre dos personas es lo que constituye una ofensa; (ii) las actitudes reactivas de sanción por parte del ofendido, como la indiferencia o la ira, manifiestan que ya no está dispuesto a mantener la red de expectativas de reciprocidad que mantenía con el ofensor antes de la ofensa; (iii) el perdón es un proceso por el cual el ofendido mitiga o elimina las actitudes reactivas de sanción hacia el ofensor, como parte de su disposición para restablecer, parcial o totalmente, la red de expectativas de reciprocidad que había entre ellos antes de la ofensa (de modo que mitigar o eliminar las actitudes reactivas de sanción como mera estrategia terapéutica, por ejemplo, no cuenta como perdón).

Esta concepción del perdón puede ganar en precisión si seguimos la sugerencia de Strawson de que distintos tipos de relaciones de reciprocidad suponen distintas expectativas entre las partes, porque lo que cuenta como manifestación de buena o mala voluntad no es lo mismo en todos los casos.²⁴ A este respecto, pensamos que son de utilidad algunas investigaciones antropológicas que se han ocupado de identificar y

²⁴ *Ibidem.*

examinar tipos distintos de relaciones de reciprocidad.²⁵ Marshall Sahlins, en concreto, ha propuesto un esquema de reciprocidades que comprende cuatro grandes clases, las cuales no están tajantemente separadas entre sí, sino que forman un continuo en el tejido social: la reciprocidad generalizada, la leve, la equilibrada y la negativa.²⁶

La *reciprocidad generalizada*, a la que otros antropólogos han llamado también ‘don puro’, se encuentra en el extremo más solidario o altruista de la gradiente de las reciprocidades propuesto por Sahlins, porque la dirección del intercambio de afecto, apoyo, favores, etc., es predominantemente unilateral, es decir, una de las dos personas comúnmente da sin recibir y la otra comúnmente recibe sin devolver. Aunque en este tipo de relaciones hay expectativas de correspondencia mutua, ésta se asume como algo libre, no pactado, no sujeto a mandatos o exigencias, que puede eventualmente darse, pero quizás nunca se dé. La relación que padres e hijos suelen guardar en sociedades como la nuestra es un ejemplo de la reciprocidad generalizada.

Muy cerca de la reciprocidad generalizada se encuentra la *reciprocidad leve*. En ésta, los intercambios son un poco más equilibrados, sin embargo, las expectativas de retribución de ida y vuelta no se expresan abiertamente ni se especifica qué es lo que se espera recibir y en qué condiciones. La relación entre dos buenos amigos ilustra este tipo de reciprocidad porque, aunque no se lleven la cuenta de lo que uno hace por el otro, su relación puede llegar a romperse o a enfriarse si alguno percibe que el otro nunca o casi nunca está dispuesto a prestar ayuda, apoyo, etcétera.

²⁵ Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo (Madrid: Tecnos, 1971), 153-263; Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, trad. Antonio J. Desmots (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1986); David Graeber, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, trad. Joan Andreano Weyland (Barcelona: Ariel, 2014); Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, trad. Emilio Muñiz y Erna Rosa Fondevila (Madrid: Akal, 1983).

²⁶ Sahlins, *Economía...*, 212-213. La investigación de Sahlins tiene como objeto de análisis a las sociedades primitivas, sin embargo, como él hace notar y como resulta evidente, las categorías de reciprocidad que él establece son también aplicables a las sociedades contemporáneas.

En el punto medio del balance entre el dar y el recibir se ubica la *reciprocidad equilibrada*, a la que otros antropólogos han llamado también ‘deuda’. Este tipo de reciprocidad se caracteriza por una búsqueda de mayor precisión y equivalencia entre lo que se da y lo que se devuelve, así como por el carácter marcadamente frío o impersonal de los intercambios, en el sentido de que “ninguna de las dos partes ha de pensar demasiado en qué necesita, quiere o es capaz de la hacer la otra parte”.²⁷ Las relaciones entre dos colegas no especialmente cercanos y entre socios comerciales son casos de reciprocidad equilibrada.

Por último, en el extremo más insociable o auto-interesado del espectro se encuentra la *reciprocidad negativa*. Aquí también se llevan a cabo intercambios entre dos partes y cada una tiene expectativas respecto de la otra, lo que hace que tenga sentido seguir hablando de relaciones de reciprocidad, sin embargo, ambas partes buscan de modo unilateral las mayores ganancias personales que puedan obtener a expensas de la otra —incluso si hace falta echar mano de la violencia y actuar siguiendo la Ley del Talió—.²⁸

A la luz del esquema de las reciprocidades de Sahlins, podemos refinar la concepción del perdón que propusimos anteriormente. Así, el perdón *total* de parte del ofendido puede entenderse como aquel que ocurre cuando él deja de experimentar por completo el conjunto de actitudes reactivas de sanción provocados por la ofensa, siendo esto, además, manifestación de su disposición para restablecer el mismo tipo de relación interpersonal que tenía con el ofensor antes del agravio: generalizada, si, por ejemplo, se trata de la relación de una madre con su hijo; equilibrada, si se trata de la relación entre colegas de trabajo, etc. El perdón *parcial*, en cambio, ocurriría cuando el ofendido no está dispuesto a restablecer el mismo tipo de relación de reciprocidad que anteriormente tenía con el ofensor, pero sí a mantener algún otro tipo de relación de reciprocidad —quizás menos cercana afectivamente, menos altruista, etc., pero que cae en algún punto del espectro del continuo que excluye a la reciprocidad negativa; el perdón parcial, pues,

²⁷ Graeber, *En deuda*, 23.

²⁸ Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, 209.

parece requerir que el ofensor supere algunas de las actitudes reactivas de sanción que harían imposible cualquier interacción no agresiva y mínimamente cooperativa con el ofensor (el intenso deseo de venganza, por ejemplo), pero es compatible con que mantenga algunas otras de esas actitudes (por ejemplo, algún grado de resentimiento).

Cuando el ofendido mantiene vivas y sin merma sus actitudes reactivas de sanción hacia el ofensor y buscar castigarlo, vengarse, hacerle sentir su enojo, etc., no ha tenido lugar ningún tipo de perdón, ni total ni parcial; en este caso, lo que sigue manteniendo unido al ofensor con el ofendido es una relación de reciprocidad negativa. Por último, también cabe la posibilidad de que el ofendido deje de experimentar por completo las actitudes reactivas de sanción surgidas a partir del agravio, a pesar de no haber perdonado ni total ni parcialmente al ofensor; en este caso el ofendido se niega a mantener cualquier tipo de relación de reciprocidad con el ofensor, incluso una de tipo negativa que lo mantendrían ligado a él vía los intentos de venganza, la ira, etc., *haciendo como si* respecto del ofensor lo único adecuado fueran las actitudes objetivas que reservamos para quienes consideramos incapaces de trato recíproco. Strawson mismo reconoce que las personas algunas veces tratamos a quienes son sujetos apropiados de actitudes reactivas *como si* lo adecuado respecto de ellos fueran las actitudes objetivas, lo cual es una estrategia útil para lidiar con las tensiones sociales.²⁹

Asumir una concepción del perdón como la delineada hasta aquí nos parece que tiene un efecto deflacionario en relación con los excesos moralizantes identificados en propuestas como las que consideramos en la primera sección de este artículo. Esto es lo que a continuación intentaremos precisar.

¿Qué y por qué perdonar? La visión deflacionaria

De acuerdo con la concepción del perdón presentada en la sección anterior, lo que constituye una ofensa y las razones del ofendido para perdonar al ofensor podrían caracterizarse del siguiente modo.

²⁹ Strawson, “Libertad y resentimiento”, 47.

P. Una ofensa consiste en defraudar una expectativa propia de la relación de reciprocidad que dos personas mantienen entre sí, de modo que lo que cabe considerar como ofensivo variará de modo significativo, dependiendo de si ellas están ligadas por relaciones de reciprocidad generalizada, leve o equilibrada.

Lo que se requiere para entender qué resulta ofensivo en el trato entre dos personas es reconocer las peculiares expectativas que definen su relación, y que, como ha mostrado Sahlins, pueden variar de manera notable de un tipo de relación de reciprocidad a otra, yendo desde lo más cercano afectivamente hasta lo más distanciado; desde lo más altruista hasta lo más autointeresado; desde el predominio de la unilateralidad en el intercambio hasta la bilateralidad más equilibrada; desde la indefinición casi total de las condiciones de reciprocidad hasta la precisión detallada de los términos en que se espera que las partes den, reciban y devuelvan afecto, compañía, ayuda, etcétera.

Si los favores gratuitos, por ejemplo, son algo que cabe esperar entre quienes mantienen relaciones de reciprocidad generalizada o leve, pero no entre quienes mantienen relaciones de reciprocidad equilibrada, entonces, en principio yo no tendría que considerar ofensivo el hecho de que mi socio comercial se niegue a alimentar a mi perro cuando salgo de viaje, aunque quizás estaría justificado en ofenderme si mi amigo íntimo y compañero de casa se niega a hacerlo. Así, para comprender la ofensa no resulta iluminador apelar —como hacen los defensores de T1— a la noción de ‘ofensa moral’, entendida ésta por referencia a la dignidad de agentes morales de los involucrados, a su valor y derechos morales en tanto que miembros de la comunidad moral, etcétera.

Q. Tanto los motivos por los que un ofendido perdona al ofensor como la gratuidad o la condicionalidad con que lo hace, son evaluables sólo a la luz del tipo de relación de reciprocidad que ellos mantenían antes de la ofensa y del que esperan restablecer a través del perdón.

Dado que las expectativas que definen la relación de reciprocidad generalizada entre una madre y su hijo, por ejemplo, son muy distintas de las que definen las relaciones de reciprocidad equilibrada entre colegas, es de esperar que los motivos de una madre para perdonar la ofensa de un hijo estén más cercanos a la parte altruista del espectro y sean mucho menos autointeresados que los motivos que pudiera tener alguien para perdonar la ofensa de uno de sus colegas. Además, dado que el predominio de la unilateralidad en los intercambios es también una de las cosas que define la reciprocidad generalizada, que una madre perdona a su hijo de modo gratuito no tendría por qué ser necesariamente irrazonable o inadecuado; su relación misma está marcada por la expectativa de intercambios en los que ella es sobre todo la que da afecto, ayuda, etc., y el hijo es quien suele recibirlos, de modo que perdonarlo incondicional o casi incondicionalmente no tiene por qué hacernos ver como irrazonable la esperanza de satisfacción de sus expectativas.

En contraste con lo anterior, entre dos colegas de trabajo que mantienen una relación de reciprocidad equilibrada, definida por la expectativa de gran paridad entre lo que se da y lo que se recibe, sí podría ser poco razonable perdonar sin la condición de que, por ejemplo, el ofensor exprese arrepentimiento e intenciones de enmienda. Si el colega que cometió el agravio no da muestras de lamentarlo y de tener buena disposición para no volver a cometer la misma ofensa, parece poco razonable esperar que en el futuro satisfaga las expectativas que esta vez ha defraudado y, en esas condiciones, pretender restablecer con él la antigua relación de reciprocidad equilibrada sí podría estar mostrando servilismo, cobardía u otro tipo de vicio.

Entre amigos ligados por un tipo de relación de reciprocidad leve, algunos tipos de actos que resultarían ofensivo entre colegas bien podrían ser inocuos y carecer de relieve emocional. Pese a ello, tampoco solemos encontrar aquí actitudes de incondicionalidad tan fuertes como las que hay entre una madre y su hijo. Mientras que una madre podría perdonar con relativa gratuidad nuestra falta de disposición para colaborar en el mantenimiento de la casa que compartimos, un amigo en una situación

similar podría requerir, para otorgarnos su perdón, alguna explicación y alguna garantía de que en el futuro nos mostraremos más colaborativos.

En suma, en contra de lo que parecen asumir los defensores de T2, no hay un único conjunto de condiciones que regulen qué tan gratuita o condicionadamente debería otorgarse el perdón, con vistas a garantizar el valor moral de éste o a evitar vicios morales; que sea adecuada la mayor gratuidad o condicionalidad al perdonar dependerá de si la relación que mantienen ofendido y ofensor es de reciprocidad generalizada, leve o equilibrada. Hay que recordar, en cualquier caso, que los intercambios sociales reales ocupan algún punto en el continuo del esquema de reciprocidades y, justamente porque es un continuo, como nos advierte Sahlins, no es de extrañar que la relación que dos personas particulares mantienen entre sí no se ubique limpiamente en una sola de las cuatro categorías de reciprocidad.³⁰ Entre colegas puede haber vínculos de amistad muy fuertes; hermanos pueden dirigir juntos un negocio familiar; hay amigos que pueden tener vínculos afectivos más fuertes que con sus familiares y, por ello, tender a adoptar actitudes de gran incondicionalidad. Es fácil imaginar que en esta gran diversidad de relaciones interpersonales las expectativas mutuas serán también diversas, así como las ocasiones de ofensa y los modos de reparación de las relaciones dañadas.

Comúnmente, los agentes entendemos esta diversidad y establecemos diferencias relevantes para cada una de nuestras relaciones interpersonales. Cada uno de nosotros, sin duda, sostiene relaciones de reciprocidad de los tipos que hemos distinguido y puede reconocer en su propia experiencia susceptibilidades distintas a acciones potencialmente ofensivas. Al mismo tiempo, el interés en restaurar la relación que mantenemos con una determinada persona se resuelve mediante actitudes que no necesariamente son las mismas que tenemos con otras personas. Toda esa diversidad queda diluida o desdibujada en la imagen del perdón que ofrecen las concepciones que hemos calificado como ‘excesivamente moralizantes’, y guiarnos por sus criterios normativos al enfrentar los inevitables daños de la vida social es también una amenaza a la riqueza de los matices que definen nuestras diversas relaciones interpersonales.

³⁰ Sahlins, *Economía de la...*, 214.

Conclusión

Las teorías filosóficas del perdón, como hemos argumentado, frecuentemente se proponen ofrecer una caracterización de éste que sea válida para todas sus instancias o, al menos, para las que se definen como paradigmáticas. Desde esa perspectiva homogeneizadora se responde a dos preguntas cruciales: ¿qué cuenta cómo agravio u ofensa?; y, ¿en qué condiciones, si es que las hay, debiera perdonarse a un ofensor? La primera pregunta típicamente se responde por referencia al estatus de agente moral del agraviado y las normas de la moralidad, que es lo que supuestamente ataca todo acto ofensivo objeto de posible perdón. Respecto de la segunda pregunta dominan dos comprensiones del proceso de perdonar: una que lo sujeta a la satisfacción de determinadas condiciones, las cuales recaen tanto sobre el ofensor como sobre el ofendido; otra que defiende la gratuidad del perdón, esto es, que el ofendido puede conceder su perdón sin necesidad de que se cumpla condición alguna. Ambas comprensiones, sin embargo, son homogéneas en el sentido de que defienden una imagen única del proceso o del acto de perdonar y no resulta extraño que, habiendo caracterizado la ofensa únicamente a partir de elementos morales comunes a todo ofendido y todo ofensor, la normatividad del perdón también se defina en términos morales que son válidos para cualquiera de sus instancias, con independencia del tipo de relación de reciprocidad que pudiera haber entre quien ha sido agraviado y quien cometió el agravio.

Desde nuestro punto de vista, las concepciones del perdón que adoptan el enfoque homogeneizador representan, en conjunto, una abstracción poco iluminadora y excesivamente moralizante. Hemos propuesto, en contraposición, una concepción del perdón que se inspira en la teoría de las actitudes reactivas de Peter Strawson y en el esquema de las reciprocidades de Marshall Sahlins. De acuerdo con este esquema, la relación que dos personas mantienen entre sí puede ubicarse en un continuo que abarca la reciprocidad generalizada, la leve, la equilibrada y la negativa, cada una de las cuales está definida por intercambios que van desde lo más cercano afectivamente hasta lo más distanciado, desde lo más altruista hasta lo más autointeresado, desde el predominio de la

unilateralidad en el intercambio hasta la bilateralidad más equilibrada, desde la indefinición casi total de las condiciones de reciprocidad hasta la precisión detallada de los términos en que se espera que las partes den, reciban y devuelvan afecto, ayuda, etc. Atendiendo a la teoría de las actitudes reactivas, y teniendo en cuenta las peculiaridades de cada tipo de reciprocidad, hemos argumentado que la ofensa puede definirse como la defraudación de una expectativa propia de la relación de reciprocidad que hay entre dos personas, lo que da lugar al resentimiento y otras actitudes reactivas de sanción. El perdón, por otra parte, se puede entender como un proceso por el cual el ofendido mitiga o elimina tales actitudes, como parte de su disposición para restablecer, parcial o totalmente, la red de expectativas de reciprocidad que mantenía con el ofensor antes de la ofensa.

Así, ni lo que constituye una ofensa ni la normatividad que regula el proceso de perdonar serán idénticas en todos los casos, sino que habrá variaciones notables dependiendo de las expectativas que definen el tipo de relación de reciprocidad que mantienen los involucrados. Por ejemplo, un cierto acto o gesto entre amigos puede resultar perfectamente inocuo dadas las expectativas de reciprocidad leve que hay entre ellos, mientras que el mismo tipo de acto o gesto entre colegas puede ser ofensivo en tanto que contraviene las expectativas de su relación de reciprocidad equilibrada. Correspondientemente, la mayor gratuidad con la que una madre perdona a un hijo, en comparación con la mayor condicionalidad del perdón entre vecinos, podrá explicarse por referencia al altruismo que define la reciprocidad generalizada propia del primer tipo de relación y el mayor autointerés que caracteriza a la reciprocidad equilibrada que define la relación del segundo tipo.

En suma, de acuerdo con la concepción del perdón que defendemos, para entender lo que constituye una ofensa susceptible de perdón y las condiciones normativas de éste es necesario atender a las peculiaridades del tipo de reciprocidad que el ofendido y el ofensor mantenían entre sí antes de la ofensa y el que podrían querer mantener si la ofensa es perdonada, y no basta con atender a las características generales que los hacen ser agentes morales y miembros de la comunidad moral. En este sentido, y *sólo en éste*,

se trata de una concepción del perdón con menos carga moralizante: importa entender las diferencias que hay en el tipo de reciprocidad que mantienen un ofendido y un ofensor, no basta con considerarlos en su carácter abstracto de agentes morales y miembros de la comunidad moral.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, “Arendt to Auden”, en *General Correspondence 1938-1976. Hannah Arendt Papers*. Washington D.C.: Manuscript Division/Library of Congress, s.f., folios 004864-004865, <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP02.html>
- Calhoun, Cheshire, “Changing One’s Heart”, *Ethics*, vol. 103, núm. 1 (1992, octubre): 76-96. doi/10.1086/293471
- Graeber, David, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Trad., Joan Andreano Weyland. Barcelona: Ariel, 2014.
- Griswold, Charles L., *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Nueva York: Cambridge University Press, 2007.
- Hampton, Jean, “Forgiveness, Resentment and Hatred”, en Jeffrie G. Murphy y Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hieronymi, Pamela, “Articulating an Uncompromising Forgiveness”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, núm. 3 (Mayo 2001): 529-555. doi/abs/10.1111/j.1933-1592.2001.tb00073.x
- Kolnai, Aurel, “Forgiveness”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 74, núm. 1 (1974, junio): 91-106. doi.org/10.1093/aristotelian/74.1.91
- Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Trad., Antonio J. Desmonts. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1986.

- Mauss, Marcel, “Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*. Trad., Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos, 1971.
- Murphy Jeffrie G., “Forgiveness and Resentment”, en Jeffrie G. Murphy y Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Richards, Norvin, “Forgiveness”, *Ethics*, vol. 99, núm. 1 (1988, octubre): 77-97. doi:10.1086/293036
- Sahlins, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*. 2º ed. Trad., Emilio Muñiz y Erna Rosa Fondevila. Madrid: Akal, 1983.
- Strawson, Peter F., “Libertad y resentimiento”, en *Libertad y resentimiento. Y otros ensayos*. Trad., Juan José Acero. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1995.
- Warmke, Brandon, “Articulate Forgiveness and Normative Constraints”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 45, núm. 4 (2015): 1-25. doi:00455091.2015.1101305
- Wettstein, Howard, “Forgiveness and Moral Reckoning”, *Philosophia*, vol. 38, núm. 3 (2010, septiembre): 445-455. doi:s11406-010-9239-8