SUMARIO

ESTUDIOS

- **Jesús y el perdón. Acercamiento bíblico a la reconciliación social**
  José Javier PARDO, SJ 5
- **El perdón en la vida pública**
  Augusto HORTAL ALONSO, SJ 17
- **Abrir el confesionario a la paz, la justicia al perdón**
  Elías LÓPEZ PÉREZ, SJ 31
- **Justicia de las víctimas y reconciliación en la vida pública**
  Carlos GARCÍA DE ANDOIN 45
- **¿Qué perdón necesitamos y qué perdón es políticamente posible en España y en la sociedad vasca?**
  Xabier ETXEBERRIA 59

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Globalización y marginación. Nuestra respuesta apostólica global**
  Delegación de Acción Social. Provincia de Castilla SJ . 75

«APRENDER A REZAR CON...»

- **1. «Tomad, Señor, y recibid...» (San Ignacio de Loyola)**
  Pascual CEBOLLADA, SJ 81

LOS LIBROS

- **Recensiones** 93

PRESENTACIÓN

JUSTICIA, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN EN LA VIDA PÚBLICA

La convivencia humana está llena de heridas. Hay heridas causadas voluntaria o involuntariamente, directa o indirectamente, o por error, o por ofuscación, o por ideologías vigentes, etc. La acción humana tiene la cualidad de ser irreversible: lo hecho, hecho está. Y además desencadena una cadena de consecuencias que operan en la vida política. La respuesta automática frente al daño sufrido es la venganza. Pero para romper esa irreversibilidad y el proceso automático desencadenado, al ser humano le ha sido dada la capacidad de perdonar, de dar y crear nuevas oportunidades. Necesitamos que las acciones equivocadas que dañaron a otros no nos encierren en su irreversibilidad. No podemos borrar lo hecho, pero sí podemos abrir nuevas oportunidades a quienes hicieron mal. Son muchas las sociedades que se debaten entre la venganza, el ajuste de cuentas, la reconciliación y el perdón. En España también tenemos algunas heridas de convivencia que, para sanar, piden reconciliación y quizá perdón.

Casi sin darnos cuenta, el perdón y la reconciliación han pasado, en las últimas décadas, a formar parte de la vida pública de muchas sociedades que tratan de salir adelante después de años de conflictos y de muchas víctimas. Comisiones de la verdad y de la reconciliación vienen a formarse después de largos conflictos, guerras civiles, dictaduras, genocidios, crímenes contra la humanidad, etc.

Parece que la cuestión del perdón emerge especialmente en sociedades de tradición cristiana. Tal vez, porque el perdón, como señala Hannah Arendt, irrumpe en la vida pública con Jesús de Nazaret. Juan Pablo II, por su parte, subrayó en repetidas ocasiones que las religio-

nes, y en particular la cristiana, tenían mucho que aportar a la paz y mucho que ofrecer a la resolución de conflictos mediante el perdón.

El perdón y la reconciliación en la vida pública tienen muchos aspectos y enfoques: teológico, filosófico, político, jurídico, sociológico, psicológico... A ellos intentan acercarse las cinco colaboraciones del primer número de *Sal Terrae* del año que acabamos de comenzar.

Cuando se hace referencia al perdón en la tradición bíblica, se suele mencionar y subrayar sobre todo su dimensión personal. Sin obviar ésta, *José Javier Pardo* ofrece un recorrido del perdón en su dimensión social, tanto en relación con el Antiguo Testamento como con el Nuevo. Sus reflexiones y observaciones sobre el valor de la tierra, sobre expiar y curar, enmarcadas en el primero de los Testamentos, y las realizadas en relación con los efectos públicos del perdón como sanación y el recibir-dar el perdón, presentes en los sinópticos y otros escritos neotestamentarios, facilitan un primer e importante acercamiento al tema.

Afirma *Augusto Hortal* que «el perdón en la vida pública tiene su lugar y su sentido» por ser «posibilidad que abre horizontes»; pero «también tiene sus condiciones». Entre ellas, la de ser gracia barata y cara, la de requerir tiempo, la de ser un don proveniente de un corazón generoso, capaz de superar los agravios. Además de estos aspectos, su contribución incluye referencias a la relación entre perdón y verdad, a las fáciles tergiversaciones del perdón en la vida pública y a la necesidad de trabajar en alguna situación concreta por una pacificación alcanzable (por ejemplo, en España, el conflicto actual del País Vasco), cuando no se dan las condiciones para el perdón y la reconciliación.

Se llama «justicia transicional» a aquella que se pretende lograr en el proceso de transición política de las sociedades que surgen de atrocidades, crímenes, regímenes represivos, conflictos armados, etc. Un modelo de este tipo de justicia es el TARR (siglas en inglés, de verdad, responsabilidad, reparación, reconciliación). *Elías López* ofrece una presentación de las características de dicho modelo; posteriormente, de la práctica sacramental católica del perdón. Entre ambos –así lo explica el propio autor– existen muchos paralelismos.

España vive en estos momentos una situación muy especial, debido a los acontecimientos actuales que guardan relación con el alto el fuego de ETA de marzo de 2006, y de manera particular con la ansiada

paz en el País Vasco. Los dos artículos que concluyen este número de *Sal Terrae* están anclados en dicha referencia.

«Para diversos actores políticos, sociales y religiosos, la reconciliación y el perdón constituyen una prioridad de actuación». Esta afirmación de *Carlos García de Andoin* enmarca la colaboración ofrecida, centrada en torno a diversos aspectos: reconciliación y asimetría; cultura reconstructiva y memoria de las víctimas; recuerdo de éstas como garantía contra la violencia. Una contribución que incluye también numerosas tareas o líneas de actuación para reconciliar las fracturas existentes en la vida y la sociedad vascas. La última de ellas, mencionada a modo de epitafio, recuerda la dinámica del don en la que podrían entrar, en el tiempo de la distensión, la víctima y el victimario.

«¿Qué perdón necesitamos y qué perdón es políticamente posible en España y en la sociedad vasca?» es el título del artículo de *Xabier Etxeberria.* Sus reflexiones parten de la afirmación de que «el perdón no es olvido del pasado, pero sí reconfiguración vivencial del mismo, de forma tal que hace *pasada* la culpa». Indica que no es la más adecuada la opción por la estricta justicia retributiva, que equipara el castigo al culpable y al daño que éste infligió; sí el perdón condicionado, que avance lo más posible hacia el incondicionado. En relación a los victimarios, defiende una postura que incluya cuatro elementos (renuncia a la violencia, compromiso de no ofender a las víctimas, reparación proporcional y en criterios judiciales de los daños causados, reconfiguración pública de las vivencias del pasado). Igualmente, y en relación con las víctimas, señala que las instituciones públicas deberían garantizar el derecho de las víctimas a la verdad, a la reparación y a la memoria.

*** *** ***

La tradicional Serie de *Sal Terrae* (10 artículos anuales en torno a un tema) se titulada en 2007 «Aprender a rezar con...». A lo largo del año, se escogerán diez oraciones de la tradición de la Iglesia, se desgranará su significado y se ofrecerá una reflexión que ayude a rezarla con mayor hondura. El primero de los artículos de la misma, escrito por *Pascual Cebollada,* recoge la conocida oración de Ignacio de Loyola «Tomad, Señor, y recibid».

ST 95 (2007) 5-16

ESTUDIOS

Jesús y el perdón.
Acercamiento bíblico a la reconciliación social

José Javier PARDO, SJ*

Abordar el tema del perdón y la reconciliación desde una perspectiva bíblica es situarse ante un gran parque natural con infinidad de posibles recorridos y con gran variedad de itinerarios según el tiempo disponible, las condiciones físicas y los gustos del excursionista. Mi intención en este artículo es recorrer una senda corta y rápida, un paseo por un paisaje poco transitado por mí, y creo que por muchos de los lectores. Siendo selectivo, pretendo un breve recorrido de reconocimiento del tema del perdón en su dimensión social en el Antiguo Testamento para desembocar en el profeta de Nazaret, dejando a un lado, como más conocido –no por ello paisaje suficientemente admirado– el perdón en su dimensión personal. Para formularlo de forma escueta, interesa el perdón en cuanto hace referencia a «daños a terceros» o como «responsabilidad civil» ante las consecuencias originadas por el pecado.

No fijar la mirada en la dimensión privada del perdón no quisiera negar el carácter fundante que la experiencia radical de sentirse perdonado, tanto por Dios como por los otros, tiene a la hora de ejercer el

* Decano y Profesor de Sagrada Escritura de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Bilbao. <jpardo@teol.deusto.es>.

perdón como virtud pública. Es en esa experiencia fontal donde se cimienta la teología y la espiritualidad que acomete la tarea teórica o práctica de la reconciliación. Sin quitar rotundidad a la necesidad de este punto de partida, surge una pregunta: ¿nuestra tradición cristiana en los últimos tiempos no ha reducido el perdón a una dimensión demasiado íntima, a una cuestión sólo de dos, cuando no a una cuestión privada entre Dios y yo? Y simultáneamente, sea como causa o como consecuencia, dicha privatización del perdón, ¿está vinculada a una pérdida de la dimensión social del delito, y en concreto a los efectos «colaterales» –que más bien son «con-sustanciales»– del pecado?

Junto a estas premisas e interrogantes sobre las que elaborar algunas reflexiones bíblicas, creo honesto reconocer que no podemos estar ajenos al momento que se vive con tanta intensidad en nuestro país, y más en el entorno geográfico y eclesial del País Vasco: el «proceso de paz», con sus distintas terminologías, con sus diversas valoraciones, con las diferentes expectativas que suscita. Ante la incertidumbre de su evolución a la hora de redactar estas líneas, casi resulta temerario hacer alguna apreciación; y, sin embargo, nuestra reflexión sobre la reconciliación nos obliga a tener delante los rostros, las vidas y las muertes de aquellos que han sufrido los efectos de la violencia. No quisiera resultar profético –ni que se entienda como una toma de partido– con las siguientes palabras de Jeremías, pero me parecen oportunas para no pecar de ingenuos ni de intimistas en el tratamiento del perdón como actitud cristiana ante la reconciliación y la paz: *«Han curado el quebranto de mi pueblo a la ligera, diciendo: "¡Paz, paz!", cuando no había paz. ¿Se avergonzaron de las abominaciones que hicieron? Avergonzarse, no se avergonzaron; sonrojarse, tampoco supieron; por tanto, caerán con los que cayeren; tropezarán cuando yo les visite –dice Yahvé»* (Jr 6,14-15).

Tal vez parezca que estas palabras de Jeremías resultan demasiado veterotestamentarias, y que, con la novedad que aporta Jesús de Nazaret, esta visión queda superada, siendo el perdón cristiano una experiencia más gratuita y menos punitiva. Con todo, es pertinente esta consideración severa del profeta Jeremías como punto de arranque del AT para situar el mensaje de Jesús y para entender su continuidad y/o su novedad con respecto a la tradición anterior. La crítica profética invita, si se quiere llegar a una verdadera reconciliación social, a tomar en serio los efectos públicos de las abominaciones e impiedades co-

metidas[1]. Es decir, al perdón duradero se llega desde una mirada responsable del pecado cometido y del dolor generado.

La tierra manchada como metáfora de la herida social

No hay que adentrarse mucho en la lectura de la Biblia ni conocer complejos contextos socio-políticos de la actividad profética para encontrarnos con un texto que puede ser apreciado desde esta perspectiva y que habitualmente consideramos únicamente en perspectiva de pecado personal: el asesinato de Abel (Gn 4,1-16). El pasaje resulta clave para nuestra reflexión, no sólo por la gravedad de la ofensa, que ya sería bastante, sino porque pone de manifiesto que el pecado no es cosa de dos (de Caín y Abel, o de Caín con Dios). En la escena, en pleno careo de Dios con Caín, se oye una voz que clama desde el suelo, desde la tierra: *«¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra»* (Gn 4,10-12). La tierra aparece personificada, no como mero testigo, sino como alguien que es también víctima de la ofensa. Antes de que se pueda oír el arrepentimiento de Caín –al menos como toma de conciencia de su acción: *«Mi culpa es demasiado grande para soportarla»*[2] (Gn 4,13)–, la voz de la sangre derramada por tierra y la sanción –casi como mecanismo de defensa o como reacción indignada– de la propia tierra ya está en marcha. La tierra acoge la sangre derramada y reacciona no dando frutos, porque las mismas relaciones humanizadoras con todo lo creado se han quebrado al agredir al hermano. El simbolismo de la tierra en estos relatos de los

1. Cf. R.J. SCHREITER, *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio,* Sal Terrae, Santander 1998, 35-48.
2. Es posible otra traducción de esta declaración: «mi culpa es demasiado grave para ser perdonada», que pone de manifiesto un más neto arrepentimiento y la confesión de que el perdón es «originariamente» algo de lo que el victimario se sabe indigno. Razón de más para que el perdón resulte sorprendente y Yahvé se presente como capaz de perdonar lo imperdonable. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis,* Verbo Divino, Estella 1990, 38-40.

orígenes puede leerse como una imagen de la construcción social. De la misma forma que la creación y el mundo son «metáfora del cuerpo de Dios»[3], el suelo donde habita el individuo es el cuerpo de la humanidad, el tejido social donde se dan las relaciones humanas, fraternas u homicidas. La vocación original del ser humano no es simplemente «ser en» el mundo, sino «ser con» el mundo (leído éste como hogar ecológico y como regazo social). Si el hombre no ve que su pecado también trasciende a un tercero, a un tú social, tendrá que acarrear con las consecuencias que, a modo de castigo y maldición, recaerán sobre él.

Lo cual lleva a poner de relieve que el perdón de Dios, su protección con la «señal de Caín» para evitar la venganza pronta y desmedida (*«Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrase lo atacara»* Gn 1,15), no elimina el padecer el castigo de la tierra, la reacción de una tierra que no es puro escenario del delito, sino que es salpicada por la sangre inocente. El relato termina con Caín –el labrador que ofrecía frutos de la tierra– errante en el país de Nod, fuera de la presencia de Yahvé y fuera del hábitat natural y social que le permitía ser. Caín, por su delito, ha perdido su condición inicial, se ha «deshumanizado», y abandona la presencia de Dios. ¿Será que no se puede estar en la presencia de Yahvé hasta que la tierra quede limpia de la sangre derramada? Si se tiene el perdón de Dios, bajo el signo de protección, ¿por qué tener que soportar una penalización? ¿Tiene la tierra, las víctimas, unos derechos inalienables que Dios mismo tiene que respetar?

Desde estas primeras páginas del libro del Génesis se atisba toda una comprensión de la tierra que dará lugar al desarrollo de una «teología de la tierra» propia del AT[4]. En esa comprensión, ni la relación ser humano con Dios ni la relación del hombre con su prójimo se pueden entender al margen de ese tercero que, representado en la tierra, hace referencia al mundo externo, al mundo social, al carácter público de las consecuencias de esas relaciones. Así, vemos reaccionar a la tierra prometida ante las abominaciones de los cananeos: *«No os hagáis impuros con ninguna de estas acciones, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar ante vosotros. Se ha hecho*

3. Cf. S. McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear,* Sal Terrae, Santander 1994, 126-139.
4. Cf. N.C. Habel, *Land Is Mine. Six Biblical Land Ideologies,* Fortress, Minneapolis 1995.

impura la tierra; por eso he castigado su iniquidad, y la tierra ha vomitado a sus habitantes» (Lv 18,24-25). La impureza, el pecado, parece contagiarse o, mejor, se extiende a la tierra, y ésta no puede menos que reaccionar con irrefrenable náusea.

Complementariamente, y como un paso más en el proceso de teologizar la tierra, en la literatura profética la tierra aparece con frecuencia con sus derechos; entre ellos, la necesidad de ser compensada por los pecados del pueblo contra Dios: *«Pagaré doblado por su culpa y su pecado, porque ellos execraron mi tierra con la carroña de sus Monstruos abominables, y de sus Abominaciones llenaron mi heredad»* (Jr 16,18). El pecado de Israel tiene efectos colaterales, y Dios reacciona ante una tierra desolada: el pueblo debe ser desterrado. La preocupación por la tierra va más allá de ser una preocupación eco-teológica de habitar *en* la tierra; se trata de ser pueblo de Dios *con* la tierra. Por ello, la acción salvífica –y en este punto concreto que nos interesa, la reconciliación del pueblo– tiene a la tierra como objeto de salvación y no como mero marco de la redención. Antes de hablar del perdón, el AT nos recuerda la necesidad de reconocer que ha habido una ofensa; y, en concreto, que no es una ofensa entre dos, sino que tiene consecuencias para el entorno.

La vuelta del exilio requiere la reparación de la tierra

Del recorrido anterior se puede deducir que nos mantenemos en el más tradicional esquema veterotestamentario de punición ante el pecado por parte de Dios. Si lo hemos subrayado, es porque encontramos que la consideración de la gravedad del pecado y de sus consecuencias sobre terceros tiene su continuidad en la seriedad con que se trata la reconciliación a la hora del perdón del delito. El perdón del pecado y la reconciliación con el agresor no llevan al olvido de la herida causada, sino a que el perdón pase por la rehabilitación de la tierra; formulado más teológicamente, la acción salvífica de la reconciliación incluye la restauración de todo lo afectado por el pecado. La misericordia de Dios y la re-generación del pueblo pecador –aspectos más frecuentemente desarrollados y de innegable riqueza– aparecen vinculados a la reparación del entorno que ha padecido los efectos de la ofensa o, en un sentido más amplio, que ha sido también víctima del pecado.

La experiencia del exilio leída como proceso de reconciliación permite ver que la redención comprende la intervención gratuita de Dios, la regeneración del pecador (que incluye el arrepentimiento y la reestructuración interna de un sujeto colectivo) y la restauración de la tierra: *«El día que yo os purifique de todas vuestras culpas, repoblaré las ciudades, y las ruinas serán reconstruidas; la tierra devastada será cultivada, después de haber sido una desolación a los ojos de todos los transeúntes. Y se dirá: "Esta tierra, hasta ahora devastada, se ha hecho como jardín de Edén, y las ciudades en ruinas, devastadas y demolidas, están de nuevo fortificadas y habitadas"»* (Ez 36,33-35)[5]. El «perdón de Dios» equivale a recrear las condiciones personales y sociales para una nueva posibilidad de vida según la alianza, lo cual no es posible sin reparar las lesiones producidas.

Visto desde otro ángulo, si emprendiéramos un estudio terminológico del vocabulario del perdón, tendríamos que partir de dos constataciones: el escaso uso del término propio «perdonar (*slH*)» y que, confirmando lo que hemos expuesto, «el AT no habla de perdón en el sentido moderno como acontecimiento espiritual, sino únicamente como un hecho concreto, global, que repercute incluso en el exterior del individuo y de la comunidad»[6]. El campo de estudio se abre a expresiones como «quitar pecados», «lavar», «hacerlos desaparecer», «cubrir», «enjugar»... Pero hay dos expresiones especialmente frecuentes en el AT y que nos pueden desbrozar el camino para la consideración de la reconciliación en el NT: «expiar» (*kpr*) y «curar» (*rp'*).

Estos dos términos, y su imaginario asociado, provocan en nuestra sensibilidad religiosa dos reacciones curiosamente opuestas: la expiación produce cierto rechazo y nos remite a la esfera sacrificial con connotaciones de castigo y de mérito para obtener el perdón; por su parte, la sanación nos parece más aceptable como metáfora alternativa y de un don que se recibe. Sin embargo, pueden entenderse como perspectivas complementarias y ambas necesarias. El perdón, visto desde el

5. Desde esa perspectiva puede leerse todo el capítulo 36 de Ezequiel como «Buena Noticia» para la tierra, e igualmente los capítulos 30-33 de Jeremías como consolación y rehabilitación de todo aquello que ha sufrido el pecado de Israel.
6. J.J. STAMM, «*slH* Perdonar», en (E. Jenni – C. Westermann [Eds.]) *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* II, Cristiandad, Madrid 1978, 203.

victimario, requiere una labor de purificación o sanación para recibir el don; visto desde la víctima, requiere una rehabilitación o compensación como visualización del mismo don. El perdón, también teológicamente, es don y tarea. Ni la expiación es una eliminación del pecado independiente de la gracia del perdón con su fuerza sanadora, ni éste puede darse sin una tarea de cambio, o que únicamente se den cambios en el fuero interno. La expiación, en su sentido original, tiene un componente de asunción responsable de los daños causados.

El judaísmo, en su comprensión del perdón, ha conservado de manera más viva esta dimensión de responsabilidad ante el mal causado y la necesidad de *expiar* como parte del proceso de reconciliación. Para ello insiste en la distinción entre *teshuvah* (arrepentimiento) y *kaparah* (expiación):

> «Es una actitud [*kaparah*] sorprendentemente distinta al *teshuvah,* que exige acudir en primer lugar a la parte agraviada. 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 grupo de personas. Si yo peco, no puedo acudir a cualquier persona que tenga un remoto contacto con la persona a la que he herido y rogarle a esa tercera persona que me perdone. [...] La expiación sólo se obtiene cuando uno afronta las consecuencias de sus propios actos»[7].

Esta comprensión apunta un matiz no tan presente en el planteamiento cristiano, donde la centralidad del perdón otorgado por Dios suele eclipsar el resto de aspectos del proceso (arrepentimiento, aceptación de responsabilidades, reparación de los agravios...). La reconciliación como reparación de la herida social puede ser un momento posterior al perdón, pero es la necesaria manifestación pública del mismo.

7. Deborah E. Lipstadt, en la discusión que sigue a la narración «El Girasol», en *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión,* Paidós, Barcelona 1998, 141-142.

El Nuevo Testamento y el derecho intransferible de la reconciliación

Mientras en el AT predomina la perspectiva colectiva de relación entre Dios y el pueblo, con el NT nos colocamos ante relaciones más personales, de individuos con Dios, que facilitan considerar la repercusión social del pecado. Por un lado, es más claro que el pecado aísla a la persona fuera de la vida social y comunitaria (por ejemplo, leprosos [Mc 1,40-45], ciegos [Lc 18,35-43], publicanos [Mt 9,9-13], etc.). Otra cuestión es que sea discutible desde nuestra sensibilidad el concepto de pecado en el esquema de «pureza/impureza»). Por otro lado, y más relevante para nuestra consideración, el pecado no es sólo una cuestión entre Dios y el transgresor. El texto palmario por su rotundidad es Mt 5,23-36: *«Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda. Ponte enseguida a buenas con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que tu adversario te entregue al juez, y el juez al guardia, y te metan en la cárcel. Yo te aseguro: no saldrás de allí hasta que no hayas pagado el último céntimo»*. A nadie se le escapa que la llamada es a no separar el culto a Dios con la reconciliación fraterna. Pero ¿y si la reconciliación no es posible? El texto no dice que no se obtenga el perdón de Dios, pero sí que debe pagarse enteramente la ofensa cometida. ¿No supone este texto una invitación a dar mayor protagonismo a la víctima en el proceso de reconciliación? El judaísmo prolonga esta interpretación. Así lo formula Dennis Prager como elemento distintivo con el cristianismo:

> «Aparte de la divinidad de Jesús, la mayor (y quizá más importante) diferencia entre el judaísmo y el cristianismo, o tal vez sólo entre la mayoría de los cristianos y de los judíos, es su diferente apreciación del concepto del perdón y, en última instancia, de cómo reaccionar ante el mal. [...] El elemento más importante para los judíos en el tema del perdón es que una persona que hiere a otra debe pedir perdón a su víctima, y que sólo la víctima puede perdonarlo. El propio Dios no puede perdonar a la persona que ha pecado contra un ser humano hasta que esa persona haya recibido el perdón de su víctima»[8].

Afirmar la misericordia de Dios y su capacidad para perdonar graciosamente los pecados en la muerte de Jesús (Rm 5,6; Ef 1,7; 2,4-9) ha podido llevar a los cristianos, sin entrar en si es consustancial al cristianismo, a relegar como secundario el aspecto público de la reparación del mal ejercido. El hecho de que la cita mencionada de Mateo se encuentre en el Sermón del Monte, que puede considerarse la expresión inigualable de la moral evangélica, debería ser una instancia crítica de revisión. Sin negar la novedad de Jesús con respecto a la superación legalista de la moral, lo que está en juego es la postura ante el mal y ante la *incapacidad* divina para reemplazar, en la esfera social, a la persona que debe dar la palabra y consumar el gesto de reconciliación porque ha sufrido los efectos del delito. El perdón divino no puede acallar la reivindicación justa de las víctimas. Con acierto lo expresó Juan Pablo II: «No hay contradicción alguna entre perdón y justicia. En efecto, el perdón no elimina ni disminuye la exigencia de la reparación, que es propia de la justicia, sino que trata de reintegrar tanto a las personas como a los grupos en la sociedad»[9].

Los efectos públicos del perdón como sanación

El poder sanador del perdón señalado en el AT se convierte en uno de los rasgos específicos de la actividad de Jesús. Los textos que se podrían señalar son muchos. Baste como ejemplo la curación del paralítico llevado a la presencia de Jesús por cuatro personas (Mc 2,1-12). Aunque lo que está en juego en esta perícopa es la identidad de Jesús, las palabras en torno al perdón de los pecados dejan en evidencia la vinculación entre perdón y sanación. En este caso, el perdón de los pecados tiene como consecuencia la curación de la parálisis y de todo lo que ella conllevaba como estigma social en la sociedad judía. El perdón le permite la reincorporación plena a su lugar social: *«A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa»* (Mc 2,12). Pero la sanación no se detiene en el ámbito del individuo. El relato insiste en la

8. Dennis Prager, en la discusión que sigue a la narración «El Girasol», *op. cit.,* 163.
9. Juan Pablo II, «Ofrece el perdón, recibe la paz» (Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1997): *Ecclesia* 2.821 (1996) 1.954.

visibilidad externa del pecado y de la sanación: la camilla (vv. 4.9.11.12). ¿Para qué querría el ex-paralítico la camilla? Marcos recalca el carácter público de la escena, empezando por los porteadores del enfermo y siguiendo por la multitud que presencia el perdón-curación, que no puede menos de asombrarse por el poder de Jesús y de recibir en sociedad a aquel paralítico que estaba fuera y que ahora se presenta rehabilitado. El paralítico no *debe* deshacerse de su camilla, porque ella es recordatorio, personal y social, de su sanación y posible instrumento de reconciliación: al igual que otros le llevaron hasta el perdón, él puede ahora hacer lo propio. La finalidad del perdón no es sólo la reinserción del pecador, sino también reconciliar realidades de pecado que trascienden al individuo y que afectan e involucran públicamente.

Los efectos públicos son también parte del perdón actualizado por Jesús en la escena de Zaqueo (Lc 19,1-10). Habitualmente leemos este texto poniendo el acento en lo inmerecido y escandaloso del acercamiento de Jesús a este pecador público, «jefe de publicanos y rico». Con todo, para llegar al clímax de la escena (las palabras de Jesús *«Hoy ha llegado la salvación a esta casa»*) no podemos olvidar la reacción de Zaqueo: *«Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, devolveré cuatro veces más»* (Lc 19,8). La novedad del Dios de Jesús es que adelanta el ofrecimiento del perdón, no espera al arrepentimiento. El perdón de Jesús rompe el esquema arrepentimiento-conversión-perdón, adelantando el perdón y confiando en él como poder transformador. Pero, si bien el perdón no espera al arrepentimiento, tampoco anula su necesidad. «El texto subraya la exigencia de cambio y conversión que nace del ofrecimiento del perdón. Zaqueo manifiesta públicamente su decisión radical y de hondas repercusiones sociales. El perdón sólo se consuma cuando es aceptado. Es una exigencia evangélica el reconocimiento de la necesidad de ser perdonados y de aceptar el perdón: sólo así se renace de nuevo»[10].

¿Volvemos con ello a la necesidad de la expiación? Sí y no. *No,* si reducimos la expiación a mero concepto jurídico y como pena a pagar por la culpa ante Dios. La muerte de Jesús fue el sí definitivo del Padre

10. R. AGUIRRE, «Perspectiva teológica del perdón», en (G. Bilbao – X. Etxeberria – X. Echano – R. Aguirre) *El perdón en la vida pública,* Universidad de Deusto, Bilbao 1999, 209.

al perdón; la reconciliación con Dios ya no requiere de ofrendas (Hb 10,1-18): «Que la expiación se realiza por la muerte de Jesús quiere decir que Dios ha roto la conexión entre culpa y desgracia y ha creado la posibilidad de superar la culpa por medio del perdón»[11]. *Sí,* aunque tengamos que recuperarla bajo categorías nuevas, si unimos la expiación a la conversión auténtica que conlleva el deseo de reparar el mal cometido y el deseo de que la reconciliación llegue a ser el punto final del proceso de perdón teniendo su traducción social. En el perdón como realidad social queda pendiente la «posibilidad de superar» la culpa y el pecado mediante los cauces de reconciliación como acontecimientos históricos de la realidad escatológica acontecida en Cristo.

Jesús mismo y su muerte en cruz es el testimonio del perdón ofrecido que se anticipa al arrepentimiento: *«Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen»* (Lc 23,34). Pero la Resurrección ratificó a la víctima inocente y mantiene perenne memoria de la victoria sobre el pecado, ya que el Resucitado es el Crucificado. Por ello, sin el componente social de la expiación así entendida, el perdón corre el riesgo de trivializar el pecado. Es más, creo que esta comprensión motiva profundamente que acojamos la fuerte reivindicación civil de que «es imprescindible que nunca se pueda siquiera percibir en el futuro que la violencia ha servido para algo, más allá de para crear un inmenso dolor en toda la sociedad, y especialmente entre quienes han sido afectados directamente»[12].

Invitación al perdón pedido y a la reconciliación ofrecida

La llamada «parábola del hijo pródigo» o, si se prefiere, del «padre misericordioso» (Lc 15,11-32) puede ayudarnos a concluir. En ella se ejemplifica de forma paradigmática el perdón paterno que se adelanta; el perdón que desborda las expectativas del hijo pecador, cuyo arrepentimiento inicial es dudoso e incluso puede leerse como mezquino;

11. H.-G. LINK, «Reconciliación», en (L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard [Eds.]) *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* IV, Salamanca 1984, 44-45.
12. I. URKIJO AZKARATE, «Reconciliación hacia las víctimas», en *El Correo,* 15 de noviembre de 2006.

el poder de la misericordia para reincorporar al seno familiar... Pero su final abierto es inquietante. La fiesta por la vuelta del pecador organizada por el padre no está completa si el hijo mayor no toma parte en ella. El interés de la parábola es la necesidad de abrirse a la misericordia, de pedir perdón y de perdonar, como crítica a los fariseos y escribas por su actitud ante Jesús (Lc 15,2). Pero la última palabra en la fiesta de reconciliación no la tiene el padre, sino que queda pendiente de la respuesta del hijo mayor. El perdón del hijo mayor no se puede imponer. La reconciliación es un don libre, y el padre sólo puede dar las razones que le han movido al perdón: *«convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado»* (Lc 15,32). Al margen de que la parábola denuncia el desconocimiento de la misericordia del padre al que se sirve «fielmente», el texto deja ese molesto cabo suelto de la reconciliación fraterna. Queda a la libertad del hijo mayor conocer la misericordia paterna, perdonar, entrar... y que la fiesta sea completa.

En definitiva, la reconciliación es un proceso relacional que parte de un sí incondicional de Dios, pero que debe visualizarse para que la virtualidad del perdón sea efectiva. Y ese proceso público pende de la palabra de arrepentimiento del pecador y de la palabra graciosa de perdón por parte de las víctimas. Ninguna de las dos puede imponerse, ni en un régimen de libertad es fácil decir qué es condición, qué es consecuencia y qué es causa. El testimonio cristiano y la invitación a la praxis reconciliadora se basa en la experiencia de que «ser perdonados por Dios, perdonarnos a nosotros mismos, perdonar a los demás... vienen a expresar distintos momentos del mismo y único movimiento de reconciliación, por el que sabemos que, en cristiano, sólo podemos recibir perdón si –o porque– estamos dispuestos a darlo, y sólo podemos dar perdón si –o porque– lo hemos recibido (Lc 11,4; Mt 18,21-35)»[13].

La confianza depositada en la humanidad de Caín por Yahvé (*«a la puerta acecha el pecado, como fiera que te codicia, pero tú puedes dominarlo»:* Gn 4,7) recibe una confirmación probada y definitiva en la Humanidad Nueva acontecida en Jesucristo, en cuyo perdón tanto víctima como victimario *pueden* decir su sí para que la reconciliación sea una realidad, personal y social, y no quede en un proceso truncado.

13. M. RUBIO, «La virtud cristiana del perdón»: *Concilium* 204 (1986) 276.

ST 95 (2007) 17-29

El perdón en la vida pública

Augusto HORTAL ALONSO, SJ*

«¿Quién puede perdonar pecados más que Dios solo?», pensaban los letrados cuando escucharon que Jesús decía al paralítico: «Tus pecados te son perdonados» (Mc 2,7.5). Tal vez no esté de sobra, para empezar, considerar que la capacidad de perdonar no es algo obvio, banal y corriente; es un atributo radicalmente divino que Jesús ha venido a mostrarnos que también es una posibilidad profundamente humana, que ensancha el corazón y nos hace vivir y convivir reconciliados en la verdad a quienes ofendemos a Dios y agraviamos a los prójimos muchas veces. Desde la cruz, Jesús pide a su Padre que perdone a los que lo han crucificado y están insultándolo. Antes nos había enseñado a combinar en la oración nuestras peticiones de perdón con el perdón que ofrecemos y damos a quienes nos ofenden. Dios espera que los hombres se perdonen las ofensas unos a otros como ellos mismos necesitan pedir perdón y ser perdonados por Dios. La parábola de los dos deudores es bien expresiva al respecto. No una ni siete veces, sino setenta veces siete –siempre– tenemos que estar dispuestos a perdonar a quien nos ha ofendido.

También en la vida pública[1]. Durante mucho tiempo se ha considerado el perdón una categoría fundamentalmente religiosa, sobre todo

* Profesor de Ética en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid <ahortal@chs.upcomillas.es>.

1. Hannah ARENDT es pionera en la introducción del tema del perdón en la vida pública (ver: *La condición humana,* Paidós, Barcelona, 1994, pp. 59ss). Entre tanto, hay una abundante literatura sobre el tema. Baste aquí citar los trabajos de BILBAO, G. – ETXEBERRIA, X. – ECHANO, J. – AGUIRRE, R., *El perdón en la vida pública,* Universidad de Deusto, Bilbao 1999. También puede consultarse MILLÁN, F., «Replantearse el perdón, replantearse la salvación», en (Uríbarri, G. [ed.]) *Teología y nueva evangelización,* Universidad Pontificia Comillas y

cristiana. También se pensaba que era algo personal e íntimo, asunto estrictamente privado entre unas personas y otras. Desde el «Holocausto» se habla del perdón en la vida pública –por cierto, a favor y en contra–. El final del régimen del *apartheid* en África del Sur, los crímenes de genocidio en la antigua Yugoslavia, las desapariciones de opositores a manos de las dictaduras chilena y argentina, organizaciones terroristas que o son vencidas con actos de violencia indiscriminada (Perú) o abandonan las armas tras un proceso de negociación (Irlanda del Norte), los procesos de paz y reconciliación y las transiciones hacia regímenes democráticos en Guatemala, El Salvador –¿cuándo y cómo Colombia?–... han hecho del perdón un tema actual de la vida pública. En España, las perspectivas abiertas por la tregua de ETA han situado el tema del perdón en la vida pública en las conversaciones de la sociedad civil, en las intervenciones públicas de las víctimas y de las asociaciones que las representan, en los medios de comunicación y en la agenda política del Gobierno y la Oposición.

Antes de entrar a considerar la dimensión pública del perdón, conviene empezar haciendo una descripción de lo que, en condiciones óptimas, puede ser el perdón en una relación entre una persona agraviada y otra que cometió el agravio. En el caso ideal, el perdón conlleva que la persona que cometió el agravio lamenta lo ocurrido y pide perdón a la agraviada y ésta da, otorga su perdón, per-dona. El per-dón es un don que pasa a través del agravio sufrido y abre una nueva forma de relación que ya no está marcada por el agravio. El agravio o daño causado no ha desaparecido; lo sucedido entre las dos personas nunca habrá dejado de ocurrir, pero tras el perdón deja de marcar negativamente la relación entre ellas. Sí puede, en cambio, marcar muy positivamente su relación, en la medida en que la persona perdonada se siente agradecida. La persona que ha perdonado tiene una relación con la otra persona que, como dice Hannah Arendt, la considera mayor que sus actos. Ella, con su perdón, ha contribuido a que sus actuaciones futuras no queden irremisiblemente marcadas por lo que hizo una vez y ahora lamenta profundamente.

Desclée de Brouwer, Madrid-Bilbao 2005, pp. 331-394. Estos trabajos recogen y elaboran la bibliografía relevante sobre el tema y desarrollan más sistemáticamente las distintas dimensiones y problemas que plantea el perdón en la vida pública.

Esta descripción ideal tiene supuestos que pueden variar: puede haber habido agravios mutuos, y en ese caso el perdón tendría que ser también recíproco. No conviene equiparar dos situaciones. Una, en la que sólo una de las partes es quien agravia, y la otra sólo es la agraviada. Otra situación es la de un enfrentamiento en el que todas las partes han cometido atropellos. Es demasiado fácil, y profundamente injusto, acudir a generalizaciones («todos hacemos siempre algo mal») o encastillarse en una inocencia que no siempre es real. Ni somos todos por igual a la vez víctimas ni verdugos, ni es tan fácil sentirse legitimado para tirar la primera piedra por no tener pecado, pensando que no tenemos nada que reconsiderar en nuestra manera de percibir a los otros y relacionarnos con ellos.

El ideal presentado apunta a una plena reconciliación y un futuro positivo de la relación. También cabe pensar que haya un perdón limitado, en el sentido de renuncia a la revancha y al rencor, pero sin voluntad de restablecer la relación, al menos de momento. ¿Qué pasa cuando hay arrepentimiento por parte del que agravió, pero el agraviado no perdona? Ciertamente, no hay perdón en sentido pleno, como tampoco lo hay del todo si unos perdonan y otros no; y esto es algo que fácilmente sucederá en la vida pública. ¿Puede haber perdón del agraviado si el que agravió no lamenta lo sucedido ni pide perdón? Cabría hablar, a lo sumo, de perdón sin reconciliación, o de disposición al perdón por parte del ofendido, pero no de restablecimiento de la relación positiva en los términos en que la hemos descrito.

El núcleo interpersonal del agravio y del perdón tiene casi siempre fuertes concomitancias sociales y tiene también casi siempre una dimensión pública, pero sin dejar de tener la dimensión interpersonal. Las víctimas no están solas; familiares y allegados comparten o heredan su dolor y su agravio. En toda ofensa y agravio, además del ofendido y agraviado, se agravia y ofende el orden público; la dimensión pública de la ofensa y del perdón tienen, incluso en los agravios y ofensas privados, una dimensión pública. Esto se refuerza aún más cuando se trata de procesos de conflicto social, de violencia armada y de enfrentamientos civiles.

El perdón en la vida pública tiene su lugar y su sentido, pero también tiene unas condiciones que, cuando no se dan, convierten en peligroso y manipulador el lenguaje del perdón. En la vida política intervienen las funciones que despeñan las actuaciones y las mismas ideas

en relación con el poder y las ideologías. Al pasar del ámbito privado a la escena pública, algunos supuestos varían. Hay que tenerlo en cuenta, no sea que nos ocurra lo que afirma el dicho: «Si será mala la política, que basta juntarla con una palabra tan entrañable como la de "madre" para que se convierta en suegra».

El perdón es gracia cara, no barata

En la vida pública, al igual que en la privada, el perdón es una posibilidad que abre horizontes, pero no se puede exigir ni forzar. Bonhoeffer distinguía entre «gracia cara» y «gracia barata». La gracia barata es la gracia como idea, la que uno da por supuesta en todo momento, la que nos otorgamos a nosotros mismos sin que nos cueste nada; más que gracia, es condescendencia de quien se autojustifica automáticamente. La gracia, por supuesto, es gratuita; no se merece, no se compra; pero no es barata, cuesta. A Dios le ha costado la vida de su Hijo; al que la recibe le cuesta sentirse profundamente agraciado y agradecido; la vida se le transforma; ya no podrá vivir sino siendo profundamente agradecido. La gracia cara no es una mera idea intemporal, sino un acontecimiento que nos implica, complica y transforma la vida.

El perdón es también gracia cara. Una cosa es el perdón como idea intemporal, que cualquiera puede alegar sin pagar ningún precio; una gracia barata que se invoca sin ningún coste. Otra cosa es aceptar los costes personales y sociales de un proceso de perdón que, siendo gratuito, cuesta: cambia la vida del que perdona y del perdonado, desenmascara la verdad de lo que uno hizo y el otro padeció en el pasado, y confronta al victimario con su víctima. Eso remueve y moviliza los fondos afectivos, intelectuales, la memoria: el perdón que damos y el que recibimos nos conmueve y nos hace vulnerables, humildes, reconocedores de un pasado que no podemos dejar de lamentar, y que tampoco puede ser el lugar permanente en que nos instalamos a lamernos las heridas. Cuando perdonamos, nos va algo de nuestra vida en ello; cuando nos perdonan, también. Cuando el perdón es una mera idea, no cuesta. Cuando es un acontecimiento que nos ocurre, bien porque perdonamos o porque nos perdonan, pagamos un precio, por más que siga siendo gratuito. Perdonar cuesta tiempo, cuesta abrirse a una forma de justicia que renuncia al castigo y obliga a pagar un precio en términos de verdad.

El perdón requiere tiempo. Es un don que tiene que hacer un recorrido («per»), el mismo recorrido que hace el don de quien lo da a quien lo recibe. Sin tiempo, difícilmente habrá verdadero perdón. Se llamará perdón, pero será un mero pasar página, evitando entrar en el tema. Ahora bien, no cualquier forma de transcurrir el tiempo contribuye al perdón. El tiempo puede alejarnos del agravio padecido, insensibilizarnos, anestesiarnos y hacernos olvidar, huir de un pasado dolorido. Hace falta emplear ese tiempo en un trabajo de reinterpretación de lo sucedido a la luz de la perspectiva de los otros; hace falta purificar la memoria, hacer duelo, provocar una catarsis[2] que nos abra a un futuro compartido, no lastrado por el pasado conflictivo.

Los delitos cometidos contra las víctimas merecen, en justicia, una sanción penal. El perdón renuncia a esa sanción, pero el perdón no puede consistir en cometer una nueva injusticia ni en prolongar la anterior. Por eso, mientras no se den las condiciones que abran perspectivas al perdón, los delitos deben seguir siendo juzgados y las penas deben seguir siendo cumplidas por parte de quienes han cometido las fechorías. «Perdón» no puede ser sinónimo de «impunidad». Para hacer compatible el perdón con la justicia hay que considerar que el castigo merecido no es la única ni la mejor forma de restablecer la justicia. Las víctimas no deben pensar que todo lo que sea prescindir del castigo es mera injusticia e impunidad; hay que evitar no sólo el espíritu de venganza, sino también el insistir en la humillación. Cuando se ponen demasiadas condiciones, es que no hay ganas de perdonar. El Padre del hijo pródigo le restituye en su dignidad y condición de hijo, sin dejar-

2. Como señala Gonzalo Gamio comentando la experiencia peruana de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, la catarsis presupone compasión entendida como capacidad de ponerse en el lugar del otro que sufre, de identificarse con él. Ver sufrir a quien no se lo merece, sabiendo y sintiendo que lo que le ha tocado a él podría habernos tocado a cualquiera de nosotros. «La experiencia de lo temible y de aquello que es digno de piedad constituye una fuente crucial para el aprendizaje moral y la forja del juicio ético-político, pues nos mueve a apreciar el cuidado de nuestras relaciones y nos empuja a deliberar acerca de nuestras reacciones afectivas y nuestros compromisos con los demás. La *katharsis* (sic) consiste... en un proceso de clarificación del intelecto y los afectos conducente a la articulación de juicios lúcidos y sensatos, sensibles a las situaciones de injusticia. Es una forma de aprender a través del dolor»: GAMIO GEHRI, G., «La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación»: *Derecho & Sociedad* 24 (Lima) pp. 378-389; p. 5.

le terminar de decir su confesión. Basta que haya empezado a dar muestras de su actitud al volver a la casa del Padre.

No hay perdón sin alguna forma de restablecer la justicia, aunque no sea por la sanción a la que se renuncia. Las víctimas y los poderes públicos pueden renunciar al castigo, pero no a la justicia, a una forma superior de justicia que, sabiendo que el dolor sufrido injustamente no puede ser borrado del pasado, sí puede restablecer una nueva relación basada en el reconocimiento del daño causado injustamente por el victimario, en reparar los daños reparables causados a las víctimas, y en una reconciliación que haga posible una convivencia justa en un nuevo nivel. El perdón no es exigible; lo concede el que tiene corazón generoso, capaz de superar los agravios. Reconocer y lamentar la injusticia cometida, junto con la disposición a reparar lo que todavía pueda ser objeto de reparación, es una forma de justicia superior a la mera imposición de la sanción penal.

La responsabilidad heredada y el pasado histórico

Para que el perdón sea auténtico se requiere pagar también un precio en términos de verdad. El perdón sólo será perdón si se asienta en el reconocimiento y restablecimiento de la verdad, aunque duela. La viabilidad de una convivencia de toda comunidad política necesita compartir una «cierta reconstrucción narrativa de su pasado»[3]. En todo esto se requiere verdad, una difícil verdad.

La verdad en temas de perdón hace referencia, por un lado, a lo que ocurrió en el pasado con las víctimas y a la atribución de responsabilidades por los daños injustos que les causaron los victimarios. Pero la verdad en temas de perdón obliga también a identificar quién puede pedir perdón, quién puede perdonar y a quién hay que perdonar. En la vida pública, cuando transcurre el tiempo y se suceden las generaciones, se producen deslizamientos en la responsabilidad que se hereda y en la identificación con las víctimas del pasado. ¿Tiene sentido hablar de perdón cuando se desborda la esfera interpersonal y se pasa a la social y, además, se añade la distancia histórica? ¿Pueden realmente pe-

3. *Ibid.,* p. 3.

dir perdón unas generaciones por lo que han hecho otras? ¿Cómo se transforma el perdón al pasar de lo interpersonal a lo colectivo?

¿Puede pedir perdón una nación por crímenes cometidos contra la humanidad? Ciertamente, puede y debe hacerlo. El tema se ha debatido muy ampliamente en torno al pueblo alemán en relación con el «Holocausto» y con los crímenes contra la humanidad cometidos contra el pueblo polaco durante la invasión y ocupación alemana en la Segunda Guerra Mundial. Willy Brandt, en su primera visita oficial a Polonia, arrodillándose ante el monumento a las víctimas del Holocausto, hizo un gesto significativo de solidaridad con las víctimas y de reconocimiento de culpa en nombre del pueblo al que en ese momento representaba. Eso no supuso que todos los alemanes se identificasen con ese gesto. La República Democrática Alemana (DDR) siempre consideró que esos crímenes los habían heredado los habitantes de la República Federal Alemana, no ellos. Los dirigentes comunistas históricos, perseguidos y víctimas ellos mismos del régimen nazi, podían sentirse exentos de esa petición de perdón; pero esa exención no era válida para toda la población de esa parte de Alemania, que siempre tendió a considerar que los crímenes nazis los había cometido y heredado sólo la población de la República Federal Alemana.

¿Tiene sentido que Juan Pablo II pidiera perdón por la condena de Galileo o por las injusticias cometidas por la Iglesia a lo largo del último milenio? Ni él personalmente, ni ningún miembro actual de la Iglesia, cometió esas injusticias ni pronunció aquella condena. La mayor parte de los cristianos presentes lamentarán esos hechos, los considerarán desviaciones del verdadero espíritu cristiano. En eso tampoco se diferenciarán de otros que los juzguen de igual manera. Lo que justifica y puede dar sentido a esas peticiones de perdón es que el Papa, y con él muchos cristianos, considerándose herederos y continuadores de la misma Iglesia que cometió esas injusticias, piden perdón en nombre de ella. Se trata de una responsabilidad heredada. No se hereda sólo lo que se quiere, sino también deudas y culpas, no ya personales, sino colectivas. En la medida en que la Iglesia es sujeto de esa historia y permanece la misma a través de las generaciones, en esa misma medida tiene sentido que la Iglesia pida perdón por los males causados en el pasado. Para que la demanda de perdón sea auténtica, no basta con una petición verbal; hace falta distanciarse de las conductas y modos de actuación que pueden constituir formas de conti-

nuidad en el presente de aquellas acciones hechas en el pasado por las que se pide perdón[4].

El juicio histórico hace necesaria una hermenéutica que permita distinguir entre la acción de la Iglesia en cuanto comunidad de fe y la acción de la sociedad en tiempos de ósmosis entre ellas. La Iglesia forma parte de un pasado que toda la sociedad está sometiendo a revisión crítica, reprobando actuaciones que la conciencia moral actual reprueba. Ella no es la única culpable; comparte la responsabilidad.

¿A quién se pide perdón? ¿A Galileo? En cierto modo, sí, en la medida en que se restablece su buena fama. Pidiendo perdón por la condena de Galileo o por las injusticias cometidas en el pasado, se pide perdón también a todos aquellos que, de una u otra forma, se identifican hoy con las víctimas de entonces, a los científicos, a los intelectuales, a los disidentes... y, en el fondo, a toda la humanidad.

Desde esta perspectiva, digamos una palabra sobre el caso español en relación con la Guerra Civil. Las mismas palabras con las que hoy se habla de ella pueden caer en la continuación de la contienda fratricida con medios (provisionalmente) incruentos. El régimen de Franco sacaba su «legitimidad» fáctica y explícitamente de la victoria en esa guerra. Tras las depuraciones y represiones, quería gestionar la convivencia en nombre de todos, pero marcando él las reglas de juego. En los últimos años de ese régimen se generalizó un consenso en la población y también entre los líderes políticos (primero de la oposición democrática, después de toda la clase política) en el sentido de que había que construir el futuro a partir de una amnistía que impidiese volver a pedir responsabilidades por el pasado. Se promovió primero y se otorgó después esa amnistía. Eso favoreció el clima de convivencia y consenso que hizo posible la transición a la democracia. Nadie pidió perdón entonces, ni a nadie se le exigió que pidiera perdón. Haberlo pretendido habría hecho inviable la transición pacífica. Pretender gestionar hoy desde el poder la memoria histórica reivindicando uno solo de los bandos es injusto con el entramado de violencia e injusticias que supuso la Guerra Civil, con sus antecedentes y secuelas. Remover esos temas desde acontecimientos y perspectivas parciales es nocivo para la

4. Ver el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL «Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado» (1999).

convivencia actual. Hay que dejar que trabajen los historiadores y que la sociedad civil pueda ir encontrando las formas de reconciliarse con un pasado traumático desde la verdad y la justicia, y tomándose tiempo para no recaer en la prolongación de los enfrentamientos.

La difícil grandeza y las fáciles tergiversaciones del perdón en la vida pública

El protagonismo del perdón corresponde a las víctimas. Algunas de ellas, muertas, ya no podrán perdonar. Las personas más cercanas, sus familiares, sus amigos más cercanos, también son víctimas directas por lo que le ocurrió al padre, al esposo, al amigo, al hijo..., y a la vez son herederas y depositarias de la injusticia cometida contra su padre, su hermano o su amigo. Hay una solidaridad de las víctimas y una solidaridad de los victimarios. El asesinado ya no puede perdonar a quien lo asesinó; pero hay hijos, cónyuges que sufrieron con la muerte del padre, de la mujer o del marido y que pueden perdonar, y en ese perdón se actualiza de alguna manera lo que queda del daño causado en personas que todavía viven.

Cuando se trata de acciones terroristas que atentaron indiscriminadamente contra la población, todos los que compartimos la condición de ciudadanos compartimos también la condición de víctimas potenciales. Les tocó a ellos como nos podía haber tocado a nosotros. Ellos fueron hechos desaparecer de este mundo; otros heredaron o heredamos su dolor y la injusticia cometida contra ellos.

Todos somos víctimas o podemos ser solidarios con las víctimas, pero cada cual desde lo que es, desde lo que representa, desde el dolor que siente, sin suplantar el dolor de otros. Es una verdad diferenciada que conviene mantener en sus justos términos. Es fácil perdonar cuando no es uno el que ha padecido el agravio. Sólo se tiene derecho a perdonar, a sumarse al perdón de las víctimas, cuando se ha vivido como propio el daño que se cometió contra ellas, y entonces sólo secundando, no yendo por delante.

A los representantes políticos les cabe un papel muy importante en los procesos de perdón y reconciliación, siempre que no ignoren, suplanten ni utilicen a las víctimas. Ellos tienen que velar por el orden público que ha sido violado; ellos tienen que contribuir a que se haga

justicia; también tienen que reconocer el derecho de las víctimas a una reparación y poner en práctica lo que esté en sus manos para realizarla. Los servidores del orden público que fueron víctimas del terrorismo merecen la solidaridad de todos los ciudadanos a quienes servían; merecen la gratitud de toda la sociedad, y muy en especial de los poderes públicos. Cuando se den las condiciones, los gobernantes pueden y deben calibrar con prudencia en qué medida puede ser servida la justicia haciéndola compatible con medidas de gracia que abran cauces a la reconciliación.

La condición de víctima es merecedora de todo respeto, consideración, solidaridad y reparación. Pero hay que tratar de ayudar a las víctimas, a todos cuantos sufren injustamente, a no estancarse en su dolor y en su sufrimiento. En un primer momento es comprensible que así sea; nadie puede obligarles a perdonar, nadie puede exigirles que olviden su dolor y su herida; pero sí cabe, sin prisas ni exigencias, invitarles a que se abran a la perspectiva del perdón, a un futuro que no esté irremisiblemente anclado en el pasado dolorido. Con su perdón pueden abrir un futuro de reconciliación. Ellos son hoy y pueden ser algún día algo más, mucho más, que aquellos que sufrieron injustamente y quedaron para siempre marcados por ese sufrimiento injusto. Quienes siguen viviendo no pueden hacer consistir el sentido de sus vidas en recordar el pasado doloroso y en pedir justicia, es decir, castigo.

Es perfectamente legítimo y exigible pedir a la sociedad civil, a la opinión pública y a los poderes públicos que respeten el dolor de las víctimas y que reparen lo que pueda ser reparado. Pero las víctimas equivocan su camino cuando reclaman un protagonismo activo que distorsiona la vida pública y no sirve para elaborar el sufrimiento injusto. Hay que evitar tanto la utilización política de las víctimas al servicio de una opción política, la que hacen unos o la que respaldan otros con sus votos. La tentación de politizarse y dejarse politizar también la tienen las víctimas.

El perdón de los representantes públicos tiene sus condiciones. Ellos pueden favorecer mucho el perdón de la sociedad civil o la ciudadanía, pero no pueden sustituirla. El perdón en la vida pública se termina materializando en algunas importantes decisiones políticas, pero es un proceso de la conciencia social, es un proceso cultural, tiene más que ver con los símbolos que con las decisiones. El perdón de las víctimas puede tener un papel privado y público.

Es inaceptable que los poderes públicos y la sociedad en general se olviden de las víctimas a la hora de gestionar o encarar el futuro. Existe la tentación de hacer borrón y cuenta nueva, pasar página con el lenguaje del perdón, hacer olvidar un pasado que duele y no es fácil de resolver, porque está enquistado. Se utiliza el lenguaje del perdón como «gracia barata» para dar cierta legitimidad aparente a una política de impunidad y de olvido o al deseo muy extendido de «que nos dejen en paz». No hay que llamar perdón y reconciliación a lo que tan sólo es un acto de apaciguamiento, de ponerle limites a la violencia. Las víctimas son quienes tienen que decir cómo se sitúan ante los victimarios, en público y en privado. No abogo por una oferta incondicionada de perdón a quien ni siquiera acepta que tenga que pedirlo.

No necesitamos tergiversar el tema del perdón para legitimar una política realista que ponga fin a la violencia sin consagrar injusticias

Cuando se trata de desbloquear una situación de enfrentamientos y abrir un futuro en el que convivan todos los grupos en conflicto, la categoría de perdón se hace necesaria. Pero de su buen uso depende también el buen resultado. El tema tiene muchos perfiles sutiles a los que hay que prestar la atención debida. Se abusa de las palabras, y se hace una utilización ideológica y sesgada de un proceso tan delicado como recomponer una convivencia pacífica después de haberse roto.

ETA y los ciudadanos vascos que se hayan identificado con sus fines y sus métodos y han colaborado con ella deberían pedir perdón en primer lugar a las víctimas, a los asesinados y a los extorsionados, y también a todos aquellos que se han sentido presionados a abandonar la tierra en la que vivían, que era tan suya como de cualquier otro, para huir del ambiente de violencia y discriminación atosigante. Deberían pedir perdón; pero ¿lo van a pedir? Mientras vivan sus dirigentes actuales, no parece que eso vaya a ocurrir de forma significativa; ya sería mucho que lo hiciera algún miembro a título personal. Siendo eso así, insistir en la petición de perdón como condición indispensable para reinsertarse en la vida política, me parece que es poner obstáculos a la paz viable, a un abandono definitivo de las armas y a un recurso a

los métodos políticos en el marco de un Estado de derecho. A veces lo mejor es enemigo de lo bueno. En política, casi siempre.

Tal y como yo veo la situación, es difícil hablar de perdón en la vida pública española en relación con el conflicto vasco. Mucho menos de reconciliación. Dos no se reconcilian si uno no quiere; menos aún si no quiere ninguno de los dos. Las invocaciones al perdón parecen responder más al cansancio que genera el conflicto en unos, y a una demanda de impunidad, silencio y olvido por parte de los otros, que a un primer paso hacia la reconciliación. Para ETA, para el entorno social y político que le da apoyo, el llamado «proceso de paz» se parece mucho a la continuación del conflicto por otros medios... o por los mismos o parecidos medios de siempre. No se reconoce, no ya la legalidad constitucional, sino ni siquiera la legitimidad de los interlocutores, cuando éstos no conceden lo que ellos reclaman. Ni se renuncia a las metas y aspiraciones ni se lamenta el dolor causado a las víctimas. Por parte de quienes, de una u otra forma, son víctimas del nacionalismo o no se sienten nacionalistas, antes de poder hablar de perdón piden, y es razonable que pidan, que se empiece por reconocer sus derechos de ciudadanos iguales y libres de toda amenaza y extorsión.

En la situación española actual y en el tema del terrorismo conectado con el nacionalismo no es fácil, no parece viable, una política de perdón. El que la invoca, o está fuera de la realidad o la está utilizando para otros fines, tergiversándola.

En cambio, es perfectamente legítimo en la vida pública trabajar por la pacificación alcanzable, paso a paso: que dejen de matar, coaccionar, extorsionar; que acepten –y esto es más difícil y no vale sólo para el tema vasco– la pluralidad e igualdad de todos los ciudadanos, sean o no sean nacionalistas. Hay quienes cuantifican en 300.000 los ciudadanos que han salido del País Vasco en los últimos años huyendo de las amenazas, los atentados, los chantajes, la falta de libertad y de seguridad y un ambiente irrespirable. Ellos son también víctimas que tienen una palabra que decir.

Mientras se hace posible la reconciliación, tener un corazón dispuesto a perdonar

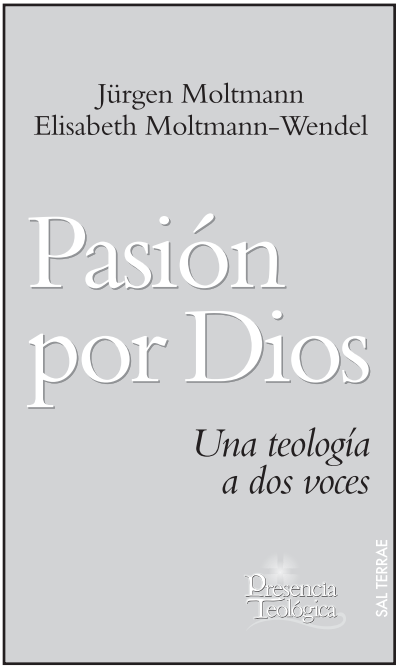
Las dificultades y tergiversaciones del perdón no deben servir para oponerse a una política realista de la pacificación posible que salvaguarde, eso sí, unos mínimos de justicia, especialmente de derechos humanos. Esas mismas dificultades tampoco deben servir de excusa para declararse exentos de la disposición al perdón cuando éste no sea tomado como rendición. El horizonte último de superación de los conflictos no es la victoria, sino la reconciliación, cuando ésta sea posible. La radicalización de la exigencia de reconciliación no debe servir de pretexto o justificación para apostar políticamente por la victoria propia y la rendición ajena, renunciando a la reconciliación.

La consecución de las metas políticas de los violentos no puede ser –no es aceptable que sea– la condición previa y necesaria para que abandonen las armas, las amenazas, las coacciones, las extorsiones... No es bueno que el perdón se confunda con la impunidad.

La postura ajena de unos no debe servir de legitimación para encastillarse en la propia.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

JÜRGEN MOLTMANN y
ELISABETH MOLTMANN-WENDEL

Pasión por Dios.
Una teología a dos voces
120 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 8,00 €

Dos voces, tan originales como radicales, hablan conmovedoramente acerca de la vivificante presencia de Dios. Dos vidas, vividas en apasionada relación con la historia, con Dios y entre sí, nos hacen volvernos hacia el lado físico, cansado y herido de nuestra vida, apuntando hacia la sanación y la esperanza. No se trata de hacer una crítica de la teología patriarcal, sino de insuflar vida en imágenes, temas y perspectivas alternativas, evocando la amistosa relación de Cristo con las mujeres, su poder sanador y el amor mutuo que nos vincula.

ST 95 (2007) 31-44

Abrir el confesionario a la paz, la justicia al perdón

Elías López Pérez, sj*

Juan Pablo II nos dejó una misión: «El servicio que las religiones pueden ofrecer en favor de la paz y contra el terrorismo consiste precisamente en la *pedagogía del perdón*»[1]. Y el Papa Benedicto XVI, siguiendo la línea de su predecesor, dice: «Sólo en el perdón se realiza la verdadera renovación del mundo. [...] El mal sólo puede superarse con el perdón. Ciertamente, debe ser un perdón eficaz»[2].

¿Cómo avanzar en la pedagogía humana y cristiana del perdón para ser eficaces en el trabajo por la paz? Es imposible articular eficazmente el perdón –religioso o no– sin educar a los ojos a mirar la complejidad del tejido de la paz[3]. La complejidad del proceso del perdón se multiplica cuando nos movemos del ámbito psico-interpersonal privado al ámbito sociopolítico público. Mucho más en el caso de *sociedades transicionales* que han sufrido graves violaciones de derechos humanos, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y genocidio en conflictos armados. Es aquí donde la capacidad humana y humanizante por excelencia, el *per-dón* (el *dar-en-exceso*), el amor radical, se

---

* Realiza estudios de doctorado en la Universidad de Lovaina (Bélgica). <elias.lopez@student.kuleuven.be>.

1. Ver:http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace_sp.html.
2. Ver:http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050515_priestly-ordination_sp.html.
3. La complejidad de la violencia y de la paz sostenible en nuestras sociedades globalizadas, plurales y en rápido cambio nos fuerza a un *pensamiento complejo* (teorías de *sistemas complejos, pensamiento en red* o *web thinking*) para intentar dar respuestas eficaces que no simplifiquen en demasía la complejidad de la realidad donde queremos incidir.
   Ver: http://www.lindaseger.com/web-thinking/reviews.html.

pone a prueba de fuego. Porque, como dice Jesús, *¿qué tiene de especial el amar a los amigos? El reto es amar a los enemigos*[4].

El amor que perdona será eficaz si es capaz de abrir el confesionario a la complejidad de la violencia y la paz en sociedades en transición. El perdón es más amplio que el de los confesionarios. En este artículo intento extender nuestro entendimiento del perdón, entretejiéndolo en el entramado de la paz y la justicia *transicional.*

1. Violencia y paz

a) ¿Qué violencia se perdona?

Darfur en Sudán, Irak, Líbano, Israel/Territorios Ocupados, Afganistán, Somalia, Grandes Lagos, Corea del Norte, Sri Lanka, Colombia, etc. El *Grupo Crisis Internacional* (ICG) ha elaborado una lista de unos setenta países del mundo donde se dan conflictos violentos de distinta intensidad y naturaleza. En dicho listado está incluido el País Vasco[5]. Las pateras que nos llegan huyen de esas violencias armadas, tantas veces ligadas a la violencia de la pobreza y, cada vez más, a la violencia de la degradación medioambiental. La complejidad de la violencia tiene varias caras interdependientes:

- Violencia física: guerras convencionales o de guerrillas, terrorismo, torturas, masacres, hambre y enfermedades asociadas a conflictos armados, etc.
- Violencia psicosocial-cultural: estrés post-traumático, ideologías totalitarias, falta de libertad de expresión, barreras *sentimentales* (emocionales-cognitivas) que marginan, cinismos, humillaciones, prejuicios racistas, falta de reconocimiento de diferentes identidades, etc.
- Violencia estructural: sea económica (pobreza), política (regímenes basados en el terror), legal (falta de orden legal, leyes injustas), mala *gobernanza* (mala administración, corrupción, ne-

4. Mt 5,43-45; Lc 6,35.
5. Ver el Boletín de *CrisisWatch* de Octubre 2006 en http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=4410&l=4.

gligencia y codicia en líderes e instituciones, bienintencionadas políticas con un impacto destructivo), etc.[6]

– Violencia medioambiental: calentamiento global, polución, desaparición de especies, falta de medidas medioambientales proactivas, etc.

Mirar la complejidad de la violencia nos hace identificar cinco amenazas interdependientes en el siglo XXI: cambio climático, marginalización de la mayoría de la gente a escala mundial, pandemias, competición por recursos y militarización global[7]. Un perdón capaz de transformar conflictos violentos, en su enorme complejidad, debería asumir la violencia en todas sus facetas, si queremos –por motivación religiosa o no– ponerlo de forma efectiva al servicio de políticas de una paz realmente sostenible.

b) ¿Qué paz facilita el perdón?

Si la violencia que se perdona es compleja, la paz sostenible que se facilita con el perdón no lo es menos: paz física, psicosocial-cultural, estructural, medioambiental: todas sostenibles en interdependencia. Un perdón que vaya más allá de procesos psicológicos interpersonales, privados y espiritualistas, reparará los daños de las distintas violencias con la búsqueda no sólo de reconocimiento de diferencias culturales e identidades diversas, sino también con búsqueda de energías eficaces, renovables y baratas para todos; la reducción de la pobreza, del control económico-militar, del comercio de armas pequeñas y armas de destrucción masiva; y la capacidad para una respuesta rápida a pandemias y crisis humanitarias (las cuales son fruto de las cinco amenazas anteriores).

Luc Reychler mira la complejidad de la arquitectura de la paz distinguiendo cinco áreas de trabajo[8]:

---

6. La mala gobernanza mata infinitamente más que el terrorismo: REYCHLER, Luc, «Challenges of Peace Research», en *International Journal of Peace Studies* 11/1 (2006), pp. 1-16.
7. ABBOT, Chris – ROGERS, Paul – SLOBODA, John, *Global Responses to Global Threats: Sustainable Security for the 21st Century,* Oxford Research Group, Briefing Paper, June 2006. Ver: http://www.oxfordresearchgroup.org.uk/publications/briefings/globalthreats.pdf.
8. El modelo de Luc Reychler se puede articular fácilmente con el modelo de las

1. Un *sistema efectivo de comunicación, consulta y negociación* dirigido a alcanzar entre las partes acuerdos de alto el fuego y de paz, constituciones, contratos sociales, etc.
2. *Estructuras de paz,* que comprenden tres bloques de construcción de la paz: política, economía y seguridad (policial y militar).
3. El *clima integrador* psicosocial, que desmantela barreras *sentimentales* entre las partes y sana relaciones. Normalmente, el perdón se ha restringido a este área.
4. *Soportes de la paz,* que comprenden otros cinco bloques de la construcción de la paz: salud, educación, legalidad, medios de comunicación social y ayuda humanitaria.
5. La *cooperación multilateral,* necesaria para transformar un conflicto localizado en un espacio geográfico, gracias a la colaboración de la comunidad internacional.

Estas cinco áreas se articulan de manera interdependiente gracias a la existencia de un liderazgo por la paz compartido por una suficiente masa de líderes creativos y críticos. El proceso del perdón, su naturaleza y dinámica, si quiere ser eficaz, tiene que entenderse en la articulación de la complejidad de estas áreas y bloques de construcción de la paz; no sólo en el área del clima integrador. Veamos, a modo de ejemplo, cómo se articula el perdón concretamente en el bloque legal (área 4) de la construcción de la paz.

2. Justicia *Transicional*

Decía Juan Pablo II que «no hay paz sin justicia»[9]. Entre los mencionados *soportes para la paz* (área 4) encontramos el trabajo legal. En *sociedades transicionales,* este trabajo se conoce con el nombre de *jus-*

---

misiones de paz de la ONU, que usa expresiones como «diplomacia preventiva», «establecimiento de la paz», «mantenimiento de la paz», «imposición de la paz» y «construcción de la paz». Esta terminología fue introducida en la ONU por Butros Gali en su documento *Un Programa de Paz,* el cual, a su vez, la tomó de John Galtung, considerado uno de los padres de la investigación y los estudios sobre la paz: REYCHLER, Luc, *ibid.*

9. JUAN PABLO II, «*No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón»:* Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2002.

ticia transicional. Se llama *transicional* porque es una justicia que se intenta alcanzar en el proceso de transición política en sociedades que emergen de regímenes represivos o conflictos armados, atrocidades en masa, abusos graves contra los derechos humanos, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y/o genocidio; así como en democracias consolidadas en las cuales el difícil legado de violencias e injusticias históricas se percibe, al menos por una parte significativa de la sociedad, como aún no resuelto[10].

Un modelo concreto de justicia *transicional* es el denominado «TARR», siglas inglesas para: *Truth* (Verdad), *Accountability* (Responsabilidad), *Reparation* (Reparación), *Reconciliation* (Reconciliación)[11]. Se tiende cada vez más a utilizar conjuntamente medidas relacionadas con estos cuatro conceptos para lograr un sentido de justicia más completo (integral) y de largo alcance y, así, una paz más sostenible y honda en sociedades *transicionales.* Veamos cada uno de los cuatro elementos:

Modelo TARR en Justicia Transicional	
VERDAD	RESPONSABIILIDAD
RECONCILIACIÓN	REPARACIÓN

A) VERDAD: la naturaleza e intensidad de la violencia infligida y sufrida es reconocida por las partes implicadas en el conflicto. Esta verdad es compleja y pluridimensional:

– La *verdad forense* de los hechos: pruebas de lo ocurrido obtenidas a través de procedimientos fiables.

10. Ver: http://www.ictj.com/spanish/default.asp
y http://www1.universia.net/CatalogaXXI/C10066PPESII1/E158312/index.html
11. PARMENTIER, Stephan, *Global Justice in the Aftermath of Mass Violence: The Role of the International Criminal Court in Dealing with Political Crimes,* ponencia presentada en el XIII Congreso Mundial de Criminología: «Reduciendo el Crimen y Promocionando la Justicia: Retos a las Ciencias, Políticas y Prácticas», Río de Janeiro, 10-15 de Agosto de 2003.

- La *verdad narrativa,* expresada en historias personales y grupales, con cierto efecto de catarsis emocional.
- La *verdad social,* que emerge de la reconstrucción de la memoria colectiva y la historia a través del diálogo público.
- La *verdad restaurativa,* que busca la sanación de la herida existencial y reconstruye la autoestima, las relaciones, las lealtades, las identidades y los significados personales o sociales destruidos por el caos.
- (Añadida por mí) la *verdad espiritual:* la verdad en las metanarrativas de tradiciones culturales y religiosas sobre el origen de la fuerza vital que tiene que ver con las convicciones hondas y verdades últimas en las que la gente cree. Desde una perspectiva cristiana, esta verdad espiritual tiene que ver con la relación con el Dios de Jesús como fuente de vida en abundancia en medio de la muerte «radicalmente» violenta y masiva; fuente de amor «radical» para sanar relaciones «radicalmente» rotas; fuente de significado profundo para dar esperanza en la desesperanza «radical»; fuente de perdón capaz de perdonar lo humanamente imperdonable. No hay perdón sin conocer en cierto grado esta verdad pluridimensional.

B) RESPONSABILIDAD: una vez que reconocemos la verdad, ¿qué hacemos con ella? Una posibilidad es asumir la responsabilidad criminal del daño, *rendir cuentas.* Los criminales asumen la responsabilidad de sus crímenes frente a ellos mismos, las víctimas, la sociedad y la ley. Por medio de la atribución de responsabilidad penal, tanto la justicia como el orden legal, social y moral son restablecidos. La atribución de responsabilidad no tiene tan sólo un fin punitivo, sino también disuasivo y preventivo. El proceso del perdón implica asumir la responsabilidad del mal cometido.

C) REPARACIÓN: ¿qué hacer con la verdad y la responsabilidad asumidas? Algunas personas, en determinados casos y contextos, entienden la reparación como una forma de asumir la responsabilidad y pagar por ella. Es una forma de deshacer, si es posible y hasta cierto punto, el daño infligido a la víctima. La reparación puede tener diversas formas: *restitución* de bienes; *compensación* material, monetaria o de cuidado de la víctima; *rehabilitación* por medio de me-

didas sociales o sanitarias; servicio social para la comunidad; rituales y actos simbólicos que garanticen que no se vuelva a repetir el daño ocasionado... La reparación es esencial en el proceso de *justicia restaurativa,* donde: a) todas las partes en un conflicto cooperan para resolver el daño realizado y ver cuáles son sus implicaciones para el futuro; y b) los malhechores tienen la oportunidad de reconocer el daño y de repararlo en la medida de lo posible[12]. No hay perdón sin la justicia reparativa que facilita la reconciliación.

D) RECONCILIACIÓN: es una forma de alcanzar una nueva cohesión social. Normalmente, el término va asociado a las medidas «blandas» del proceso: al *clima integrador* (área 6); al recobrar y ahondar la confianza, la comprensión empática y la sanación de las heridas psicosociales. Se trata de una libre invitación a sanar las relaciones y lealtades múltiples. La reconciliación va más allá de la cohabitación física (geográfica) de las dos partes. La cohabitación, sin esta sanación básica de relaciones, puede vivirse como una nueva forma de violencia. El proceso del perdón tiene su meta en la reconciliación.

Los cuatro conceptos del TARR, interdependientes y complementarios, son condición de posibilidad de la justicia que sostiene la paz. La justicia *transicional* se articula y refuerza en la complejidad de la interacción de múltiples factores, usando herramientas y medidas diversas y complementarias, tanto judiciales (más centradas en la necesidad de responsabilidad y reparación) como no judiciales (más centradas en la verdad y la reconciliación); tanto con mecanismos restaurativos como retributivos; tanto con tribunales como con comisiones de verdad y reconciliación; tanto con instrumentos psicosociales como con instrumentos legales, construidos tanto a nivel local como nacional o internacional[13]. Lo vemos en las dos columnas del cuadro:

12. Esta perspectiva de la justicia restaurativa es la del Consorcio de Justicia Restaurativa. Ver: http://www.restorativejustice.org.uk/.
13. PARMENTIER, Stephan, *op. cit.,* pp. 5, 12.

Modelo TARR en Justicia *Transicional*	
VERDAD	RESPONSABILIDAD
RECONCILIACIÓN	REPARACIÓN
Medidas no judiciales más orientadas a la Justicia Restauradora Comisiones de Verdad y Reconciliación (busca la sanación de relaciones)	Medidas judiciales más orientadas a la Justicia Retributiva Tribunales (busca castigo, disuasión, reparación)

Algunos autores distinguen tres dimensiones de la justicia: *legal* (cuyo objetivo es restaurar y vigilar el orden legal y la seguridad), *rectificadora* (cuyo objetivo es castigar al criminal y hacer justicia a la víctima) y *distributiva* (cuyo objetivo es aliviar las causas y los efectos de la violencia)[14]. El modelo TARR necesita incorporar de un modo más consistente la justicia distributiva, especialmente en sociedades en transición empobrecidas por la guerra, o sociedades en guerra por causa de la pobreza y las desigualdades sociales y económicas[15]. Si el proceso de paz y perdón, como en el caso de Sudáfrica tras el *apartheid,* no incorpora de forma consistente la justicia distributiva, la violencia continuará: asesinatos, violaciones sexuales, asaltos, robos de coches, atracos, etc. son crímenes que hacen de Sudáfrica, hoy día, uno de los cinco países del mundo con índices más altos de criminalidad[16].

La práctica del perdón en la perspectiva cristiana católica articula, en cierto grado –en el reducido espacio del confesionario– los cuatro elementos del TARR y la justicia distributiva.

14. MANI, Rama, *Beyond Retribution: Seeking Justice in the Shadow of War,* Maldin, 2002, pp. 4-5.
15. Nueve de los diez países del mundo con menor índice de desarrollo humano (IDH) sufrieron conflictos violentos en los últimos 15 años (después de 1990): Informe de Desarrollo Humano 2005, p. 151.
16. Ver: *The Reconstruction and Development Programme: A Policy Framework (RDP),* South Africa, http://www.polity.org.za/html/govdocs/rdp/rdpall.html. Ver también DAYE, Russell, *Political Forgiveness: Lessons from South Africa,* New York 2004, p. 118.

3. La práctica del perdón sacramental

Decía Juan Pablo II que «no hay paz sin justicia». Y a renglón seguido añadía: «ni justicia sin perdón»[17]. ¿Cuál es la aportación del perdón cristiano al trabajo de la justicia y de la paz? ¿Cómo articular eficazmente la naturaleza y dinámica del perdón cristiano con la justicia *transicional* y con la arquitectura de la paz? Sólo como paso previo y orientativo, intento responder a estas preguntas desde la perspectiva que nos da la práctica sacramental católica del perdón (sus seis pasos y sus cuatro nombres), esperando que otros puedan avanzar en la respuesta.

A) Seis pasos

En la experiencia religiosa del perdón cristiano, Dios desempeña un papel central en la interacción con el que ha cometido el mal, con la víctima, con la comunidad de ambos y con el sacerdote que hace de intermediario y representa a Dios, que es fuente última y garante del don del perdón. Los seis pasos de la dinámica del perdón sacramental adoptan, fundamentalmente, la perspectiva del malhechor que pide y recibe el perdón[18]:

a) *Examen de conciencia* para considerar el daño (pecado) causado a otro, a sí mismo, a la comunidad, a Dios. Este paso es el elemento cognitivo, dentro de la actitud de perdón, que es condición y posibilidad del mismo proceso: asumir la verdad del daño causado.

b) *Arrepentimiento:* sentimiento de una culpa sana. Conlleva el sentir sincera pena y rechazo por el daño causado. Este paso es el elemento afectivo de la actitud que posibilita el perdón.

c) *Confesión* del daño causado. Aquí las palabras que nombran el daño, asumiendo la responsabilidad y pidiendo perdón, son dirigidas al sacerdote (mediador). La confesión al sacerdote expresa la estructura relacional del proceso de perdón que busca

17. JUAN PABLO II, *op. cit.*
18. Por motivos pedagógicos, he desdoblado en seis los cuatro elementos del sacramento propuestos por el Catecismo, para explicitar la riqueza que ellos comprenden. Ver: *Catecismo de la Iglesia Católica,* Bilbao 1999, pp. 398ss.

restaurar las relaciones, ayudado de un mediador que representa al tiempo a la víctima, a la comunidad y a Dios, los tres dañados de algún modo. El diálogo con el sacerdote-mediador en el momento de la confesión no exime del diálogo directo con la víctima, la comunidad y Dios cuando sea necesario y posible. Los cuatro diálogos se ayudan y enriquecen mutuamente. En la filosofía del lenguaje, una experiencia no es real, consciente y asumida del todo mientras no se expresa.

d) *Reparación (satisfacción):* implica la restitución, compensación o restauración de lo dañado en la víctima. La reparación es una praxis esencial del perdón; el perdón es más que tomar conciencia (paso 1), sentir sincera pena (paso 2) y confesar la culpa en palabras (paso 3). El perdón demanda actos de reparación por parte del malhechor hacia su víctima, como condición de posibilidad del perdón, tanto cuanto sea posible. Así, el proceso del perdón se abre a la víctima, como actor clave del proceso relacional del perdón. El perdón, en este sentido, no es un proceso individual o meramente vertical en la relación con Dios.

e) *Intención/compromiso de no volver a ocasionar el daño* a la víctima. Este compromiso está enraizado en un deseo profundo de cambio, en una decidida conversión de quien ha realizado el mal, que se acredita en los cuatro pasos anteriores. Esta decisión de no repetir el mal es el tercer elemento de la actitud de perdón (el primero es cognitivo [paso 1], el segundo es afectivo [paso 2], y el tercero es volitivo [paso 5]). Los otros pasos (3, 4 y 6) representan no tanto la actitud cuanto el acto del perdón.

f) *Absolución de Dios.* En este caso, el sacerdote es quien perdona (*vicariamente*) como mediador y representante de Dios, de la Iglesia (comunidad) y, en cierto sentido, de la víctima directa. Todo mal, de algún modo, tiene repercusión en la(s) comunidad(es) a la(s) que pertenecen la víctima y el malhechor. La mediación del sacerdote no es suficiente, aunque es una ayuda eficaz en el complejo proceso del perdón. El malhechor debe ir a pedir perdón a su víctima cuando va a pedir perdón a Dios (Mt 5,23-24), siempre y cuando sea posible según tiempos, circunstancias, personas, etc. Con la expresión «yo te perdono en el

nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», la petición de perdón es aceptada, y el perdón otorgado. Este paso, al igual que la reparación, expresa claramente la necesidad del otro, la dimensión relacional del perdón.

B) Cuatro nombres

El sacramento se conoce con los cuatro nombres del siguiente cuadro. Hay un quinto nombre, la *conversión,* que envuelve a los otros cuatro, pues se refiere a todo el proceso de cambio que el sacramento implica[19].

Cuatro nombres del Sacramento	
CONFESIÓN	PENITENCIA
RE-CONCILIACIÓN	PERDÓN

A) La *confesión* de la verdad del daño causado está relacionada con el paso 3 del sacramento (coinciden los nombres).

B) La *penitencia* está más relacionada con el paso 2: el arrepentimiento, el elemento más afectivo. La penitencia tiene dos componentes: 1) conversión sincera del corazón (repugnancia, vergüenza, dolor, etc.); y 2) expresión externa en actos de penitencia o trabajos de conversión (reparación, servicios a la persona que se ha dañado, etc.)[20].

C) El *perdón,* etimológicamente, viene del verbo latino *donare* (dar) con el prefijo *per,* para expresar el grado excesivo de la acción de dar. El *per-dón* significa *dar-en-exceso*[21]. Así entendido, el perdón

19. *Ibid.,* p. 398.
20. *Ibid.,* pp. 401-402.
21. Ver LÓPEZ PÉREZ, Elías, *Incarnate Forgiveness: Gift and Task of Field Diplomats from a Christian Perspective* (tesina inédita de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina), 1999, p. 97. Esta forma de entender el perdón como dar-en-exceso está más en conexión con el verbo griego *charitzomai* (dar graciosamente, dar libremente, hacer un favor) que con la forma privativa del uso bíblico del término *aphiemi* (desentenderse, poner en manos de otro, liberar, dejar ir, despedir): *ibid.,* pp. 186-187.

implica la renuncia a la relación paritaria de la ley del talión (ojo por ojo, diente por diente); renuncia a la venganza, que no sólo inflige un daño mayor (que llevaría claramente a la escalada del conflicto), sino también un daño igualitario (ojo por ojo), que nos hablaría de justicia como equidad. La *desmesurada-donación* que el perdón implica renuncia libremente a cobrar la deuda en relación paritaria o igualitaria (*talión,* del latín *talis,* traducido en español por *tal:* adjetivo que se utiliza para expresar que se es igual, semejante o de la misma forma o figura, tanto o tan grande). En el perdón hay un elemento de gratuidad, de dar-en-exceso, más allá de la equidad, más allá de lo mesurado. Cuando hablamos de des-mesuradas violaciones de derechos humanos, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y genocidio, la justicia como equidad es cuestionada: ¿Cómo devolver en igualdad lo que se ha matado, o cómo justificar y reparar igualitariamente la pérdida violenta de un ser querido? La justicia siempre se quedará corta. En estos casos, sin dar-en-exceso (gratis), nunca habrá paz completa, pues la justicia jamás será completa. O, dicho en positivo: el *per-dón* completa la justicia para la construcción eficaz de la paz. Por eso «no hay paz sin justicia, ni justicia sin perdón» en sociedades en transición. Así, el perdón tiene que ver directamente con el paso 6: la absolución, que siempre es una donación-en-exceso, porque, aun condicionada por los cinco pasos anteriores, siempre tiene un elemento de gratuidad.

D) La *reconciliación,* término que proviene del latín *concilium,* sugiere la necesidad de un proceso deliberativo, de discernimiento participativo, para llegar a un acuerdo. Los partidos entran en un proceso similar al que se presenta en las teorías de transformación y resolución de conflictos, en las de paz sostenible, o en la de *reconciliación* del TARR (consulta, mediación, negociación, diplomacia, promover un clima integrador, sanar relaciones...). La reconciliación subraya la dimensión comunitaria o sociopolítica del proceso del perdón, que se expresa también en el paso 6 del proceso sacramental, en la absolución por parte del sacerdote que representa a la comunidad, a la Iglesia.

Mirado desde esta perspectiva, desde los seis pasos y los cinco nombres del sacramento, uno se da cuenta de que el perdón no es un

proceso simple, ni sin condiciones, ni una mera amnistía, ni un mero olvido, como tampoco es un mero acto simbólico al nivel de significados, emociones, palabras, etc., sino que demanda una praxis relacional entre víctima, malhechor, sociedad y Dios (para el creyente), al tiempo que acciones concretas de reparación estructural y política.

4. Conclusión: entretejiendo el perdón sacramental con la justicia *transicional* para sostener la paz

Hay muchos paralelismos entre la práctica sacramental católica y la práctica de la justicia *transicional* del modelo TARR que nos permiten entender la relación de perdón y justicia. Veamos gráficamente en el siguiente cuadro las asociaciones conceptuales y de contenido entre ambas prácticas: los elementos del modelo TARR, los cuatro nombres y los seis pasos del sacramento. Los dos modelos muestran un paralelismo que llama la atención.

TARR – SACRAMENTO (4 nombres + 6 pasos)	
VERDAD CONFESIÓN 1. Examen de conciencia 2. Confesión	**RESPONSABILIDAD** PENITENCIA 3.Arrepentirse
RECONCILIACIÓN RECONCILIACIÓN 6. Absolución	**REPARACIÓN** PERDÓN 4. Reparación 5. Compromiso de no repetir

Hay un fuerte paralelismo entre verdad-confesión-examen de conciencia-confesión, entre responsabilidad-penitencia-arrepentimiento, entre reconciliación-reconciliación-absolución, entre reparación-perdón-reparación-compromiso de no repetir. El que los dos modelos compartan elementos tan similares nos hace pensar que la justicia *transicional* es una justicia-perdonadora, o que el perdón es un perdón-justo. Aunque es precisamente en este último paralelismo donde radica la mayor diferencia, concretamente entre *reparación* y *perdón.*

Como veíamos desde el modelo de justicia como equidad, la reparación expresa volver a dar en ecuación de igualdad lo que se ha qui-

tado. Mientras que el *per-dón da-en-exceso,* gratis, más allá de lo igualitario, de lo debido, de lo «justo y medido». El perdón, decíamos, incorpora la reparación-justicia hasta donde sea posible, pero en su dar-en-exceso va más allá, perfeccionándola, dándole poder para reconciliar y pacificar, llegando últimamente adonde la justicia no puede llegar. Por eso decimos que el perdón abre a la reconciliación, que es la sanación de las relaciones en el dar y recibir en exceso. La reconciliación es el proceso del perdón consumado.

Ambas prácticas se refuerzan mutuamente. La práctica de la justicia *transicional* y distributiva ayuda a la práctica sacramental a politizar el perdón, a socializarlo en la comunidad, a «materializarlo», a sacarlo del confesionario. Mientras que la práctica sacramental ayuda a la justicia *transicional* a ver la importancia del amor en la política, del dar-en-exceso, de la gratuidad y –en clave creyente– de la mística: el encuentro con la Fuente Radical del Amor, capaz de perdonar lo imperdonable.

Es en la aportación de la diferencia del perdón, más allá de la reparación-justa-equitativa, donde la eficacia de la justicia se perfecciona en la construcción de la paz sostenible. Así damos la razón a la afirmación inicial de Juan Pablo II: «El servicio que las religiones pueden ofrecer en favor de la paz y contra el terrorismo consiste, precisamente, *en la pedagogía del perdón*»[22]. No es porque el perdón sea patrimonio exclusivo cristiano o religioso, que no lo es, sino porque el amor al que invita despliega toda la capacidad humana –y divina– de recrear y rehumanizar la humanidad rota y deshumanizada por la violencia sufrida o ejercida.

22. *Ibidem.*

ST 95 (2007) 45-57

Justicia de las víctimas y reconciliación en la vida pública

Carlos García de Andoin*

«Hijo de Adán, ¿podrán revivir esos huesos? Pronuncié el conjuro que se me había mandado. Penetró en ellos el aliento, revivieron y se pusieron en pie: era una muchedumbre inmensa» (Ez 37,10)

El discurso del perdón y la reconciliación tiene una extraordinaria capacidad de reconstrucción de la convivencia social. Ahora bien, si queremos preservar su sentido cristiano, debe hacerse inevitablemente sobre la memoria de las víctimas. La fe bíblica reclama justicia para las víctimas y cimenta su exigencia en una esperanza: la Justicia, con mayúsculas, será definitivamente restablecida como irrupción soberana de Dios en la historia. Como dice el profeta Ezequiel poniendo su voz al Señor: «injertaré tendones, os haré criar carne, tensaré sobre vosotros la piel y os infundiré espíritu para que reviváis» (Ez 37,6). La experiencia religiosa pone en evidencia las limitaciones de la política, del todo impotente para restablecer cada una de las vidas truncadas por el hachazo de la violencia y el terror. En último término, hemos de reconocer que la política es de los vivos. Sin embargo, la esperanza bíblica no la exime de su responsabilidad para con los muertos, sino que tira de ella en orden a edificar la convivencia humana sobre la memoria de lo que no debió haber pasado, de lo que nunca debe volver a suceder.

Si quiere ser políticamente eficaz, la aportación cristiana debe encararse con y encarnarse en las circunstancias históricas. Son demasiado frecuentes los discursos vaporosos, llenos de generalidades, teme-

* Coordinador federal de Cristianos Socialistas del PSOE. Miembro del Instituto de Teología y Pastoral de Bilbao. <cgandoin@euskalnet.net>.

rosos, al parecer, de llamar a las cosas por su nombre. Mounier llamaba «clericalismo de la inteligencia» a la actitud que se arroga juzgar sobre cualquier problema en nombre de principios muy generales[1]. Decía que, por bienintencionada que fuese, tal actitud es equivocada y producto, en último término, de la pereza de pensar o de actuar. Reivindicaba el realismo de la materia frente a un idealismo cristiano que no acepta lo que él llamaba las servidumbres de la carne, las contradicciones insolubles, las resistencias, los límites, las ambigüedades[2]. Así centraré esta reflexión en el lugar en que hoy adquiere significación hablar de la reconciliación y el perdón, el proceso del final del terrorismo de ETA en el País Vasco y Navarra y en el conjunto de España.

1. La lección que los violentos y sus partidarios deben aprender

El 24 de marzo de 2006 se inició el alto el fuego permanente de ETA. La organización terrorista había hecho llegar el mensaje de que quería acabar con la violencia. La izquierda abertzale estaba dispuesta a iniciar un proceso político sobre una revisión de los errores de la tregua de 1998. Tres eran las nuevas premisas. Primera: sólo las urnas dan legitimidad política, ETA no puede ser interlocutor en un eventual final dialogado de la violencia. Segunda: no hay salida política sin participación de los no nacionalistas, a diferencia del planteamiento excluyente de la tregua anterior al calor del Acuerdo de Lizarra-Estella y la tesis de la acumulación de fuerzas soberanistas. Tercera: la decisión había de ser sopesada y madurada en todos los sectores de la organización, con el objeto de evitar la vuelta atrás, como ocurrió en la tregua anterior.

Nunca es tarde para rectificar. Sin embargo, todavía hay una lección que los violentos y sus partidarios deben aprender, la más importante: romper de una vez el vínculo entre política y violencia. ETA quiere acabar, pero no renuncia a optimizar políticamente este final. Quiere cerrar la persiana, pero no exactamente por razones morales. Su análi-

1. MOUNIER, Emmanuel, *Obras completas* I, Sígueme, Salamanca 1992, pp. 438-441.
2. *Ibid.,* p. 440

sis es estratégico y político. La decisión del núcleo de ETA se produce a finales de 2003, antes, pues, del 2004, cuando se producen el 11-M, atentado fundamentalista de Madrid, y el 14-M, victoria socialista en las generales. Esta decisión se produce cuando este mundo ha vivido no sólo la fortaleza de la lucha antiterrorista y su debilidad operativa, sino cuando experimenta las consecuencias de la Ley de Partidos. Es la expulsión del sistema político que dice rechazar, pero del que vive y se alimenta, la que obliga a ETA a cambiar una estrategia política que aboca a la marginación a su expresión política.

Paradójicamente, la Ley de Partidos, aquella que no pocos consideraron inoportuna para preparar la paz, es la que fortalece en el interior de la izquierda abertzale a los partidarios de acabar con la vía de la violencia. Bien por el miedo al vacío de poder institucional, de fuentes de financiación, de presencia pública..., o bien por la competencia desatada por los nacionalismos democráticos, que, a pesar de sus críticas a la Ley de Partidos, no dudaron en aprovechar la situación para hacerse con la posición hegemónica del nacionalismo.

Sin embargo, ETA, como muestran reiteradamente sus comunicados, está todavía instalada en una posición condicional, vincula el cese definitivo de la violencia al logro de un programa político: habrá paz si hay autodeterminación, si hay territorialidad. Es la cultura de la eficacia política de la violencia, de hondo arraigo en la izquierda abertzale, y la más difícil de erradicar.

Y debe aprender esta lección, porque es la definitiva. Si un pragmatismo político *a corto plazo* ahorra a ETA este aprendizaje, habremos cosechado una paz pírrica. Habrá significado la victoria de la violencia sobre el voto, del terror sobre la palabra. ETA y su mundo deben procesar e interiorizar que no cabe en ningún caso acción política al margen del respeto a los derechos humanos, a las reglas democráticas y al Estado de derecho. Ésta es la encrucijada en que nos encontramos: primero paz, y luego política; o bien la planteada por ETA: primero política, y luego paz.

Lo que se juega no sólo es que no haya ninguna víctima más, sino el éxito o la derrota de la justificación de la violencia como método para la obtención de objetivos políticos. Lo que se decide es si con el fin del terrorismo ETA, su ideología y sus gentes acaban justificados. Si la sociedad vasca termina interiorizando, lo que sería una catástrofe moral, la larga historia de asesinatos, secuestros, viudas y huérfanos como

penalidades de la lucha, como efectos colaterales o como costes no deseados pero necesarios para la construcción de la Euskalherria sagrada.

2. Reconciliación, sí, pero desde la justicia para con las víctimas

En el contexto antedicho, diversos actores políticos, sociales y religiosos proponen la reconciliación y el perdón como prioridad de actuación. Son conceptos traídos de la tradición cristiana, pero no se pueden interpretar al margen de su función discursiva, ideológica. Lo más evidente es que pretenden crear un clima social que facilite el diálogo y el acuerdo político y que ayude a restablecer en el conjunto de las relaciones políticas, sociales e interpersonales una convivencia fracturada por la violencia. Ambos objetivos son ciertamente deseables.

Pero profundicemos en ello. El discurso de la reconciliación presupone la existencia de dos partes enfrentadas. De acuerdo con él, la reconciliación es el proceso en el que las partes enfrentadas deponen una forma de relación destructiva y sin salida y asumen una forma constructiva de reparar el pasado, edificar el presente y preparar el futuro. Este discurso es especialmente promovido desde posiciones que, como *tertium inter pares,* apelan a la reconciliación entre las partes enfrentadas. A la parte victimaria, este discurso le suena, hoy por hoy, a cántico celestial. Eso no toca. Lo primero es resolver el conflicto, el político, manteniendo la presión del terror, al menos como amenaza de reversibilidad del proceso. Lo demás ya se verá.

Por su parte, quienes han sufrido los zarpazos de la violencia se muestran sensibles a un discurso moral, pero observan la propuesta de la reconciliación con recelo y desconfianza. Lo viven como una exigencia para que, en aras del bien común, ellos, al igual que los victimarios, den el paso de perdonar a los otros. Ello les provoca malestar e indignación. En primer lugar, porque las víctimas no se han enfrentado de modo violento a nadie. En segundo lugar, porque su respuesta ante el asesinato de un ser querido no ha sido la ley del talión, sino la mansedumbre, rompiendo la lógica de la violencia de respuesta. En tercer lugar, porque los que han asesinado no han dado aún garantías, ni siquiera señales de rectificación respecto de su trayectoria terrorista. Las actitudes de los etarras en los juicios, lejos de manifestar algún signo de alejamiento de la violencia, expresan, y de manera elocuente,

todo lo contrario: son desafiantes, cuando no amenazadoras. La indignación de los familiares y de las víctimas se eleva y clama al cielo si, en su versión más simple, la reconciliación es concebida en algunos sectores como una candorosa apelación a olvidar y pasar página con respecto al pasado. Las víctimas, aun dentro de su pluralidad, no se reconocen como parte enfrentada de un conflicto violento; más bien se identifican como parte a-frentada. En ningún caso han creado ni han pretendido sostener relación destructiva alguna.

Hay, de hecho, una asimetría brutal que se resiste, con razón, a ser encajada en esquemas simétricos de reconciliación. Y esto debe hacer pensar. No se trata de renunciar, en nombre de la justicia para con las víctimas, al valor humano, social y político de la reconciliación. Pero de lo que sí se trata es de pensar la reconciliación desde el hecho de la radical asimetría. Unos asesinan, y otros son asesinados. Unos secuestran, y otros son secuestrados. Unos persiguen, y otros son amenazados. Unos extorsionan, y otros son amedrentados.

Es verdad que hay sufrimiento en la otra parte, la condena de cárcel genera sufrimiento, también en los familiares. Es una situación que apela a la caridad cristiana y a su solicitud de proximidad: «estuve preso y me visitasteis» (Mt 25,36). Pero no a todo el que sufre se le puede calificar de víctima. No se puede generalizar diciendo que todos son víctimas. No cabe la simetría. El sufrimiento de quien padece cárcel nace de la culpabilidad. El sufrimiento de la víctima es la injusticia sufrida por el inocente, hasta el extremo de la eliminación física, del asesinato. La naturaleza de uno y otro sufrimiento es radicalmente distinta desde un punto de vista político, antropológico y teológico. Únicamente se pueden denominar víctimas en la otra parte, en el sentido verdadero, las de los GAL y algunas anteriores también provocadas por los aparatos del Estado hasta 1986. Ahí hubo víctimas en la otra parte. El Estado no ha aclarado ni dicho la última palabra que cabe esperar. Pero ello, a diferencia de Irlanda del Norte, no ha sido el desarrollo prolongado de un conflicto civil y violento entre dos comunidades enfrentadas, con acciones militares y paramilitares de unos contra otros. En ese caso, la reconciliación sí se basa en una premisa simétrica.

La reconciliación y el perdón se han de pensar sobre la asimetría victimario-víctima. De lo contrario, en lugar de sanar fracturas, las profundizará. Hay que proponer la reconciliación, sí, pero pensada desde la memoria de las víctimas, desde la toma de partido.

3. La memoria de las víctimas como re-significación

Víctimas ha habido siempre, y a menudo han sido consideradas como el precio obligado de la marcha de la historia. No en vano se ha definido la violencia como partera de la historia. El propio Hegel da por descontado que todo avance supone «aplastar muchas flores inocentes». Las víctimas eran vistas como algo natural, una fatalidad inevitable. El futuro exigía borrón y cuenta nueva con el pasado. Sin embargo, hoy hay una nueva sensibilidad histórica. Es un signo de los tiempos. Como dice Reyes Mate, «han dejado de ser el precio silencioso de la política y de la historia»[3]. Su sufrimiento ha pasado, de la insignificancia, a significar injusticia pendiente de reparación. Por eso las víctimas reclaman una centralidad que es pública y política. El final del terrorismo se pudo pensar, todavía hace bien poco, al margen de las víctimas, pero hoy esto ya no es posible. Las víctimas pueden pensar políticamente de una u otra manera. Lo definitivo de su centralidad no es su posición ideológica, sino el mismo «hecho de ser víctima». Este hecho brutal, como fuera en el principio el asesinato de Abel por Caín, descalifica política y moralmente la política del victimario, las razones de su asesinato.

Este cambio ha venido dado por muchos factores, pero singularmente por dos: la cultura reconstructiva y un nuevo concepto de memoria[4].

La ética reconstructiva se caracteriza por la consideración de los sujetos reales antes que por la salvaguarda de principios abstractos. Aplicada al Derecho penal, la aplicación de la justicia atiende más a la reparación de las víctimas, al daño causado, que al castigo del culpable. La exigencia del cumplimiento íntegro de las penas en nombre de las víctimas está ciertamente más atenta al castigo del culpable que a la reparación del daño producido en las víctimas o en sus familiares. No obstante, el factor más decisivo para explicar la nueva visibilidad de la víctima es la presencia de un nuevo concepto de memoria que realza su función heurística y hermenéutica.

---

3. REYES MATE, M., *Justicia de las Víctimas y reconciliación en el País Vasco,* Fundación Alternativas, Madrid 2006, p. 11.
4. *Ibíd.,* p. 14.

El nuevo concepto de memoria se basa en recuperar la significatividad de aspectos que carecían hasta ahora de valor hermenéutico alguno. Esta memoria re-mira la muerte y descubre vida, la que existió. Remonta el curso de la muerte y redescubre posibilidades de futuro latentes, todo lo que pudo ser y que sin embargo quedó truncado. Renombra la muerte y la salva del silenciamiento hermenéutico. En un asesinato no sólo hay una muerte física, sino también hermenéutica (lo que significa esa muerte). La fuerza de esta memoria abre expedientes que la historia y el derecho daban por definitivamente cerrados. No se arredra ante prescripción, punto final o amnistía.

Este segundo cambio bebe del pozo de la tradición bíblica y emerge lentamente a raíz de la barbarie del genocidio nazi contra los judíos. Dios no dejó pasar la muerte del inocente Abel. Apeló a Caín: «¿Dónde está tu hermano?». Con su palabra revivió a Abel: «la voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gn 3,10). Dios no dejó pasar el ajusticiamiento en cruz del inocente Jesús, fruto de una conspiración del *establishment* judío y el cálculo político del poder romano. Lo resucitó al tercer día de entre los muertos. El memorial de ese hecho –«haced esto en memoria mía»– es la raíz de la esperanza de la fe en la vida eterna. Es, sobre todo, la confianza en que la historia no va a concluir cual pirámide de sacrificios, sino como humanidad reconciliada.

4. La contribución de las víctimas al final de la violencia

Ciertamente, el papel de las víctimas en la pacificación y normalización de Euskadi no es indiferente ni al modo de plantear hoy el final de la violencia ni a las bases sobre las que se va a asentar el futuro. Ellas, las que viven en esta vida y las que viven en la otra, tienen una aportación fundamental: contribuir a que la comunidad social y política viva en la «memoria de las víctimas». Recordar a las víctimas no es sólo un acto afectivo de familiares que añoran la presencia de un ser querido. Tampoco es mantener viva la llama del odio y la venganza. Hacer «memoria de las víctimas» es un acto de profundo significado ético y político.

Son garantía de futuro democrático. El recuerdo del nombre de las víctimas y de la radical injusticia cometida con ellas es una cláusula de

garantía contra la eficacia política de la violencia. Confiamos en que más pronto que tarde pasaremos la página de la violencia, pero no es igual el modo en que esto se haga. «Si la página queda mal pasada –decía en 1997, en su fundación, el primer colectivo de Víctimas del Terrorismo–, llenaremos de razón a los que puedan pensar que hay, hubo y habrá siempre posibles razones para asesinar por una idea». Sentar la futura convivencia de los vascos sobre el reconocimiento y la memoria de las víctimas es la mejor vacuna contra la tentación futura del asesinato y el terror como medio de acción política. Dice el pragmatismo político que en la creación de un nuevo Estado siempre ha sido necesaria la violencia. Así, quienes antes fueron terroristas, si vencen la guerra, después serán los dirigentes políticos y los héroes de la historia nacional. Véase Israel. Esto es apología de la violencia. Y que esto haya sido así en incontables ocasiones no quiere decir que deba ser así. De hecho, hay experiencias en las que la creación de un estado independiente o la conquista histórica de derechos humanos fundamentales se han basado en formas de acción política no violenta, como es el ejemplo del Mahatma Gandhi, de Martin Luther King o de Nelson Mandela.

La memoria de las víctimas es también factor de desacralización del concepto «nación». Lo sagrado son las personas, no la nación. La pretensión de la pertenencia de los vascos a España es legítima, como también lo es la independencia. Sin embargo, un desorden antropológico fundamental se produce cuando cualquiera de estos objetivos políticos se sacraliza, quedando todo justificado, desde la imposición política hasta la eliminación física del otro. La absolutización del sentimiento de nación del abertzalismo ha convertido al adversario político en enemigo a eliminar. La mayor parte de los asesinados lo han sido por representar lo español o la colaboración con lo español. Diana mortal de su odio. Actos de exterminio de una realidad vasca que se resiste a ser encuadrada en su proyecto totalitario: representantes políticos de los partidos de ámbito español, agentes de las fuerzas de seguridad, también de la ertzaintza, jueces, periodistas, profesores...

Los familiares de las víctimas, por otra parte, son un testimonio vivo contra la ley del talión. Ellos muestran que ser víctima no es razón para el «ojo por ojo, diente por diente». Es posible y más humano responder con no violencia. La teoría de la «violencia de respuesta» a una «violencia de origen» tiene una extraordinaria vigencia en el mundo

del MLNV. Podían haber retroalimentado la espiral de la violencia; sin embargo, son un signo eficaz de que se debe y se puede romper, que la violencia tiene una estación de término. En verdad, como dice Marixabel Lasa, las víctimas han protagonizado un relato de generosidad que forma parte de lo más digno de que la sociedad vasca puede enorgullecerse. Este pasaje debe formar parte de los capítulos más importantes de la historia del País Vasco.

5. Las fracturas a reconciliar

Desde la perspectiva de la justicia de las víctimas, ¿cuáles son las fracturas que deben sanarse en un proceso de reconciliación?

5.1. La víctima consigo misma

Hay un primer nivel de fractura, el de la propia víctima o el del familiar, cuya historia de vida ha quedado rota, definitivamente afectada por el vacío de una ausencia, de una mutilación, o por el miedo. La reconciliación personal con la nueva situación no es un proceso fácil, exige tiempo. Requiere una recomposición del equilibrio psicológico, que a menudo ha necesitado una orientación profesional. El impacto a menudo ha tenido también serias repercusiones económicas.

La primera tarea de la reconciliación es poner todos los medios al alcance de la sociedad y del Estado para acompañar en lo afectivo y en lo material a la persona víctima o a su familiar. Es una línea que se ha seguido en los siete últimos años desde instancias oficiales. Isaac Díaz, el salesiano que acompañó a la familia de Ortega Lara, es pionero en la Iglesia.

5.2. La sociedad consigo misma

ETA ha intentado erosionar y destruir el sistema de convivencia de la sociedad vasca. Cuando un miembro de una sociedad mata a otro miembro, es la misma comunidad la que queda quebrada. El cuerpo yacente sacude toda la sociedad. Los que justifican y los que rechazan. Los que toman posición y los que guardan silencio. Las familias, las cuadrillas de amigos, las comunidades religiosas, las asociaciones, los partidos, la convivencia política, los lugares de trabajo...: todo queda

cuarteado por la sacudida y por las diferentes formas de interpretar el asesinato, la amenaza y el terror. A menudo, la única forma de soportarlo ha sido el silencio. No hablar para no agudizar conflictos, para salvar el vínculo familiar o de amistad.

Así pues, la segunda tarea de la reconciliación es poner palabra serena y diálogo allí donde ha habido crispación y silencio forzado. Se trata de desatar la fuerza performativa de la palabra para poner nombre a las cosas con libertad. Hay ideas que podían decirse con la boca grande; hay otras, por el contrario, que sólo podían guardarse en el corazón o decirse entre propios.

Tercera tarea: esta sociedad, pueblo a pueblo, barrio a barrio, debe auto-reconocerse en su diversidad como sociedad compleja. Reconciliarse con lo que es, no con lo que unos y otros quieren que sea, sobre la base de ideas impuestas o exclusión de la diferencia.

5.3. La sociedad con la víctima

Para restablecer la trabazón interna de una comunidad rota por la violencia hay que integrar en ella de una manera a la víctima, y de otra al verdugo.

Integrar a la víctima es reconocer la vigencia de la injusticia causada. Es no silenciar su realidad, sino reconocerla e insertarla en el centro de la vida pública de la ciudad. Son muchos los sectores que hasta bien tarde no fueron sensibles a las víctimas. Los medios de comunicación sumieron a las víctimas en la oscuridad durante los años 70 y 80. Hasta principios de los 90, no comenzaron a aparecer las historias de los asesinados y sus familias. Hasta finales de esa misma década, la Iglesia no se planteó una actitud sistemática de acercamiento a las víctimas. Muchos funerales no tuvieron ni el calor ni el relieve que debían. «Gesto por la Paz», como expresión de humanismo cristiano, sí fue pionera de esto desde 1988, cuando creó una Comisión de Víctimas, coordinada por un seminarista que hoy es cura (Jesús Sánchez Maus).

Cuarta tarea es la de aproximarse con humildad, con sentimiento de autocrítica y pidiendo perdón a las víctimas por parte de tantos sectores que sí rechazaron la violencia, pero que no repararon en las víctimas, muchas de ellas miembros de las fuerzas de seguridad del Estado, procedentes de otras provincias de España. Sectores que no supie-

ron arropar la situación de amenaza de los representantes públicos de partidos de ámbito español. La sociedad y las instituciones dejaron en la soledad y el abandono, durante muchos años, a las víctimas. El gobierno y el parlamento vasco, inspirados por Marixabel Lasa, directora de la Oficina de Víctimas y viuda de Juan María Jáuregui, que fuera delegado de Gobierno de Guipúzcoa asesinado por ETA en 2001, finalmente este año han agarrado por los cuernos esta tarea.

Esta línea debe ser particularmente exigida a la Iglesia. La Iglesia vasca pidió perdón con ocasión del Jubileo del año 2000. Sin embargo, aún no ha hecho el servicio de la memoria pública de las víctimas del terrorismo. Las dificultades para celebrar un memorial sin mencionar la causa de la muerte de la persona no tienen justificación. No se puede argüir la igualdad de todos los muertos. Es colaboración con el asesinato hermenéutico. Si cabe la reparación de la injusticia, es en la fe en la vida eterna. Es un servicio que sólo una instancia religiosa puede hacer.

Quinta exigencia de la reconciliación es establecer la verdad de lo que sucedió. Así lo decía Hannah Arendt: «en la medida en que realmente pueda llegarse a superar el pasado, esa superación consistiría en narrar lo que sucedió». Todo, porque fue brutal. Los 817 asesinatos, con nombres e historias de vida. La masacre de Hipercor. El asesinato a contrarreloj de Miguel Ángel Blanco. El asesinato a bocajarro de concejales del PP y del PSE-EE. Las decenas de mutilados. La madre de Madina, que murió después porque no pudo soportar la angustia producida por el atentado contra su hijo. Policías, guardias civiles, jueves, periodistas, profesores... La extorsión a empresarios. Secuestros interminables. Las contramanifestaciones insultantes. También el GAL, Lasa y Zabala, la tortura y el fatal desenlace de Zabalza. La verdad de los silencios y las equidistancias. Y los funerales de oficio en San José. También lo que cantábamos en las romerías: «Voló, voló Carrero, voló y a la cornisa llegó». Y los etarras asesinados por la propia ETA, como Yoyes, ante su propia hija.

Sexta línea. El calor de la sociedad hacia las víctimas. Poco a poco, se han ido prodigando actos institucionales para el reconocimiento de las víctimas. Sin embargo, aún falta el calor de la sociedad, de las instituciones sociales y del conjunto del tejido cívico. Con una presencia masiva. Es preciso crear lugares de memoria de las víctimas del terrorismo en cada pueblo, en cada ciudad, a través de esculturas, de me-

moriales, de actos, etc. Así decía Marixabel Lasa en octubre de 2006 en la Universidad de Deusto. Es preciso que toda la sociedad vasca participe masivamente en actos e iniciativas de reconocimiento hacia las víctimas, así «se le restituyen sus derechos de ciudadanía. Con ello la sociedad reconoce a la víctima su condición de ciudadano, aquella de la que su verdugo pretendió privarle mediante el crimen». En la Iglesia, gesto a elogiar en esta línea fue la actitud de tres sacerdotes, un religioso y varias teólogas feministas que decidieron dar el paso de presentarse en listas municipales del PSOE y del PP en solidaridad con su situación de amenaza en 2003.

5.4. El victimario con la sociedad

La acción violenta también rompe el vínculo del victimario con la sociedad. Es tarea de la reconciliación integrarlo en la sociedad. Pero esto debe hacerse sobre la base de la renuncia a la violencia. El mundo que ha legitimado la violencia y el terror debe al menos rectificar su historia y su práctica. Y debe reconocer el daño causado. En la superación de esta ruptura, las víctimas del terrorismo son tránsito obligado a cualquier solución, porque tienen «la clave de la posible integración de la parte violenta en la futura comunidad política reconciliada» (Lasa, 2006).

Séptima línea. En tal condición, la sociedad, por su parte, debe tomar la justicia en el sentido de la ética reconstructiva, más como reparación de la víctima que como castigo al culpable. En tal caso, deben primar todo tipo de medidas para aliviar la privación de libertad y facilitar la reinserción social, medidas de la administración penitenciaria, acercamiento de presos; medidas también económicas, ayudas a los familiares, en orden a recomponer proyectos de vida deshechos por una vida dedicada al activismo terrorista.

Octava línea. Limitación y vigilancia con respecto a actos y símbolos de exaltación de los terroristas. La vuelta a casa de un terrorista no puede ser motivo de fiesta en un pueblo. No es para echar cohetes y organizar fiestas. Es una afrenta a las víctimas. No puede haber glorificación ni épica de los terroristas.

Novena. La reconciliación debe entenderse también como incorporación del mundo de la izquierda abertzale al espacio democrático común. La experiencia de Ezquerra Republicana de Catalunya puede

ser un buen modelo para el independentismo vasco. Sin renunciar a su aspiración política, participa plenamente en la política institucional abierta por el marco constitucional en Catalunya y en España. Podrán ser necesarias algunas reformas políticas, pero sólo pueden llegar de la mano del diálogo y de la legitimidad democrática, nunca de la presión de la violencia o de la amenaza de su reversibilidad.

Epitafio: entre el victimario y la víctima, la dinámica del don

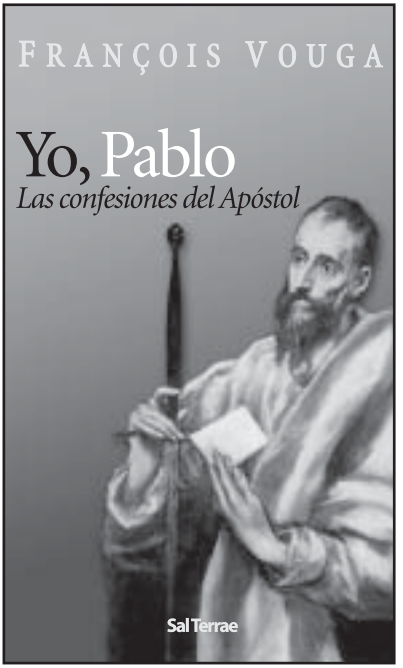
Una reflexión final. Décima línea de reconciliación. La fractura más difícil es la que se ha producido entre el victimario y la víctima. La más delicada, la más compleja. Hay quienes consideran condición de reconciliación la petición pública de perdón por parte de los terroristas. Se exige el compromiso de no volver a practicar el terror. No basta; también debe haber un reconocimiento público del daño causado.

Sin embargo, aun siendo deseable, no es exigible la petición de perdón. Ésta pertenece a la dinámica del don. El perdón pedido por el victimario a la víctima y el perdón concedido por la víctima al victimario sólo surgirán en la lógica de lo gratuito, como consecuencia, en último término, de un laborioso proceso personal e interpersonal, fruto de la libertad. «Estoy dispuesto a oír tu dolor y tu indignación»: así comenzó el militante del IRA ante la hija del diputado *tory* que él mismo había asesinado (*El País,* 4 de noviembre de 2006). Y, a pesar del camino recorrido juntos, decía Berry, «nunca le diría a Jo "perdóname", porque sé que no puedo deshacer el mal causado».

La profundidad y la calidad de la reconciliación en una sociedad dependerán de la existencia de reconciliaciones cara a cara. Pero pertenecen a un tiempo posterior: el tiempo de la distensión. Es preciso crear espacios de humanidad no sujetos a la dialéctica política, en los que pueda darse el encuentro con uno mismo y con «el otro», desde la apertura, la conciencia y la autenticidad. El cristianismo no puede renunciar a confiar en que tras un terrorista sigue habiendo una persona que puede cambiar, que puede dejar de serlo. Será preciso crear condiciones y experiencias que permitan aflorar la dinámica del don, la irrupción del Dios que ha venido a reconciliar todo en Cristo Jesús (Col 1,20).

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

FRANÇOIS VOUGA

Yo, Pablo.
Las confesiones del Apóstol

264 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 17,50 €

¿Y si el apóstol Pablo hubiera escrito sus confesiones? A través de este género literario, François Vouga, teólogo y escritor, especialista en Pablo y en los orígenes cristianos, ofrece al gran público los resultados de una amplia búsqueda histórica y teológica sobre este testigo. Su asombroso relato permite descubrir el itinerario y la historia íntima del Apóstol, para quien la confianza en Cristo crucificado y resucitado cambia radicalmente el orden antiguo y recrea nuestra visión de la persona y la comunidad humanas.

ST 95 (2007) 59-73

¿Qué perdón necesitamos y qué perdón es políticamente posible en España y en la sociedad vasca?

Xabier ETXEBERRIA*

1. La pregunta que se me ha propuesto como título para este artículo remite, evidentemente, a la perspectiva pública del perdón. El que éste entre dentro del ámbito de lo público significa dos cosas: 1) que la proyección del mismo desborda a los más inmediatamente implicados en él –agresores y agredidos–, para afectar a la sociedad como tal; 2) que sus protagonistas no van a ser sólo estos implicados, sino que van a intervenir además las instituciones públicas, con el trasfondo del debate social. Lo primero muestra la relevancia especial de este tipo de perdón; lo segundo nos sugiere la complejidad que adquiere y las tensiones que habrá que afrontar.

La posibilidad del perdón se plantea siempre para conflictos que, de un modo u otro, se entiende que han supuesto una agresión que remite a una culpabilidad. La perspectiva pública del perdón aparecerá en aquellos conflictos en los que la sociedad y sus instituciones perciben un alcance social que desborda a las personas directamente implicadas en ellos. Por ejemplo, en nuestra actual lectura de las relaciones matrimoniales, una infidelidad es una ofensa de alcance privado y de posible perdón privado, mientras que una agresión del marido a su mujer tiene alcance público, y el posible perdón de la misma no se deja sólo en manos de la pareja. Generalizando, puede decirse que una sociedad reconoce como agresión de carácter público toda aquella conducta que tipifica jurídicamente como delito.

* Catedrático de Ética. Universidad de Deusto. Bilbao. <xetxemau@der.deusto.es>.

A su vez, dentro de estos conflictos violentos abiertos a la posibilidad del perdón de proyección pública, hay algunos (como el citado) que se ejercen en el contexto de las relaciones interpersonales privadas, aunque tengan un alcance que las desborda. Mientras que otros (como el terrorismo) tienen tal intencionalidad política y tal praxis que, por sí mismos, se expresan como conflictos situados en el espacio socio-político. En estos casos, la dimensión pública de un posible perdón resulta todavía más manifiesta. En lo que sigue, me voy a ceñir a ellos, más en concreto a las expresiones de violencia vividas en torno al conflicto vasco (muy dominantemente, la expresada por el terrorismo de ETA, aunque no sólo), si bien, ya al final, haré algunas referencias puntuales a la violencia que supuso la guerra civil y la posterior dictadura franquista.

2. Aunque no me toca aquí abundar en consideraciones teóricas en torno al perdón de alcance público[1], sí conviene ir haciendo unas mínimas precisiones, para poder aplicarlas luego a la realidad que acabo de delimitar. El perdón pone en juego estas dinámicas: 1) no es olvido del pasado, pero sí reconfiguración vivencial del mismo, de forma tal que hace *pasada,* esto es, no actuante como tal en el presente, la culpa; 2) con la consiguiente desaparición de las barreras relacionales que creó, lo que abre a la posibilidad de relaciones reconciliadas renovadas –aunque éstas desborden al perdón como tal.

Esto significa que quien está dispuesto a perdonar: 1) quiere, como mínimo, una coexistencia pacificada con quien le agredió; 2) tiene una empatía básica hacia el agresor en cuanto persona humana[2], que, aun-

1. Por mi parte, las he hecho en estos estudios: «Arrepentimiento, perdón y reconstrucción democrática vasca» en (VV.AA.) *Violencia, evangelio y reconciliación en el País Vasco,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 53-76; «Perspectiva política del perdón», en (VV.AA.) *El perdón en la vida pública,* Universidad de Deusto, Bilbao 1999, 53-106; «Sobre el perdón: concepciones y perspectivas»: *Frontera* 33 (2005), 11-35.
2. La empatía puede tener también una motivación afectiva, que no habría roto del todo la agresión. Pero, aparte de que eso es muy raro en las violencias que estoy contemplado, tiene también la grave dificultad de que, en sí mismo, es particularizante, y en un enfoque público hay que remitirse a lo universalizable. En cambio, la referencia religiosa a nuestra común fraternidad sí universaliza, pero ahora es la propia referencia –la fe– la que no se impone obligadamente como universal. Por eso, desde el punto de vista público-político, la motivación

que haya estado en grave crisis, no ha quedado destruida ni siquiera por sus crímenes; 3) está incluso dispuesto a acoger la posible fragilidad del agresor y los atenuantes de su conducta que se muestren reales, aunque siempre asignándole responsabilidad por lo que hizo.

Esto significa, aplicándolo al caso que nos ocupa, que quien asume la perspectiva del perdón no se plantea la «victoria» contra los terroristas en el sentido militar del término (el vencido es dominado, excluido). Quiere incluir a todos, como mínimo, en el marco de relaciones ciudadanas normalizadas. Es cierto que la conocida afirmación de que no haya «ni vencedores ni vencidos» es engañosa, porque sugiere una especie de igualación de todos en lo referente a las responsabilidades morales, algo absolutamente injusto y que, por supuesto, no tiene nada que ver con el perdón que discierne de hecho culpabilidades, aunque quiera luego hacerlas del pasado. Pero a su vez, desde la sensibilidad hacia éste, sólo puede hablarse de que venzan unos valores sobre otros, pero precisamente de tal modo que quede impulsada esa búsqueda de inclusión de todos. Habrá que analizar más adelante si se considera que esto es lo adecuado o si hay que reclamar una justicia que excluya el perdón. De momento, sólo querría dejar sentado que, si se quiere el perdón de alcance público, se tiene que querer la más amplia realización por todos, incluidos en nuestro caso los terroristas, torturadores, etc., de la ciudadanía compartida.

3. Esos mínimos implicados en el perdón pueden suponer, a su vez, otras implicaciones más sujetas a debate. Quien perdona, si hace pasada la culpa, puede entender que considera también sin sentido el castigo, por lo que levanta la exigencia de su cumplimiento. Puede incluso entender que es también innecesario asumir la reparación debida a la víctima de la agresión. Esto es, el castigo y, más polémicamente, la reparación quedan en este caso suprimidos por el perdón, hasta el punto de que puede visibilizarse que lo que se perdona es, sobre todo, ese castigo que estaba justamente ligado a la culpa.

---

para el perdón tiene que estar enraizada en la asunción empático-solidaria de la común dignidad inalienable. Aunque otras motivaciones, como la religiosa citada, pueden y deben reforzarla –no sustituirla– y, para los creyentes que perdonan, pueda ser la decisiva.

Ante esta propuesta, aparecen dos enfoques decisivos: el más abierto, que perdona el castigo, y el más restrictivo, que condiciona la efectividad del perdón a su cumplimiento. En esta misma línea restrictiva, el segundo enfoque tiende además a exigir como condición del perdón otorgado el arrepentimiento previo del agresor por lo que hizo en el pasado, no meramente su cambio de conducta en el presente y en el futuro. En el enfoque abierto, en cambio, se entiende que el perdón se realiza plenamente cuando hay imbricación de oferta de perdón y vivencia honesta de arrepentimiento, pero –en su expresión máxima– sólo se pide cambio de conducta y se incluye la remisión del castigo. Se trata, en el primer caso, del perdón condicionado, y en el segundo del perdón tendencialmente incondicional, siempre ofertado.

Pues bien, estas distinciones son especialmente relevantes para la proyección del perdón al ámbito público. En el ámbito privado, por un lado, tendemos a buscar sobre todo la autenticidad del mismo; por otro, al no estar en juego más que las vivencias y realidades de quien perdona, podemos sentirnos impulsados a arriesgar ofertas de perdón. Cuando el posible perdón se sitúa en el ámbito público, pasa a estar tensionado por estas tres dinámicas, que a su vez se tensionan entre sí y que deben ser gestionadas desde la *prudencia:* 1) no puede contradecir las exigencias de la justicia que remite a los derechos humanos; 2) debe estar atento a generar consecuencias buenas, en nuestro caso con respecto al bien común de la convivencia, sirviendo a una paz que evite más víctimas y a una convivencia más integradora; 3) las medidas que inspire deben estar democráticamente apoyadas por el acuerdo mayoritario, tanto más mayoritario cuanto más delicadas sean.

Como puede comprenderse, las lecturas que cabe hacer de este juego de tensiones son variadas, por lo que también son variadas las propuestas políticas posibles. Puede compartirse por todos que se excluye la incondicionalidad radical, aunque no necesariamente la inspiración en ella. Pero luego caben estas posturas: 1) afirmar sólo la justicia judicial-penal, entendiendo que toda referencia al perdón la quiebra; 2) plantear esa justicia de tal modo que no resulte incompatible con ciertas medidas que pueden considerarse inspiradas en el perdón condicionado. A su vez, evidentemente, dentro de esta segunda postura caben varias, según se pongan más o menos condiciones.

Proyectando este abanico de posibilidades a la violencia terrorista y a sus contornos, creo que puede llegarse a la conclusión de que, en

nuestra actual percepción de los derechos humanos, cabe defender que todas estas posturas tienen legitimidad política, de modo que la opción por una u otra dependerá de las interpretaciones también legítimas que se hagan de lo que se entiende por «justicia necesaria», de la conexión que se establezca entre justicia para las víctimas y bien de la convivencia, y de la previsión de las consecuencias. Esto es, toca a cada postura en juego justificarse tanto desde el punto de vista de los principios como del de las consecuencias, en una interacción dialéctica entre ambos que los module sin traicionarlos. Esto supone ya una primera condición que todos los partidos políticos tendrían que tener muy presente en la actualidad: los legítimos intereses partidarios en juego en los procesos de finalización de la violencia, deben estar subordinados al interés de la justicia y el bien común. No hay que hacer al revés: condicionar la postura en torno a éstos al éxito en las elecciones. Toca a los partidos tenerlo presente, y nos toca a los ciudadanos exigirlo.

4. En estas líneas me corresponde, en concreto, explorar las posturas políticas con respecto a los violentadores que, en un proceso hacia la paz como el que estamos viviendo (desgraciadamente, con serios márgenes de incertidumbre), se abren a la posibilidad de inspirarse en el perdón. Quiero hacer antes, con todo, unas consideraciones sobre la postura que insiste en políticas de estricta justicia y castigo, defendida tanto por un sector relevante de víctimas del terrorismo como por el principal partido político de la oposición. Incluso en esta postura debe tenerse presente ya un cierto toque, que supone un aire de familia con el perdón, aunque no se inserte en él, que nos distancia algo de la justicia como estricta reciprocidad entre castigo y delito. Si ésta es llevada al límite, hay que pedir pena de muerte para el asesino y tortura para el torturador. La interpretación más adecuada de la dignidad humana nos exige, en cambio, que nunca le impongamos a nadie esas penas, que la reciprocidad no llegue tan lejos, porque daña nuestra humanidad esencial. Hoy es precisamente la violencia terrorista la que está empujando a ciertos sectores a revisar esta lectura. Afortunadamente, entre nosotros los llamamientos a recuperar la pena de muerte y a ser «flexibles» con la tortura son muy escasos, pero conviene estar atentos para que no se pierda lo logrado en favor de la dignidad humana en este terreno.

Por mi parte, opino que la opción por la estricta justicia penal lo más cercana posible a la equiparación entre castigo al culpable y daño

que infligido por éste, y promotora de la victoria de tipo militar, no es la más adecuada. En primer lugar, porque su principialismo con respecto a la justicia –con respecto a una forma de concebirla– cierra espacios para la humanización de la misma, que no debe ser vista como su negación, sino como su perfeccionamiento. En segundo lugar, porque con ese enfoque hay que aceptar que, a su vez, el victimario que ha cumplido su condena, cuando salga de la cárcel entienda que está ya limpio de polvo y paja, que nada se le puede pedir hacia las víctimas, porque ya ha «saldado su deuda» (evidentemente, por eso se pretende que no salga nunca, lo que a su vez nos introduce en dinámicas jurídicamente discutibles). En tercer lugar, porque, en mi opinión, no armoniza adecuadamente las dimensiones principialistas de la justicia con las consecuencialistas, encaminadas tanto a lograr el que no haya más víctimas como a que se avance hacia una convivencia normalizada (lo que aconseja la negociación).

De todos modos, es cierto que tampoco se puede avanzar alegremente hacia medidas de perdón público. Así como, en la perspectiva privada, el que perdona puede hacer su oferta de perdón con el riesgo de que sea incorrectamente asumida por su agresor u ofensor, con la esperanza incluso de que esa oferta de perdón estimule lo mejor de éste, los responsables públicos tienen que ser mucho más precavidos. Primero, porque sus decisiones implican a unas víctimas del terrorismo que «claman justicia» y que, además, pueden querer o no que se apliquen a los terroristas medidas inspiradas en el perdón; en este sentido, una condición básica que se impone es la de tomar esas medidas de forma tal que no supongan dejación de las exigencias fundamentales de justicia debidas a las víctimas. Lo que hace totalmente oportuna la frase de que «no se puede conseguir la paz a costa de la justicia». Esto es, la necesaria dimensión consecuencialista, a la que acabo de hacer mención, tiene que estar siempre mesurada por la ineludible justicia. Segundo, porque esta previsión de consecuencias buenas debe acompañarse de muchas más garantías que cuando se trata de la perspectiva privada, ya que aquí no está en juego el bien personal sobre el que decide cada uno, sino el bien público de todos, del que los representantes políticos tienen que sentirse responsables.

Estas consideraciones nos llevan a la conclusión de que, aunque convenga descartar la pura y dura perspectiva de justicia retributiva y victoria, ello no supone ir hacia enfoques de perdón incondicionado,

sino condicionado. De perdón condicionado –añado, continuando con mi toma de postura, por supuesto discutible– que avance todo lo posible hacia el incondicionado.

5. Esta última observación nos recuerda que, dentro de la opción por medidas inspiradas en el perdón condicionado, caben posturas diversas, según las condiciones que se pongan. Por eso conviene comenzar precisando la lista de estas posibles condiciones, para hacer luego los oportunos discernimientos en torno a ella. De hecho, acabo de adelantar dos. Una se centra en las víctimas: las medidas que se tomen no tendrán que avasallar la justicia que se les debe, lo que concretaré más adelante.

La otra condición es la más básica –la primera– de las que tienen que ver con los victimarios a los que podrían aplicarse medidas inspiradas en el perdón: 1) renuncia definitiva y eficaz a su violencia, ofreciendo las garantías pertinentes. A ésta se le pueden añadir las siguientes: 2) compromiso de no tomar iniciativas que ofendan a las víctimas, por ejemplo «celebrando» socialmente sus pasadas iniciativas de victimación o manteniendo en la convivencia unan cercanía física provocadora; 3) reparación, según criterios judiciales y en la medida de sus posibilidades, de los daños que causaron a las víctimas; 4) reconfiguración pública de sus vivencias del pasado, reinterpretándolas como implicadas con un daño injusto hecho a las víctimas –a las que se reconoce en condición de tales–, por encima de las justificaciones que se pudieron dar a sí mismos; 5) cumplimiento íntegro del castigo penal que se les imponga por la vía judicial; 6) expresión pública de dolor por el daño causado –lo que es más que mero reconocimiento–, con la correspondiente empatía hacia la persona a la que se le causó; 7) autoatribución de responsabilidad por el mismo; 8) disposición espontánea –más allá de la legalmente forzada– a repararlo en lo que esté a su alcance; 9) deseo de restaurar las relaciones personales con esas bases. De hecho, en las condiciones 6 a 9 está implicado el arrepentimiento y la petición de perdón, pero he preferido formularlas expresando lo que es socialmente más perceptible y personalmente más asumible, dada la mala imagen que tiene la figura del arrepentido[3].

3. Por mi parte, estoy tratando de reivindicar las categorías de arrepentimiento y de petición de perdón como fuertemente humanizadoras, frente a la mentalidad

Centrándonos de momento en los victimarios, el perdón más radicalmente condicionado es, evidentemente, el que exige las nueve condiciones[4]. Debe recordarse que será perdón, y no otra forma de expresar la opción por la justicia retributiva estricta, si la propuesta de condiciones apunta a hacer desaparecer todo resentimiento, toda barrera relacional, abriendo incluso a la posibilidad de relaciones positivas restauradas. Si no, creo que es menos confuso insistir en que lo que se quiere es justicia y nada más. Debe a su vez tenerse presente, como adelanté, que con estas condiciones no es nada fácil que el victimario, cuando salga de la cárcel, considere que ha sido perdonado; pensará más bien que ha saldado la deuda que le ha impuesto la sociedad (la considere justa o injusta).

Yendo al otro extremo, y sobre la base de que las dos primeras condiciones se imponen ineludiblemente, entiendo que la postura menos condicionada que podría justificarse es la que exige –a través de la fuerza legítima del Estado, si fuera preciso– que se cumplan las tres primeras. Creo incluso que convendría incluir la cuarta, dudando de si como exigencia impuesta por el Estado o como algo a lo que el clamor social (en nuestro caso, especialmente, de la sociedad vasca) fuerza a quien quiera tener una presencia pública en ella[5]. Por mi parte, es la postura que defiendo.

En esta postura, lo que resulta más llamativo es que no se exige la condición quinta de que se cumpla íntegramente el castigo penal. Las medidas inspiradas en el perdón se visibilizan precisamente aquí: no sólo se pone la culpa en el pasado, sino que se inhibe el impacto en cas-

---

actual de rechazarlas desde la pretensión de autosuficiencia de la afirmación de sí mismo, pero insistiendo en que suponen dinámicas que sólo se autentifican en la intimidad y denunciando los usos espurios de las mismas (el «arrepentido» identificado con el que delata por razones estratégicas a sus compañeros).

4. La verdad es que resulta complicado considerarlo perdón, ya que suena demasiado a «merecido», y en el perdón hay siempre un cierto grado de gratuidad (lo que «se merece» entraría en el terreno de la justicia)
5. Me gustaría pensar que ese clamor social va a ser una realidad que va a hacer innecesaria la coacción del Estado. Desgraciadamente, aunque en la sociedad vasca hemos avanzado a este respecto, todavía nos queda mucho camino por recorrer. Una de las tareas de quienes apostamos por el proceso de paz y concebimos éste como algo mucho más complejo que el cese de las violencias directas más manifiestas, es precisamente trabajar decididamente en cuestiones como éstas, que afectan a las vivencias socio-políticas de los ciudadanos.

tigo en el victimario –recordemos que poniéndole algunas condiciones–. Hay que aclarar al respecto que nunca pueden expresarse como amnistía, puesto que, al suponer el olvido, la no existencia jurídica del delito 1) obstaculizan la verdad debida a las víctimas y la reparación ligada a ello, que resaltaré luego; 2) no pueden considerarse perdón, al no tener el referente de la memoria. Puede, sí, tratarse de indultos en principio particularizados (que permiten aplicaciones más flexibles[6]), con remisión total o parcial de la pena; o concretarse en medidas próximas como conmutación de pena carcelaria por otra (exilio temporal, inhabilitación por un tiempo para cargos y empleos públicos, sanción económica, etc.); o comenzar por medidas legales con sensibilidad humanitaria, como el acercamiento de los presos a su lugar de origen o la aplicación plena de los beneficios que están dentro de la legalidad vigente. Este abanico de posibilidades empuja a combinar la orientación al perdón con la prudencia política. Y, a su vez, la aleja de la versión espuria como amparo de la impunidad.

Puede aducirse que los victimarios, cuando están dispuestos a aceptar las condiciones citadas, lo harán por puras razones estratégicas, y, desgraciadamente, para el mayor número de ellos eso es lo que cabe presuponer. Ahora bien, aparte de que ello debe empujar a la sociedad civil a estimular y arropar procesos más auténticos que se den en un sector de victimarios, por pequeño que sea –que también se dan[7]–, la mera asunción estratégica de las condiciones puede ser interpretada como paso relevante hacia procesos de normalización democrática.

---

6. Por ejemplo, toda manifestación pública de crudelísimo desprecio de las víctimas, como la que algunos terroristas están expresando últimamente en los juicios, debería tener su reflejo penal en forma de inhibición de toma de medidas suavizadoras.
7. En realidad, entre quienes han pertenecido a ETA a lo largo de su historia, ha habido un número significativo de individuos que, tras abandonarla, han acabado reconociendo el error cometido y el daño causado a las víctimas; que, incluso, han expresado arrepentimientos difusos, aunque no me constan arrepentimientos explícitos; algunos de ellos incluso han pasado a ser víctimas de la «violencia de persecución» de la propia ETA. Lo que trágicamente se nos muestra aquí es que, una vez comenzada la violencia, aunque algunos de sus impulsores se retiren, tiende a reproducirse, incluso más allá de los contextos –en este caso franquistas– en los que inicialmente encontró su justificación.

6. Analizadas las condiciones que apuntan directamente al victimario, nos queda analizar las que se refieren a la víctima. Las he sintetizado diciendo que ninguna medida inspirada en el perdón puede suponer el quebrantamiento de la justicia debida a ésta. Veamos cómo pueden concretarse.

En un cierto modo de entender la justicia, puede interpretarse que no castigar al culpable es no hacer justicia a la víctima. Frente a este enfoque creo que puede defenderse, como avance en la humanización de la justicia, que conviene distinguir entre dimensión *reparadora* de la justicia, la que exige medidas de cara a la víctima, y dimensión *punitiva,* que se dirige a los victimarios.

Lo que creo debe considerarse como derecho irrenunciable y correspondiente deber de las instituciones públicas hacia las víctimas es lo implicado en la justicia reparadora, que lo sintetizaría del siguiente modo: en primer lugar, derecho a la *verdad* sobre lo sucedido y sus responsables, como base, además, para que puedan realizarse los otros derechos; en segundo lugar, derecho a la *reparación,* en lo posible, de los daños causados por la violencia: corporales, psíquicos, materiales y simbólicos; en tercer lugar, derecho a la *memoria* social sobre la victimación sufrida, que se incorpora a la lectura colectiva de la realidad desde la que se proyecta el futuro abierto a la paz. Esto significa que ninguna medida pública hacia los victimarios inspirada en el perdón puede suponer la vulneración de estos derechos; al contrario: debe implicar el énfasis en el cumplimiento de los mismos.

Cabe objetar a esto que puede resultar una necesidad psíquica para las víctimas el que vean que se castiga proporcionalmente al culpable de la violencia que sufrió, con lo que ese castigo se impondría también como elemento reparador. Mi tesis al respecto es que avanzamos en humanidad cuando vamos restando relevancia de necesidad a estos procesos psíquicos y se la vamos dando a otros en los que la pena se impone, no en función de la proporcionalidad del daño, sino en función de la necesidad de que no se reproduzcan las violencias, y con apertura a la reintegración social del victimario. Si se asume esto, medidas de gracia inspiradas en el perdón resultan totalmente pertinentes. Con ello, ciertamente, no se satisface a las víctimas que anhelan firmemente el castigo del victimario. Pero entiendo que, si se hace la adecuada pedagogía pública, si se garantiza de verdad la justicia reparadora, si –lo que es decisivo– se ofrece a las víctimas una acogida y un recono-

cimiento social de los que, desgraciadamente, han carecido en general hasta hace poco, un buen número de ellas lo podrá entender.

7. Las consideraciones precedentes nos han acercado el tema del perdón a las vivencias y protagonismos de las víctimas, esto es, a las dinámicas más personales del mismo, incluso cuando se inserta en los contextos públicos. Esto nos lleva a plantearnos el tema del perdón que la víctima puede, o no, ofrecer al victimario, y la petición de perdón que éste puede realizar o no.

De hecho, entre las víctimas del terrorismo de ETA, algunas han mostrado expresamente su disposición a perdonar bastante incondicionalmente; otras se han pronunciado taxativamente en contra de todo perdón; y otras, finalmente, están dispuestas a un perdón condicionado, por ejemplo, al arrepentimiento público del victimario (supongo que la mayoría están en los dos últimos casos). Por parte de los victimarios, en cambio, al menos de los que no se han desmarcado de ETA, los alineamientos en la petición de perdón, por implícitos que sean, son prácticamente inexistentes.

Lo primero que conviene resaltar es que, en los posibles procesos de perdón entre víctimas y victimarios, ambos se sitúan moralmente de modo muy diferente. Los pasos que la víctima pueda sentirse llamada a dar como oferta de perdón y camino de reconciliación, se enmarcan plenamente en la ética de la gratuidad, que es socialmente voluntaria; esto es, son pasos dependientes de sus propias vivencias psíquicas, sus convicciones y sus horizontes de sentido; nos toca a los demás acoger empáticamente los procesos de decisión personales de las víctimas a este respecto, se correspondan o no con nuestros horizontes de sentido. En cambio, por lo que al victimario respecta, debe autoimponerse moralmente no sólo las que antes especifiqué como condiciones más sociales, ligadas a la ética cívica universalizable (las cuatro primeras), sino también las que están más ligadas a la ética personal (de la seis a la ocho en especial). Estas últimas son, además, imprescindibles cuando se pretenden dar procesos de perdón y reconciliación personalizados entre víctimas y victimarios.

Estas dinámicas personalizadas de un perdón que sólo acaba realizando todas sus potencialidades cuando confluyen las actitudes respectivas de víctimas y victimarios, pueden quedarse, en función de los deseos de los implicados, en el ámbito de la privacidad de su relación,

o pueden ser abiertas al ámbito público, si les parece oportuno. En este segundo caso se obtiene un alcance, que considero que puede ser muy fecundo, pero sin que deba interpretarse esta observación como forzamiento a remitirlo al citado ámbito. Hay múltiples factores en juego, y toca a los implicados discernirlos en libertad.

8. Abordar este momento de personalización del perdón nos lleva a una consideración que, a su vez, nos introduce en una nueva problemática implicada en el perdón con orientación pública. En sentido estricto, quienes pueden perdonar son quienes han sufrido la violencia y agresión; en nuestro caso, las víctimas del terrorismo. Perdonar en nombre de otro, incluso en contra de la opinión de éste, es un contrasentido. Las ofertas personalizadas de perdón a sus victimarios por parte de las víctimas directas de la violencia terrorista son las que más nítidamente cumplen este criterio.

Sin embargo, comencé estas líneas destacando que, en el perdón con perspectiva política, tanto el alcance de dicho perdón como su protagonismo desborda a estos agentes. Y, de hecho, casi todas las consideraciones precedentes las he hecho implicando tanto a la sociedad como a sus representantes democráticos. ¿Cómo afrontar esta tensión?

Primero hay que tener presente que los implicados en la violencia terrorista son, en sus niveles más directos, quienes han sufrido o ejercido directamente la agresión: las víctimas y los victimarios, en su sentido más estricto. Pero, ya en niveles derivados y en grados diversos, lo son también los contagiados en esa agresión, tanto sufriéndola como amparándola. Situados entre los primeros tenemos, por ejemplo, a los familiares de las víctimas, que en sus grados más próximos son considerados también víctimas estrictas. Entre los segundos, tenemos a los que han apoyado socialmente a los violentos.

Pues bien, la sociedad en su conjunto puede ser vista como contagiada en parte por la condición de víctima, y en parte por la condición de victimario. Tiene sus peligros decir que todos somos víctimas, porque la frase acaba sirviendo para desdibujar la victimación de las víctimas estrictas, y esto es algo que hay que evitar. Como también los tiene el decir que todos somos de algún modo victimarios, si con ello difuminamos las responsabilidades específicas de cada uno. Hay que tratar de no caer en esas trampas, para que la afirmación inicial exprese su verdad, que la tiene.

Según eso, la sociedad en su conjunto ha podido participar de complicidades diversas con los victimarios. Desde el punto de vista del perdón, se sitúa entonces en la condición de pedir perdón expresando arrepentimiento sincero y consecuente. Pensando ahora expresamente en la sociedad vasca, no podemos negar estas complicidades: 1) las más graves han sido aquellas en las que se ha supuesto en las víctimas una posible culpabilidad –«algo habrán hecho...»– o en las que se les ha considerado como «daños colaterales» de un conflicto de identidades cuya deriva violenta se justificaba o, al menos, se comprendía; 2) la más común –y quizá la más grave, por su generalización– ha podido ser la del desentendimiento de esa violencia, estuviera o no acompañado de incomodidad moral, como si no tuviera que ver con nosotros –«mirar para otro lado»–. En la sociedad vasca tenemos que ser conscientes de que se nos impone *como deber moral* hacernos cargo de lo que ha habido de complicidad con la violencia, reconociendo consecuentemente el daño que socialmente hemos causado a las víctimas con nuestras inhibiciones. En este sentido, que el representante institucional máximo, el lehendakari, pida perdón en nombre de la sociedad vasca, pida perdón concretamente por el hecho de que se haya matado y extorsionado en nombre del pueblo vasco, lo considero claramente positivo, incluso entendiendo la reacción suspicaz de algunas víctimas porque piensan que el gesto llega demasiado tarde, o porque dudan de su sinceridad.

Desde otro punto de vista, la sociedad, también la vasca, está implicada en la condición de víctima. El terrorismo no sólo ha roto y extorsionado vidas y relaciones personales. Ha afectado gravemente a la ciudadanía en el punto que mejor la expresa: el de la participación política. Ha contaminado, además, muy significativos impulsos del movimiento social ciudadano (ecologistas, feministas, culturales, internacionalistas, vecinales, etc.). En este sentido, la sociedad como tal puede considerarse dañada por el terrorismo y, a partir de ahí, dispuesta como sujeto implicado a una oferta de reconciliación, de reconstrucción de las relaciones sociales de ciudadanía.

Siendo todo esto cierto, en mi opinión, no deja de serlo también que, en su sentido más propio, el perdón es algo que tiene que ver con el querer libre de las víctimas más directas. Por eso, como ha podido constatarse en estas líneas cuando lo que decía las desbordaba, he preferido hablar de medidas públicas «inspiradas» en lo que el perdón significa, atentas a lo que puede aportarnos de cara a una justicia huma-

nizada y a la paz. Por otro lado, tampoco deja de ser cierto que ese posible perdón o no perdón de las víctimas no puede ser el criterio de justicia pública, pues ésta gana su imparcialidad despegándose de él, aunque lo tenga en cuenta. Esto supone que hay siempre una posibilidad de tensión entre los deseos de las víctimas directas y las propuestas de las instituciones que, a nivel público, deciden en última instancia, pero estando siempre a la escucha sincera de las primeras.

9. Hay un tema delicado que no he sacado a luz hasta ahora, pero que no debe olvidarse: el de la existencia de víctimas que son también victimarios, y el de victimarios que no son etarras. Los etarras, contra su opinión, no son víctimas por ir a la cárcel de acuerdo con los cánones de los derechos humanos. Pero sí son víctimas cuando son torturados o cuando sufren el impacto de organizaciones terroristas dirigidas contra ellos («Triple A», «Batallón Vasco-Español», «Guerrilleros de Cristo Rey» y, especialmente, el «GAL», por su mayor actividad y su más clara vinculación con los aparatos del Estado). Y, tanto desde el punto de vista de la dignidad humana como del perdón, la condición de victimario no borra la condición de víctima cuando la victimación se produce.

Debe quedar claro que la gran victimación ha sido causada por ETA; y que, además, las víctimas etarras han contado con apoyo social, mezclándolo perversamente con su condición de «héroes» –de victimarios, en realidad–, mientras que las víctimas de ETA han estado durante mucho tiempo en el mayor abandono social por parte de todos –incluidos los demócratas–. Pero, sin perder este sentido de la mesura, procesos inspirados en el perdón no pueden negarse a hacer también *verdad* en torno a estos fenómenos –hay innegables zonas de penumbra–, a tomar las correspondientes medidas de justicia, a mantener la imparcialidad a la hora de concesión de medidas de gracia (en las iniciativas de indulto se ha dado parcialidad), etc.

10. Indiqué al comenzar que, además de contemplar la violencia terrorista ligada a la conflictividad vasca, iba a hacer una breve mención a la otra violencia, ante la que se están haciendo hoy consideraciones que tienen que ver con el perdón público: la de la guerra civil española y el franquismo posterior, tal como es asumida en la transición.

Siendo muy somero en el juicio, entiendo que esta transición no puede ser situada entre las «políticas del perdón», pues se vertebró en

torno a la amnistía, u olvido jurídico, que dificultó la verdad e imposibilitó en general la justicia. Hubo, sí, liberación de penas –en pocos casos, como los de algunos etarras y otros opositores, tras los juicios; en la gran mayoría de apoyos del régimen, antes de plantearse celebrarlos, lo que les supuso una invisibilidad que les favoreció–. Pero las motivaciones eran ajenas al perdón y, en cambio, muy próximas al posibilismo político: «olvidemos el pasado y pongámonos juntos a trabajar por la construcción de la democracia».

No entro aquí en la discusión de si ese posibilismo se imponía hasta ese grado o si podía haber sido moderado con llamadas a la verdad y la justicia que permitieran luego medidas inspiradas en el perdón. Soy consciente, además, de que la emergencia firme de las víctimas como sujetos que quieren ser tenidos presentes en los procesos de transición a la paz y la democracia, de modo tal que se oponen justamente a amnistías que en la práctica significan impunidades, es relativamente reciente. De hecho, la gran mayoría de la ciudadanía apoyó la transición, más allá de los colaboracionistas del franquismo. Pero que algo se hizo inadecuadamente lo ponen de manifiesto las actuales ansias, en especial por parte de los descendientes de las víctimas del franquismo, de hacer verdad y memoria, plenamente justas y, además, muy convenientes en mi opinión, si están animadas, como creo que lo están en general, por la sensibilidad de asentar la reconciliación de los españoles sobre bases sólidas.

Decía, en cualquier caso, que no pretendo entrar en análisis. Sólo he querido hacer un diagnóstico somero y necesitado de precisiones. Pero a ello quiero añadir una breve reflexión: no parece coherente insistir en las bondades de la transición, oponerse incluso a iniciativas que tratan hoy de paliar sus lagunas descubriendo la verdad y afianzando la memoria, y ser a la vez radicalmente exigentes, *por principio,* en lo relativo a la justicia penal a la hora de afrontar la finalización de la violencia ligada al terrorismo etarra. Creo, por mi parte, que en la transición podemos localizar fallos y lagunas que no debemos volver a repetir –y ahí está oportunamente el protagonismo de las víctimas para recordarlo– y podemos también encontrar anhelos de reconciliación ciudadana que podemos reasumir, pero no ya con dinámicas de olvido, sino con otras de memoria abiertas a la justicia que no ignora la inspiración en el perdón; hasta el punto incluso de desbordarla con cierta gratuidad y generosidad, pero nunca contradiciéndola en lo fundamental.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

ANDRÉ DE JAER, SJ

Cristo en lo cotidiano.
Los *Ejercicios Espirituales* en la vida diaria

248 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 13,50 €

¿Se pueden vivir los *Ejercicios Espirituales* sin retirarse a una «casa de ejercicios» o a un monasterio? San Ignacio previó ya la posibilidad de hacerlos sin mudarse de la propia casa, lo que hoy se conoce como «Ejercicios en la vida diaria». Este libro, dirigido sobre todo a quienes desean emprender este camino de vida espiritual con Cristo día a día, puede también interesar a quienes deseen conocer mejor la espiritualidad ignaciana, enraizada en el itinerario de los *Ejercicios Espirituales* que se expone en estas páginas.

ST 95 (2007) 75-80

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Globalización y marginación. Nuestra respuesta apostólica global

Delegación de Acción Social.
Provincia de Castilla SJ

Durante estos dos últimos años hemos venido reflejando en este espacio distintas concreciones del trabajo social, de su sentido y de las propuestas que el Apostolado Social está realizando en la Provincia de Castilla, que son reflejo del conjunto del trabajo que se viene realizando, desde hace varios años, en las provincias españolas de la Compañía de Jesús. Nuestros esfuerzos se ven, en este momento, interpelados por las reflexiones que la Compañía universal viene haciendo en estos últimos años sobre la incidencia que la globalización está teniendo en los procesos de exclusión, marginación y pobreza a nivel local y sus consecuencias mundiales. Interpelación que nos abre a perspectivas nuevas, nos plantea preguntas y nos mueve a tener una mirada y unos planteamientos más globales y universales.

Con el título que encabeza el «Rincón» de este mes, publicó el Secretariado para la Justicia Social de la Compañía de Jesús[1] un documento sobre la respuesta apostólica global a los fenómenos emparejados de la globalización y la marginación. Este documento ha tenido

1. El secretariado para la Justicia Social es una de las instancias de asesoramiento que tiene el General de la Compañía de Jesús para las cuestiones que tocan a la Justicia. Su sede se encuentra en Roma, y su actual secretario es el P. Fernando Fernández Franco.

una larga gestación durante un proceso de reflexión de dos años. Finalmente, en el segundo trimestre de 2006 fue publicado y dado a conocer a la Compañía universal y a todos cuantos colaboran y trabajan directa o indirectamente relacionados con los jesuitas.

En nuestra aportación de este mes nos gustaría hacer una primera aproximación a este cuidado documento. Una breve exposición que nos adentre en los principales objetivos, las líneas más importantes y la estructura fundamental del documento. Dejaremos para posteriores colaboraciones una reflexión más pormenorizada de los temas sustanciales, con las concreciones más locales que podemos ir analizando. Porque es un trabajo realizado para la reflexión y la dinamización de todos los grupos inmersos en el trabajo social de inspiración ignaciana.

Una primera palabra sobre la metodología con la que se ha estado trabajando a lo largo del tiempo de preparación. Hace un par de años, se constituyó un grupo formado por ocho jesuitas de todos los continentes, para reflexionar sobre algunos de los desafíos que en esta materia planteaba la Congregación General 34, en concreto, el desafío de la universalidad de la justicia. En estos años, el grupo ha recogido experiencias locales y un material muy valioso de testimonios personales de la defensa de la justicia en los distintos continentes. Por este motivo, el documento está organizado en dos partes, que se distinguen claramente: una exposición organizada sobre los problemas que la globalización plantea a la marginación y una segunda parte formada por los informes elaborados desde las distintas regiones. (África, Europa, Asia Oriental y Oceanía, América Latina y el Caribe, América del Norte y Asia Meridional).

Por tanto, el tema central es la globalización. Pero este grupo se propuso los siguientes objetivos para abordar el tema principal:

– Poner en común experiencias locales en el apostolado social entre jesuitas y no jesuitas y enriquecerse con las reflexiones sacadas de cada una de ellas. Las reflexiones locales vienen incluidas en los anexos del documento, en forma de informes regionales.
– Analizar estas experiencias en contextos de realidades más amplios.
– Intentar sugerir un plan de acción apostólico.
– Proponer una reestructuración de nuestras actividades apostólicas, con el fin de adaptarlas mejor y poder enfrentarse a este fenómeno de lo global.

Propiamente, es este último objetivo del grupo de trabajo el que queda reflejado en el documento. Éste pretende aportar una serie de propuestas que puedan ayudar al día a día del apostolado social. Bien como posibilidades y materia de reflexión, bien como posibilidades a tener en cuenta, o bien como aspectos de nuestra vida que tendremos que cuidar.

Una segunda palabra sobre los destinatarios. Va dirigido especialmente a todos aquellos que están comprometidos en apostolados inspirados en el carisma de los jesuitas. Por tanto, no sólo es para los miembros de la Compañía de Jesús, sino para todos aquellos que forman cuerpo con los jesuitas luchando en favor de la justicia. Está referido a ese inmenso número de laicos que hacen posible el apostolado social que la propia Compañía, junto con ellos, está llevando adelante.

Y, finalmente una última palabra sobre el lugar hermenéutico desde el cual se ha mirado la globalización y que queda reflejado en los primeros párrafos: una mirada desde el punto de vista de los pobres; evitar un pensamiento simplista que únicamente responsabilice a la globalización del fenómeno de la marginación, y una mirada desde las diferencias que genera cada lugar distinto y que es entendido como un lugar de partida positivo.

Con esta metodología, dirigido a estos destinatarios y con un lugar interpretativo claro, se lanza una propuesta que podemos estructurar con esta dinámica: la comprensión determinada de la globalización y la marginación, ¿en qué tipo de mundo nos sitúa?; ¿que apostolado demanda este mundo globalizado y qué posibles propuestas concretas se pueden hacer que nos sirvan de respuesta y de guía para seguir caminando?

1. Caracterización de la globalización y la marginación

La globalización se entiende como un proceso de crecimiento acelerado en la interconexión de las relaciones entre nosotros y con todo el planeta. No es éste un fenómeno nuevo, sino antiguo; pero la magnitud actual, las dimensiones que está tomando, lo hacen nuevo. No hay que entenderlo sólo en base a la magnitud económica, al enorme desarrollo tecnológico que acerca la información en calidad y cantidad. También es importante valorar los impactos de la liberalización del co-

mercio internacional y, sobre todo, el modelo que liberaliza todos los espacios de la vida frente al sistema público de organizar la sociedad.

No es una situación exenta de tensiones, sino que, al contrario, los genera. Destacamos los siguientes:

– La tensión entre lo universal y lo que conlleva de neocolonialismo.
– La mayor libertad que todo esto produce en el individuo, queda enfrentada al resurgir de nuevas formas de lo comunitario.
– La globalización homogeneíza culturas, pero a la vez se enfrenta a la fuerza de las identidades individuales y grupales.
– La tensión entre lo local y lo universal.

La comprensión de la globalización se experimenta y se entiende de formas muy distintas, según el lugar en el que cada uno vive los efectos de estos procesos. Para muchos es una oportunidad, y para otros es una amenaza, según su situación social, política y económica.

Ha cambiado también la comprensión de la marginación en este contexto globalizado. La marginación es entendida como los procesos que niegan oportunidades y resultados a los que viven en los márgenes sociales, y contrasta con la enorme capacidad de posibilidades de quienes se encuentran en el centro social. Para algunos ha agudizado enormemente las diferencias, las divisiones sociales, culturales, políticas y étnicas.

Las formas religiosas se han visto afectadas por un proceso globalizador marcado por el mercado, el beneficio económico y el éxito social y político. Por otro lado, se ha visto beneficiado por el crecimiento de las necesidades y los deseos de dialogar entre las religiones. Ha puesto en contacto a todos aquellos que, en nombre de Dios, luchan por un mundo más justo y fraterno.

2. Reflexiones sobre nuestro mundo globalizador y marginador

Cinco grupos de reflexiones en torno a las consecuencias que produce este mundo globalizado y que, por tanto, nos invitan a discernir las presencias y los modos apostólicos en cada uno de ellos:

– La lógica del mercado, que absolutiza el beneficio frente al resto de valores culturales, religiosos y sociales.

– La erosión de las culturas tradicionales es un lugar común de todos los contextos y continentes. La lucha contra esta erosión potencia las dinámicas que afirman la identidad grupal.
– La violencia a que son sometidas los individuos y las comunidades. Referida fundamentalmente al silencio en que son obligados a vivir muchos pueblos en las injusticias que padecen.
– El abuso del medio ambiente. Los niveles de consumo occidentales no se pueden reproducir en todo el mundo.
– El fracaso de las instituciones políticas para gestionar el bien común. Situación que plantea la cuestión de cómo dar voz a los marginados y cómo pueden incidir éstos en las decisiones que afectan al bien común.

3. El apostolado en un mundo global

El apostolado de inspiración ignaciana, en un mundo global, nos anima a examinar cuatro espacios de nuestra vida apostólica: la espiritualidad, nuestro propio carisma, la vida intelectual y las soluciones universales que ofrecemos.

Este mundo globalizado nos lanza un desafío: la posibilidad de una vida digna y sostenible para todos. Y, por tanto, nos debería llevar a examinarnos sobre una espiritualidad que haga creíbles nuestra vida personal e institucional, sugiriéndonos la vivencia de los tres votos religiosos y el desarrollo de comunidades de solidaridad[2]. A seguir desarrollando nuestro característico carisma, que en este caso tendría que ver con la impregnación de todos nuestros apostolados: en la fe, fundados en la justicia, arraigados en la cultura y abiertos al diálogo. A preguntarnos si nuestras reflexiones conectan conocimiento y realidad y promueven miradas críticas y globales. Y, finalmente, a discernir si estamos organizando y estructurando posibles respuestas globales a estos problemas de índole universal.

2. «Comunidades de solidaridad» tuvo un espacio propio en un «Rincón» anterior, en marzo de 2005.

4. Nuevas estrategias apostólicas globales

Finalmente, una muy breve reflexión sobre algunas de las estrategias concretas propuestas en el documento y que sirven de síntesis del mismo. Por un lado, fortalecer miradas globales, individuales y corporativas, pero arraigadas en el compromiso local. Tener siempre en cuenta a todos los interesados, para que todos puedan ser incluidos. Un acompañamiento mutuo que apoye las opciones de los marginados. Pensar en estructuras de gobierno que nos preparen mejor para afrontar los desafíos que estos procesos de globalización y marginación nos están planteando.

Son, entre otras, algunas de las estrategias en las que en estos momentos está empeñada la Compañía universal y todos cuantos con ella trabajan. Nos gustaría terminar con la frase que cierra el documento y que es un desafío lanzado a todos: «El nuevo reto apostólico es que todos los compañeros en el apostolado (social) jesuita estén adecuadamente formados, trabajen en red y sean enviados para que puedan actuar globalmente y pensar localmente»[3].

castilla JESUITAS

Avda Moncloa, 6 / 28003 MADRID
Tlf. 915 344 810 / Fax. 915 358 243
E-mail: socialcas@jesuitas.es

3. *Globalización y Marginación. Nuestra respuesta apostólica global,* Secretariado para la Justicia Social, Roma 2006, p. 35.

ST 95 (2007) 81-90

«APRENDER A REZAR CON...»

1.
«Tomad, Señor, y recibid...»
(San Ignacio de Loyola)

Pascual CEBOLLADA, SJ*

> «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo distes; a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta» (EE 234).

La oración en los Ejercicios Espirituales

San Ignacio de Loyola (1491-1556) debió de escribir esta oración –también conocida como *Suscipe, Domine*– probablemente durante su estancia en París (entre 1528 y 1535), que es cuando redacta la llamada «Contemplación para alcanzar amor» del libro de los *Ejercicios Espirituales*[1]. Aunque se le han encontrado semejanzas con otros textos anteriores, no cabe duda de su originalidad, lo cual no ocurre con otra oración indicada en los *Ejercicios,* el «Alma de Cristo» (*Anima*

---

* Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <pascesil@teo.upcomillas.es>.

1. Dentro de los *Ejercicios,* este documento corresponde a los números [230-237]. La oración del «Tomad, Señor» se encuentra en el [234]. El libro, en su primera versión en español, probablemente quedaría concluido en 1544. A lo largo de estas páginas, todos los números citados entre corchetes corresponden a la obra de los *Ejercicios Espirituales.*

Christi), de la que tenemos las primeras noticias en el siglo XIV. Nos encontramos, pues, en pleno siglo XVI, cuando la obra de santos y místicos españoles notables subrayará especialmente la experiencia y comunicación directa del hombre con Dios. Dada su inclusión en la «Contemplación para alcanzar amor», dentro del librito ignaciano, situaremos primero ahí el «Tomad, Señor», pensando en la persona que hace los *Ejercicios.*

Digamos, de entrada, que esta oración expresa y ayuda a quien la reza a mostrar su entrega total a Dios. Al menos, su disposición a ella. Entrega que se pide a quien se ejercita, al comienzo de la experiencia, en una de las primeras notas que escribió san Ignacio para prepararlo: «Al que recibe los ejercicios, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad» [5]. Notemos ya aquí algunas semejanzas con nuestra oración: el ofrecimiento, el querer y la libertad, «todo lo que tiene», la voluntad de Dios. Esto nos indica que, ya desde el comienzo de una experiencia de *Ejercicios,* quien desea encontrarse con Dios y conocer su voluntad ha de procurar fomentar en sí mismo la actitud de entrega total. Aunque, naturalmente, esto no sea nada fácil y más bien se aproxime uno a ella al final, precisamente cuando se propone el «Tomad, Señor». Lo importante es que, de esta manera, el ejercitante se pone en camino.

Después de haber considerado su pecado y el perdón de Dios, quien se ejercita es conducido a meditar sobre su seguimiento de Cristo. Ahí, al final de la llamada «Meditación del Reino», en el número [98], san Ignacio sugiere a la persona que se ofrezca ella entera para servir a Dios en el modo en que éste quiera. Junto con la oración que estamos considerando, éste será el único momento en que ella hace suya una interpelación a Dios en lenguaje directo, en la que apela a él mostrándole su deseo. Esta actitud se reforzará en dos momentos más de su proceso, en las meditaciones de «Dos Banderas», «Tres Binarios» y «Maneras de Humildad» [147, 156, 167], donde de nuevo se pide a Dios la gracia de imitar en todo lo posible a Cristo. Justo después, en el tiempo de la llamada «elección» del ejercitante, la persona lo manifiesta de un modo expreso [183]. Es el periodo en el que se ofrece a Dios en el modo de vida –u otras materias importantes sobre las que se tome una decisión– que Dios quiera y con el que mejor le sirva. Su

ofrecimiento –especialmente de su futuro– quiere ser aquí, una vez más, total.

Tanto en los treinta días de la experiencia original y arquetípica de los *Ejercicios* como en sus reducciones a menos tiempo, a partir de esta elección la persona –ella misma y lo que ella tiene y proyecta– continúa viviendo su encuentro con Cristo en su vida pública, su Pasión y su Resurrección, uniéndose más a él. Finalmente, todo se sintetizará en la «Contemplación para alcanzar amor», en la que el ejercitante es invitado, en los cuatro puntos que se consideran, a rezar el «Tomad, Señor»[2].

Contenido de la oración

La persona se dirige a Dios. Con Jesús, el Hijo, ha estado intimando a lo largo de los días o semanas anteriores. Ha pedido constantemente conocerlo, amarlo y seguirlo. Convertido en su compañero de camino, ya no quiere conducir su propia vida sin él. Podría pedir, tal como hace el beato Pedro Fabro: «Excita en mí, oh Dios, el deseo no sólo de lo que debo cumplir al fin de mi vida, sino también de lo que debo llevar a cabo cada día». Cristo, y el Padre, es el mayor motivo de agradecimiento que pueda tener el ejercitante en este momento, ya que ha experimentado cómo el Hijo se le ha dado en su vida, muerte y resurrección. También ha recibido muchas cosas por medio de su Espíritu.

Es a este Dios amigo suyo a quien la persona dice «tomad y recibid»; a la actividad del donante corresponde la pasividad de quien acoge. La persona se atreve a ofrecer algo a Dios, consciente de que ella es pobre y pecadora, pero dignificada por el perdón y la llamada de Jesucristo a estar con él. Y pide que él no la rechace, que su don le lle-

2. Como información básica del significado de varios de los términos y conceptos ignacianos que contiene la oración, puede consultarse el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana,* de próxima aparición (Mensajero/Sal Terrae, Bilbao – Santander 2007), editado por el *Grupo de Espiritualidad Ignaciana.* En particular, las voces: «Amor» (J. Antonio García), «Contemplación para alcanzar amor» (Michael J. Buckley), «Disposición» (Avelino Quijano), «Entendimiento» (J. Emilio González Magaña), «Gracia» (Donald L. Gelpi), «Libertad» (Dominique Salin), «Memoria» (Antonio Alburquerque), «Ofrecimiento» (Claude Flipo), «Todo» (Javier Melloni), «Tomad, Señor» (Gabriel Mª Verd) y «Voluntad» (Dominique Salin).

gue y no se quede por el camino, que su iniciativa no se frustre. Su trato anterior con Cristo le garantiza que esto es posible.

A continuación viene un conjunto de «todos»; son cinco en el texto ignaciano, pero podrían ser más, ya que califican los sustantivos que siguen. A su autor le gusta este adjetivo y adverbio, ya que lo usa 179 veces en los *Ejercicios,* y 514 en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Pero también es propio de documentos de la tradición espiritual que expresen, por ejemplo, el compromiso de alguien con Dios dentro de una comunidad, como es el caso de las *Reglas* de Órdenes o grupos religiosos. «Todo» es un hilo conductor de la oración, referido tanto a quien da como a Dios, que es quien recibe.

Lo que se ofrece

La persona ofrece primero su libertad. A estas alturas, no la confunde con una pura autonomía desligada de Dios; es fruto del Espíritu (cf. 2 Co 3,17). Pero tampoco siente que se la ha arrancado Dios contra su voluntad. Quien ha comprobado que es posible elegir cosas importantes en la vida con libertad, con la conciencia de que esa elección no daña algo vital suyo, sino que le da vida, y que Dios es garante de ello, no teme ofrecer su libertad. Dios no le ha impuesto antes su presencia y compañía. Tampoco le exige nada ahora. Simplemente, quien percibe que Dios, en Jesucristo, ha ejercido su libertad acercándose a él, no puede menos que corresponder a su vez con lo primero que tiene en su mano, que es su capacidad de orientar su vida en todo, tanto lo más relevante como lo menos y más cotidiano.

Después vienen las conocidas, ya desde san Agustín, como «tres potencias del alma»: la memoria, el entendimiento y la voluntad. En la medida en que se usen armónicamente y con libertad, ayudarán a la persona a buscar unificada a Dios y su propio bien. La memoria que se ofrece no es puramente enumerativa, sino también afectiva. Es memoria de «tanto bien recibido» [233] a lo largo de la vida, o recientemente, o en el día en que se reza la oración. Memoria de Dios y de sus dones por Cristo y el Espíritu, de su acción en la persona. ¿También de lo negativo y doloroso o lo que pueda parecerlo? Sí, si va acompañado de la mirada de Dios, ya que proporcionan a la persona un conocimiento realista de la vida y de su misterio, aunque iluminados por la providencia de Dios. Habiendo acompañado a Cristo en su cruz y habiendo

participado, a su modo, en su sufrimiento, el orante ha adquirido fuerza suficiente para entregar a Dios también lo más difícil. Se trata de un recuerdo sobrio, pero preñado de contenido, de lo que uno ha vivido, que voluntariamente se pone en manos de quien mejor puede darle un significado y ayudar a que sirva en el futuro. Es recuerdo de personas, situaciones, actividades y circunstancias a veces fugaces, que en alguna ocasión merecen actualizarse y compartirse con el Señor, para ser bendecidas, agradecidas y convertirse en cauces de nueva vida futura.

Con el entendimiento, la persona discurre, piensa, comprende, razona, reflexiona, conoce, sabe... En una palabra, hace luz en las cosas, en las personas, en lo que ocurre a su alrededor; aclara la realidad. Uno se sitúa, de entrada, ante las circunstancias de la vida gracias al entendimiento, que guía los primeros pasos. También ayuda a incorporar e integrar los datos que da la realidad, a objetivar, a ponderar, a juzgar acertadamente. Pero, tanto en unos *Ejercicios* como en la vida espiritual en general, ha de equilibrarse bien con la voluntad. Ya algunos de los primeros ejercitadores jesuitas advertían que una excesiva especulación del entendimiento podía impedir la emergencia del afecto, simplemente porque no le dejaba suficiente espacio para ello. Y, así, el corazón no era alcanzado por la palabra de Dios u otras indicaciones destinadas a moverlo, y por eso no podía reaccionar. Igual que ocurre con las demás «potencias del alma», ofrecer el entendimiento supone desear que éste ejerza moderadamente su función, sin excesos ni defectos.

Finalmente, enfatizada con el «todo» (por si acaso el orante lo hubiera olvidado, o porque fuera más necesario recordarlo ahora), la voluntad. En Ignacio de Loyola, más heredero aquí de san Agustín que de santo Tomás, la voluntad es la facultad de querer ser afectado. Se refiere, pues, a los afectos, deseos, impulsos, sentimientos, incluso relaciones, y particularmente al amor. Con la voluntad la persona quiere, desea, ama. Con ella se entra en relación de amistad con los hombres y con Dios. Afectos y deseos que, ordenados (como el *desiderium* de la tradición), equivalen al amor; desordenados (como la *cupiditas*), al egoísmo o al capricho. La energía de la voluntad es grande. A ella se deben, en buena parte, nuestras decisiones y la permanencia en lo que ellas suponen. Así, en un segundo momento, la voluntad también alude a la capacidad de determinarse con vistas a una actuación. Sin llegar a ser «voluntarismo», por la voluntad uno toma tal o cual opción en una cierta dirección, orientándose a un objetivo, a una cierta actua-

ción, y proponiéndose conseguirla o realizarla. Alguien con voluntad, pues, percibe afectivamente lo que desea y lo persigue.

Cierra esta sección de aquello que entrega quien reza el «Tomad, Señor», precedidos por otro «todo»: «mi haber y mi poseer». En el siglo XVI y hoy día, estos dos términos se refieren a cosas concretas con valor –bienes, posesiones, dominios– que pertenecen a alguien, quien se considera su dueño y propietario y puede –tiene poder para ello– usar y disponer de ellas a su gusto. Aquí se plantea la relación que mantiene la persona con estas cosas. Recordemos el comienzo de los *Ejercicios,* el llamado «Principio y fundamento»: «es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás» [23]. Si se nos permite ampliar el sentido de «cosas» a lo que no es material, comprobamos adónde se llega al final del proceso de los *Ejercicios;* eso que al comienzo era deseado, pero aparecía como muy difícil de obtener, gracias fundamentalmente a la interiorización de las actitudes de Jesús, se alcanza –o, al menos, se desea con más determinación– serenamente al final. La persona es ahora bien consciente de sus afanes posesivos, su apropiación desordenada de cosas, su falta de generosidad. Tanto las carencias patentes como las mejores intenciones están contenidas en este ofrecimiento más del «Tomad, Señor». Pero ahora la relación con las cosas está mediada por la relación preferencial con Jesús y su mismo modo de acercarse a las cosas y usarlas. Todo: bien lo que puede estar en su mano –riqueza y pobreza, honor y deshonor–, bien lo que probablemente no lo está –salud y enfermedad, vida larga o corta–. O también: tanto lo que uno posee como aquello de lo que ya ha sido despojado (piénsese en las «pasividades de disminución» debidas a enfermedades, carencias, imposibilidades, etc.).

El intercambio con Dios

«Vos me lo distes». Se refiere a todo lo anterior, todo cuanto hace posible lo que la persona es y tiene: su personalidad, su historia, conformada en aciertos y torpezas, lo que haya hecho y lo que haya dejado de hacer, sus recursos materiales, psicológicos o espirituales, el reco-

nocimiento que tenga ante otros, sus propósitos... Naturalmente, la actuación y responsabilidad es del hombre, no de Dios, gracias a la libertad de que goza. Es decir, Dios me lo ha dado, pero soy yo quien lo ha realizado. Vemos aquí este juego de la donación primera, por parte de Dios, de sí mismo y de sus dones, por un lado, y de la posterior asunción y ejercicio de los mismos por parte de la persona a lo largo de su historia, por otro.

«A Vos, Señor, lo torno». Quien esto reza, manifestando su devolución, presupone que nadie mejor que Dios puede hacerse cargo de él y de sus cosas. Hay aquí una muestra grande de confianza. De nuevo, se confía en que Dios ha llevado hasta ahora las riendas de su vida mejor que nadie, aun cuando haya sido difícil reconocerlo en algunos momentos (¡y esto puede ciertamente darse, incluso en personas muy religiosas!). Y, más aún, la confianza se amplía hacia el futuro. Es cierto que a personas optimistas puede que el porvenir no las inquiete demasiado. Pero esta afirmación implica dejar, una vez más, en sus manos el uso que se haga de lo que uno tiene y posee: desde los proyectos más cotidianos hasta las decisiones que se hubieren de tomar en el futuro. Y esto afecta a optimistas y a pesimistas.

«Todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad». La actitud de desposesión de todo aquello a lo que uno se haya ido adhiriendo con el tiempo quiere ser total. Por supuesto, no se trata de una desafección, dejación o ruptura de compromiso hacia aquello que me haya sido dado por Dios, en la vida, como constitución mía: todo lo bueno, las cosas materiales necesarias, mis relaciones, mis elecciones, mi trabajo y mi descanso... Pero el orante ha aprendido que la garantía de plenitud y buen fruto para él de este conjunto de elementos depende de que sean aceptados por Dios; en otras palabras, de que ellos no sean nunca poseídos o ejercidos por la persona independientemente de Dios, sino junto con Él. Éste es el reto.

A continuación, de nuevo se pronuncia la palabra «voluntad», el deseo y el querer de Dios. Como hemos dicho, no se trata de una relación puramente contractual, de un acuerdo justo entre dos partes: dar y devolver. Se trata de una relación fundada en el afecto y en la confianza, en la rectitud de intención de parte de Dios, que conmigo y con lo mío hará lo mejor que sea, aun cuando a mí no me lo pareciere en algún momento. Por eso la donación es incondicional. La percepción que se tiene aquí de la voluntad de Dios no tiene nada que ver con los

fantasmas que acechan a gente buena: detrás del misterio de Dios se encuentra una intención suya desconocida de trastocar mi vida a su puro gusto, sin contar conmigo, casi regodeándose en sorprenderme con lo más imprevisto; o, peor, aplicar la referencia a su voluntad solamente en circunstancias duras o trágicas, con una mala comprensión de su providencia, cuando la frase «era su voluntad» sólo expresa resignación impotente y no adhesión a su misterio. Al contrario, la voluntad de Dios es su deseo de llevarme y acompañarme por donde ambos queramos. Además, con esta remisión a la voluntad de Dios, san Ignacio coincide con lo mejor de la espiritualidad cristiana, que ve en «hacer su voluntad» una sólida prueba indiscutible de la unión de la persona con Dios y de su seguimiento de Jesús. «Hacer lo que Dios quiere, querer lo que Dios hace», con palabras de san José Mª Rubio.

La palabra «disponed» es clave. En el primer documento que se encuentra en los *Ejercicios,* al ejercitador se le indica que, cuanto más se acerque el ejercitante a su Criador y Señor, «más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma bondad» [20]. En efecto, la persona ha podido –y debido– ir disponiéndose paulatinamente a ello en todo el proceso, especialmente en la elección hecha. Ahora, con el «Tomad, Señor», ya está totalmente «rendida», entregada, gracias al entrenamiento anterior. Al acercarse a Jesús, ha ido recibiendo gracias suyas, y ahora no puede guardárselas para sí. Al ceder la iniciativa del todo al Otro, ni siquiera se le hacen sugerencias acerca de modos de llevarlo a cabo, incluso pudiendo parecer muy razonables; eso habrá que aplicarlo en otro momento. Ahora, simplemente, se le da «carta blanca» para que actúe como quiera.

«Dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta». Recuerdo cómo, hace algunos años, un pastor de la Iglesia Evangélica alemana reaccionó con gran satisfacción al terminar esta oración, reconociendo la primacía que san Ignacio –que no siempre ha gozado de buena prensa entre los protestantes– otorgaba a Dios, al Espíritu Santo y su gracia. El amor al que se refiere el texto es el que Dios me tiene a mí, ya que «él nos amó primero» (1 Jn 4,19). En el fondo, ya se ha recibido su amor, aunque se continúe pidiendo. Precisamente porque se ha gustado ya, se desea seguir recibiendo. Este amor de Dios comprende todo lo que contiene, las múltiples particularidades en que se manifiesta; por eso no necesitan especificarse aquí. La gracia es también don del Espíritu, el Espíritu mismo. Es la condición sin la cual la persona ya

no puede, realmente, vivir. Se ha convertido en una necesidad vital suya, y suple todas esas otras demandas y requerimientos aparentemente imprescindibles que surgen de ella, pero que en realidad no apuntan más que a sucedáneos de los auténticos dones del amor y gracia de Dios. Ignacio aconsejaba en 1533, en una de sus primeras cartas: «Plegue a Dios Nuestro Señor que le dé gracia, para que a sí mismo enteramente conozca y a su divina majestad dentro en su ánima sienta, porque, preso de su amor y gracia, sea suelto de todas las criaturas del mundo». El «basta» final de la oración tranquiliza y serena al orante –recordemos el «Nada te turbe» de santa Teresa– y calma sus ansias. No necesita nada más. Naturalmente, después, la correspondencia por parte de la persona, que devuelve en amor a Dios y a los demás el amor recibido, es obvia. Una vez colmada, ella entrega de nuevo, al no poder retenerla, la gracia recibida. Así tiene lugar este intercambio entre el Criador y la criatura que expresa el «Tomad, Señor».

Rezar el «Tomad, Señor»

Como hemos visto, estamos ante una oración de ofrecimiento personal, incluso de oblación, que incluye un aspecto sacrificial (de hecho, el «Tomad, Señor» aparece entre las oraciones propuestas por el Misal Romano para dar gracias después de la Misa, bajo el nombre de *Oblatio sui*). Ofrecimiento pleno de uno mismo con lo que uno es y tiene. Ella es síntesis de muchas cosas que forman parte de la persona que la reza, aunque en el momento de formularla no se expliciten. No se trata, pues, de detenerse pormenorizadamente en recuerdos, ideas o afectos en el momento de ofrecer las tres «potencias del alma». Es una donación hecha «de golpe», de una vez, que insiste más en el hecho de la entrega misma que en todo lo que ella contiene. Considerar esto último corresponde a otro momento.

También es una oración de confianza en Dios, el único a quien corresponde «disponer» de mi entrega. Donación y confianza, actividad y receptividad, pues, se juntan en un movimiento en el que el orante ejerce su libertad dando y esperando.

Hemos venido haciendo alusión repetidamente a la experiencia de los *Ejercicios Espirituales,* así como a la «Contemplación para alcanzar amor» con que éstos finalizan, en la que se incluye el «Tomad, Señor». Éste es su lugar propio y sintetiza precisamente todo lo vivido

en los días anteriores. Pero, evidentemente, puede rezarse fuera de ellos. Una de las ocasiones más típicas la constituyen las celebraciones de compromisos, donde la persona hace o renueva su entrega en algún tipo de consagración a Dios. Además, pensando más particularmente en una consagración religiosa, ¿no hay elementos en el «Tomad, Señor» que pueden relacionarse claramente con los tres votos clásicos de pobreza, castidad y obediencia?

Cualquier cristiano puede rezarla. Aunque está pensada para individuos que la recen en privado (como los propios *Ejercicios Espirituales*), recitada en grupo produce un efecto vinculante y estimulante para una comunidad reunida cuyos miembros compartan ciertos valores o compromisos. De algún modo, puede asimismo ser orada como si el sujeto que lo hiciera fuera un determinado grupo que, junto, ofrece toda «su» libertad, «su» memoria, etc.

¿Dificultades para rezar el «Tomad, Señor»? Ante todo, la propia resistencia en la donación de lo que se enumera o en el grado en que se haga. Recitar la expresión «todo», una vez tras otra, puede resultar excesivo, incómodo o agobiante para tal o cual persona, ante el temor de perder algo importante para ella. Asimismo, la proclamación de confianza en la actuación futura de Dios en la propia vida puede suscitar el temor a tener que renunciar al control de la misma. Estas dificultades se perciben precisamente al pronunciar y recorrer la oración, constatándose una contradicción interna entre lo que está escrito y lo que el propio espíritu interior desea (o teme).

Como toda oración vocal, requiere de quien la reza que ajuste su corazón a lo que dice, para no caer en una mera recitación externa que apague su sentido y fuerza. Pero, por otra parte, permite adherirse, desde la propia subjetividad, a una oración avalada por la Iglesia y compartida con otros muchos cristianos, que expresa sintéticamente aspectos fundamentales de la espiritualidad de la persona. Cada oración cristiana selecciona y subraya determinados elementos de la fe. Ésta –como venimos diciendo– insiste en el ofrecimiento y la confianza. Así, quien la reza está entendiendo la oración como un diálogo con Dios (con el Señor Jesús), en el Espíritu, en el que la persona acepta recibir de él todo lo que le da vida, y se lo devuelve con su mejor generosidad, poniendo en sus manos todo lo que conforma su existencia, ahora y en el futuro. Su única petición consiste en que la fuente de vida que es Dios para ella no se agote nunca.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

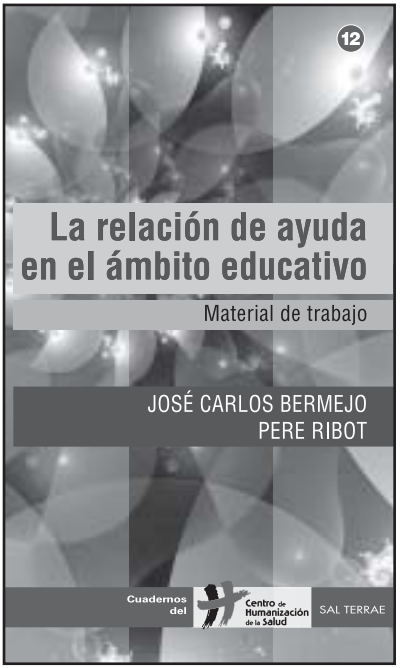
NOVEDAD

ANSELM GRÜN
Vida y trabajo.
Un desafío espiritual
152 págs.
P.V.P. (IVA incl:.) 10,00 €

Para Anselm Grün, la solución a los problemas que se derivan de una vida profesional (la presión por el éxito, la falta de tiempo e incluso el miedo existencial) está en una espiritualidad vivida que ayude a aprender de nuevo a distinguir lo que es importante en la vida profesional, por un lado, y en la vida privada, por otro. Una percepción honrada de sí mismo, recursos como la meditación o la oración y, sobre todo, la integración en la vida profesional diaria de «virtudes clásicas», como una actitud positiva y un comportamiento leal, pueden representar una ayuda para todos.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA



NOVEDAD

JOSÉ CARLOS BERMEJO y PERE RIBOT

La relación de ayuda en el ámbito educativo.

Material de trabajo

152 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 9,00 €

En nuestra sociedad, un gran número de conflictos y sufrimientos tienen su raíz en la falta de comunicación o en una comunicación defectuosa. Si la escuela no se ve libre de los problemas y dificultades de la sociedad, parece conveniente curarse en salud y pensar el antídoto, a fin de evitar la intoxicación que provoca la convivencia insana. Para ello urge una reflexión sobre la incidencia de la comunicación en nuestro vivir diario, viendo en ella el bálsamo que puede calmar, y tal vez evitar, mucho sufrimiento y dolor en las aulas.

ST 95 (2007) 93-102

LOS LIBROS

Recensiones

GARCÍA DE CASTRO, José, *Pedro Fabro: La cuarta dimensión. Orar y vivir,* Sal Terrae, Santander 2006, 144 pp.

Los años jubilares pasan, pero dejan sus frutos permanentes. Uno de estos frutos es la literatura que se edita con motivo del año jubilar y que va a permanecer en las estanterías de nuestras bibliotecas muchos años después de terminados los eventos.

Forma parte de esta literatura el libro de José García de Castro sobre la espiritualidad del Beato Fabro en el 500 aniversario de su nacimiento. El subtítulo es sugerente: «La cuarta dimensión: orar y vivir». La oración en Fabro no es un suplemento a su vida, sino una *dimensión* que la recorre, la vertebra y la trasciende. Es la música de fondo en la película de su vida. Así nos la presenta el autor, como lámina ilustrativa de esa doctrina ignaciana que nos invita a buscar y hallar a Dios en todas las cosas.

El estilo del libro se adapta muy bien al tema tratado. A la espiritualidad sencilla y devota de Fabro corresponde la manera sencilla y devota con que el autor nos presenta esa vida hecha oración y esa oración hecha vida. Hay, con todo, una diferencia. La espiritualidad de Fabro se desarrolla en una primera ingenuidad, mientras que la del autor se sitúa en la segunda. Pero primera y segunda ingenuidad forman un acorde armónico al oído del lector de hoy.

La primera parte, «La memoria agradecida», es una secuencia cronológica de la vida del Beato Fabro, pero narrada siempre desde una luz interior. No es una simple sucesión de fechas, lugares y acontecimientos, sino una lectura de esos mismos acontecimientos interpretados por el propio Beato como historia de salvación. La memoria agradecida es el hilo en el que se van engarzando las distintas etapas de la vida de Fabro, su nacimiento en un pueblecito de la Saboya, su niñez de pastor, sus estudios, su ida a París, su encuentro con Ignacio y su contribución a la fundación de la Compañía de Jesús, sus ministerios en diversos países de Europa y su muerte prematura en Roma a los 40 años de edad.

En la parte central del libro estudia el autor, ahora ya en una secuen-

cia temática, los distintos aspectos de la espiritualidad de Fabro: las características, los interlocutores con quienes Fabro se relaciona en su vida de oración, las fuentes de su experiencia, los beneficiarios de su oración y, finalmente, una visión sintética centrada en la dinámica del deseo.

En una tercera parte estudia el autor la espiritualidad de Fabro al hilo de las cuatro semanas de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, desde el «Principio y Fundamento» hasta las «Reglas para sentir en la Iglesia», mostrando todos los puntos de contacto entre maestro y discípulo.

Para Fabro, vivir era rezar, moverse en un mundo habitado por santos, espíritus, ángeles. Invoca a los ángeles y santos patronos de los lugares por donde pasa, de las personas con quienes conversa, de las instituciones con las que se relaciona, de los santos del lugar, del día litúrgico...

Fabro encontraba familiaridad con Dios en las oraciones tradicionales, en hacer la señal de la cruz, en los gestos y objetos litúrgicos... Todo lo recibe de Dios. Todo lo refiere a Dios. No da un paso en la vida sin consultarlo antes con Dios. Quiere mirarlo todo con los ojos de Dios. En el vivir religioso de Fabro, cualquier anécdota es una ventana abierta hacia la trascendencia, en una continua interpretación religiosa de todo cuanto acontece.

Como dice José García de Castro, «orar cristianiza mi pensar sobre los otros, va transformando en bienaventuranza mis deseos y animándome a establecer relaciones más pacíficas, más justas, más bondadosas». Fabro contempla las cosas desde su penultimidad. Todo es criatura y todo está felizmente orientado hacia su Creador. «Vivir», resume el autor, «significaba para Fabro hablar con Jesús de los hermanos y hablar con los hermanos de Jesús».

Se agradecen los apéndices al final del libro: un breve elenco de oraciones sacadas de los escritos del Beato, una breve cronología que nos sirve para orientarnos en el relato de la vida y una breve bibliografía «para seguir aprendiendo».

En resumen no podemos sino recomendar esta obra a quien quiera asomarse de una manera clara, sencilla y empática a la vida y la espiritualidad de uno de los primeros compañeros que fundaron la Compañía de Jesús.

Juan Manuel Martín-Moreno, SJ

IZUZQUIZA, Daniel, *Con-spirar. Meditaciones en el Cuerpo de Cristo,* Sal Terrae, Santander, 222 pp.

Aunque a primera vista pudiera parecer un título extraño (*Con-spirar*), Daniel Izuzquiza explica en la Introducción que su intención es dar al término «con-spirar» el sentido de respirar juntos. Y es a partir de esta co-respiración como inicia la navegación por el «Cuerpo de Cristo» desde una actitud orante. Para facilitar la lectura propone varios itinerarios, haciendo un guiño, quizá, a la propuesta de Julio Cortázar en su *Rayuela.*

El libro tiene 28 capítulos y un apéndice. Y se divide en dos partes iguales: «La Eucaristía edifica la Iglesia» y «La Iglesia hace la Eucaristía», siguiendo al pie de la letra las palabras de Juan Pablo II en la encíclica *Ecclesia de Eucharistia.* Mirado en su conjunto, es como un «collage» que tuviera idéntico paisaje en el haz y en el envés, pues no en vano sabemos de la unión íntima entre Eucaristía e Iglesia.

Los episodios de la primera parte son ricos, significativos y, al mismo tiempo, cotidianos. El terreno de juego, la cancha donde realizamos nuestra vida, es para el autor el Cuerpo de Cristo. Dentro de este marco va narrando, la mayoría de las veces, sus vivencias y experiencias personales para referirlas y ensamblarlas en el dinamismo eucarístico. Elementos que nos pueden parecer comunes, descubrimos su dimensión simbólica gracias a los comentarios y el alcance que les da. Por ejemplo: *sede-ambón-altar; el cine y la cena; el pan y los panes* pintados por Dalí en diversas épocas; el *ayuno...* Otras veces interrumpe el «tropismo» para dar cabida a aspectos más elaborados: sorprende la repentina entrada del capítulo sobre el *Bautismo y la exclusión social,* así como el tema de la segunda *epíclesis.* En ocasiones, se insertan experiencias que emocionan, como la del compañero jesuita Scott, que en el día de su ordenación recibió una estola fabricada a partir del vestido de novia de su madre, con incrustaciones de tela de todos sus hermanos. Y, a propósito del cuadro de *La joven de la perla,* la derivación que hace para ayudarnos a caer en la cuenta de que esa perla la llevamos todos dentro, hasta los pandilleros que pelean a muerte.

La segunda parte se abre con un artículo –como dice el autor– más bien teórico. En conjunto, está mejor trabada y se percibe una mayor unidad. Aportaciones como la necesidad de construir *comunidades alternativas,* el empeño en cultivar *el amor intenso y extenso,* profundizar en la fe a través del tríptico-trabalenguas: *las balas, los bolis y las velas,* etc., contribuyen a percibir con claridad cómo «La Iglesia hace la Eucaristía». No faltan tampoco en esta segunda mitad testimonios concretos que nos hacen ver que es posible la solidaridad: el caso del *beguinato* o el *área del sector social* de los jesuitas vascos. *La trampa de la valla* es un alegato en favor de la comprensión y hospitalidad con los inmigrantes. Bajo el lema *Resistir,* se quiere planear una estrategia de pequeños gestos para no dejarse arrastrar por el consumo. La «contraculturalidad» se hace patente con cierto humor en el episodio *Extraños en el paraíso.* La densidad mística de tres escultores vascos, *Chillida, Oteiza* e *Ibarrola,* da pie a unas reflexiones sobre el proceso de formación en la espiritualidad ignaciana y alude, de paso, a las diversas características de la mística de la religión cristiana.

En el apéndice conclusivo describe los *modelos arquitectónico y ecológico* (tomados de Juan A. Guerrero) para presentar el *modelo agrícola* como el más adecuado para situarse en el mundo y hacer y dejarse hacer Eucaristía.

La conexión entre la prosa de cada día y la dimensión más honda y espiritual de la vida está en sumer-

girse en la corriente *litúrgica.* Por eso me parece muy oportuna la apreciación que hace Daniel Izuzquiza sobre la liturgia en uno de los capítulos más extraños del libro: *Liturgia, ética y oración.* Es la liturgia la que nos introduce en la celebración y suelda de manera constructiva los mundos fragmentados en que nos movemos.

Agradecemos esta nueva entrega y confiamos en que sea de mucho provecho para un número grande de personas.

Ramón Fresneda, SJ

LUSTIGER, Jean-Marie, *Cómo abre Dios la puerta de la fe,* San Pablo, Madrid 2005, 176 pp.

El título del libro lo recoge el autor de los Hechos de los Apóstoles (14,27), cuando, después de una larga misión, Pablo y Bernabé regresan a Antioquía y cuentan a la comunidad «todo lo que había hecho Dios por medio de ellos y cómo había abierto a los paganos las puertas de la fe». A partir de este punto de partida, Jean-Marie Lustiger, cardenal, licenciado en filosofía y teología, converso del judaísmo y propulsor del diálogo entre judíos y cristianos, inicia una reflexión sobre la vocación religiosa del hombre, los misterios que se abren en el camino de la fe y las dificultades en el seguimiento de Cristo.

El libro se divide en cinco partes. La primera de ellas profundiza en la sensibilidad religiosa del hombre a partir del texto del Vaticano II, *Nostra Aetate* («En nuestra época»), y señala algo que el Concilio ya observó: lo que empuja a los hombres a vivir juntos su destino es lo que tienen en común, esto es, y desde tiempos muy remotos, sus creencias más profundas y decisivas. Además, el género humano tendría un mismo origen y fin al que orientan su vida: Dios, cuya bondad y amor se extiende a todos; utilizando el lenguaje bíblico, diríamos que se extiende sobre «justos e injustos» (Mt 5,45).

Esta benevolencia universal de Dios motiva la evangelización, que hoy, debido a la extensión del mundo y a la pluralidad de pueblos, afronta diferentes y particulares retos con respecto a la realizada por los primeros apóstoles. Partiendo de la afirmación de que las religiones pretenden dar respuesta a los grandes enigmas de la existencia humana, como el sentido y fin de la vida, el sufrimiento, la muerte y otros, para los cristianos la respuesta a los mismos no se puede entender sino desde el misterio del Verbo hecho carne, su cruz y su gloria, que tienen su fundamento en el mandamiento del amor.

En segundo lugar, el autor habla de que precisamente cuando el hombre se aparta de su vocación religiosa, de su intuición de la existencia de Dios, especialmente hoy, cuando se cae en su negación, es cuando el hombre incurre en la idolatría, en la que su propia razón se convierte en una especie de becerro de oro al cual venera.

La naturaleza débil del hombre hace que rinda culto y no pueda

prescindir de determinados dioses, como el poder, el egoísmo o el miedo, que terminan provocando su alienación y le convierten en prisionero. Estos ídolos son dioses que matan y que no hacen nada por el hombre, y por eso es necesario que se aparte de ellos para poder responder a Dios, que es un Dios de vida y de liberación.

Bajo esta premisa, y teniendo muy en cuenta el problema de la alienación en el hombre por el pecado que le aleja de Dios, Jean-Marie Lustiger propone ahondar en el verdadero culto a Dios, que nos debe convocar en un nuevo templo. Este templo es Cristo, que reivindica un culto desvinculado de toda sociedad material, ligado al Espíritu que hemos recibido en Pentecostés. Este culto es el que el propio Jesús rinde a su Padre en el amor a Él y al prójimo. El templo nuevo, la Iglesia, cuerpo de Cristo, es la morada de Dios entre los hombres y estará establecida ahí hasta que Dios sea todo en todos.

Por último, el autor hace hincapié en que, de forma inseparable, el verdadero culto se encuentra ligado a la misión de hacer discípulos. Y esto se traduce en que debemos dar testimonio, no sólo celebrando el Memorial de Jesús, la Eucaristía, hasta que él vuelva, y por la que ofrece su vida transfigurando la existencia humana, sino que, además, los cristianos tenemos que ser testigos de la misericordia y de la paz, debemos vivir la fraternidad evitando las exclusiones y favoreciendo la comprensión de las diferencias entre los hombres. Nuestra mirada debe contagiarse de la mirada llena de amor de Jesús y debe hacerse extensiva a todos de manera universal. La conversión que Jesús pide que proclamemos en su nombre es aquella que hace cambiar de vida y volverse a Dios.

El libro, además, ofrece a los bautizados pequeñas pistas que nos orientan en el desarrollo de nuestra misión y testimonio, los cuales no deben plagarse de fórmulas formales. Por eso refiere que el creyente tiene que hacerse caja de resonancia de la pregunta que Jesús lanza al ciego de Jericó: ¿qué quieres que te haga?; acudir a la lectura de la Palabra, leyéndola humildemente, reconociendo e invitando a reconocer que es el propio Cristo quien se autopresenta en ella. Los cristianos debemos huir de ser meros propagandistas de Dios, puesto que no es la fuerza de los argumentos ni la claridad de las explicaciones, sino el llegar a un grado de madurez en el conocimiento de Dios, lo que nos hace liberarnos interiormente y franquear la puerta de la fe.

Por eso, concluye, debemos hacer visible a Cristo de forma natural y sencilla en nuestras circunstancias y encuentros de cada día, puesto que dar testimonio de él no consiste sólo en dar información sobre su persona ni en vender el Evangelio, sino que consiste en hacerse servidor del mismo, sin miedo al compromiso y a los obstáculos del camino.

Josefa Gallego Maestre

MONBOURQUETTE, J., – D'ASPREMONT, I., *Pedir perdón sin humillarse,* Sal Terrae, Santander 2005, 176 pp.

No es frecuente encontrar una obra que tenga como tema central el acto de pedir perdón y sus riesgos. Como los propios autores apuntan en la introducción, son relativamente abundantes los estudios acerca del hecho de perdonar, es decir, de la acción que le corresponde a la víctima; pero son escasos los trabajos que fijan su atención en la persona del ofensor y, por tanto, en la solicitud de perdón como medio inexcusable para acceder al mismo. La importancia que dicho acontecimiento está adquiriendo es de tal envergadura que hasta la justicia penal está sufriendo un proceso de sensibilización que está provocando en algunos ámbitos que se hable de la necesidad de apostar por una «justicia reparadora», más humana. Esta toma de conciencia de la capacidad regenerativa y humanizadora de la petición de perdón ha sido una de las razones que han movido a los autores –J. Monbourquette, sacerdote y psicólogo, e I. D'Apresmont, discípula suya– a escribir este interesante libro, cuyo carácter pedagógico queda de manifiesto en la forma de plantear los capítulos combinando la reflexión salpicada de ejemplos, por un lado, y propuestas prácticas, por otro.

La perspectiva desde la que se afronta el análisis no es la filosófica ni la moral ni la sacramental, sino principalmente la psicológica, con los ojos puestos en la diversidad de situaciones conflictivas y necesitadas de reparación que los individuos afrontan en la vida cotidiana. Una de las ideas predominantes en todos los capítulos es, sin duda, el carácter procesual de un acontecimiento «más generoso que el de perdonar. Pedir perdón al ofendido es un signo de transparencia y de autenticidad en el ofensor; libera al ofensor de su sentimiento de culpabilidad, y al ofendido de su herida y de su resentimiento» (p. 13).

Los siete capítulos de los que consta la obra están distribuidos en tres partes. En la primera parte, los autores se detienen en precisar la noción de perdón señalando las confusiones habituales que rodean y acompañan a este gesto, imprescindible para la convivencia y especialmente valorado por las grandes religiones por tener la capacidad de «modificar profundamente las relaciones humanas y eliminar la causa de los conflictos» (p. 17). En la segunda parte –la más extensa y donde se manifiesta con especial claridad la experiencia internacional de los autores en talleres sobre el duelo, la reconciliación con la propia sombra y la formación de grupos– se centran en poner de relieve las etapas que tanto Jean Monbourquette como Isabel D'Apresmont consideran necesarias para que la petición de perdón se ajuste lo más posible a la realidad de los hechos, sea respetuosa con el propio ofensor y con la víctima, y contribuya al proceso de curación personal y social que toda ofensa requiere. Y en la tercera parte recogen algunas de las peticiones de perdón colectivo más relevantes de los últimos años y que más repercusión han tenido en la vida pública,

entre ellas la del canciller alemán Willi Brandt cuando se hincó de rodillas en el suelo del antiguo campo de concentración de Auschwitz, o la del papa polaco, Juan Pablo II, por los pecados de la Iglesia cometidos en el presente y en el pasado, como preparación al jubileo del 2000. Por último, concluye el libro con un anexo, a modo de conclusión, en el que se ofrece un resumen de la obra *Cómo perdonar,* de J. Monbourquette, donde se recogen los rasgos más sobresalientes del perdón según el juicio del autor.

Un libro de lectura fácil, novedoso por el tema que trata, útil para la vida cotidiana y que entra en diálogo con otros planteamientos distintos de los suyos, lo que es de agradecer.

Mª Dolores L. Guzmán

VÁZQUEZ BORAU, José Luis, *Los Místicos de las Religiones. (La Mística y el futuro de la Religión),* San Pablo, Madrid 2005, 136 pp.

La mística, como ámbito privilegiado de experiencia de Dios, no es exclusiva de una sola religión, sino que forma parte de todos los movimientos religiosos, constituyendo el elemento más esencial de los mismos. Es una senda válida para el diálogo interreligioso y un campo de influencia recíproca entre las diferentes religiones, ya que su base la constituye el Amor. Esto es lo que José Luis Vázquez Borau, doctor en Filosofía, licenciado en Teología Moral y experto en religiones, trata de mostrarnos en esta obra que estamos presentando.

Consta de tres partes principales: «El proceso de interiorización del hecho religioso», donde se aborda lo sagrado y la mística fundamentalmente desde el punto de vista de la Fenomenología de las Religiones; «Focos místicos de diversos pueblos del mundo», que es un estudio del fenómeno místico en determinados autores y movimientos de la Grecia clásica, el hinduismo, el budismo, el judaísmo y el islam; y «La mística cristiana», subdivida en dos bloques: una introducción sobre el cristianismo y un pequeño estudio de trece importantes místicos cristianos. José Luis Vázquez finaliza esta obra con «Conclusión: el futuro de la religión», donde, hablando como creyente cristiano, aporta su personal punto de vista acerca del camino que ha de seguir la experiencia religiosa.

De esta obra cabe resaltar algunas cosas: resulta muy interesante, en el capítulo primero, cómo explica José Luis Vázquez la relación que hay entre el simbolismo y el origen de las religiones, entre la filosofía y la teología y entre ascética y mística; este autor no circunscribe el término «místico» a escritores que han destacado por sus obras sobre esta rama de la espiritualidad, sino que con él engloba a cualesquiera personas que han tenido una especial relación con Dios; a la hora de hablarnos de cada uno de los místicos que él ha escogido, lo hace exponiendo brevemente su vida, su pensamiento y su experiencia mística; en la conclusión sabe advertir muy bien al lector de que las religiones no son iguales, aunque

ciertamente todas tienen muchas cosas valiosas que aportar; Vázquez Borau habla en esta obra de la sociedad y el mundo actual e insiste mucho, sobre todo en la Conclusión, en lo importante que es la relación existente entre la mística y la acción; ciertamente, se puede entrever en él una cierta querencia hacia los presupuestos de la Teología de la Liberación latinoamericana.

El contenido de cada apartado lo complementa con algunos enriquecedores textos, una selección de concisas y claras definiciones de términos importantes aparecidos en dicho apartado, una bibliografía escogida y la recomendación de una película especialmente relacionada con el tema que ha tratado. Todo ello le da un gran carácter didáctico a este libro.

Como pequeñas críticas a esta obra, habría que decir que, cuando José Luis Vázquez se expresa como experto en Historia de las Religiones, su concepto de «mística» es mucho más filosófico que cuando lo hace como creyente cristiano, lo cual puede desconcertar un poco al lector. Por otra parte, con el fin de ganar en claridad, se echan en falta al comienzo de la obra las definiciones de «alma» y «espíritu», pues el autor maneja estos dos importantes y equívocos conceptos y no los explica hasta la página 27.

Pero estas últimas apreciaciones no deben empañar el gran valor de la obra. En ella, el autor aporta una interesante y enriquecedora visión interreligiosa de la mística en un mundo como el de hoy, en el que estamos tan acostumbrados a encontrarnos continuamente con gran diversidad de pensamientos religiosos y creencias en los medios de comunicación, en el cine o en las conversaciones con los amigos.

Fray Julián de Cos, OP

DOMINICAN SISTERS INTERNATIONAL ICJPOP, *Acortar distancias. Hijos e hijas de Domingo hacen teología juntos,* San Esteban, Salamanca 2005, 204 pp.

Este libro es una recopilación de la reflexión de varios teólogos dominicos sobre el quehacer teológico. Treinta y siete teólogas y teólogos comentan su vivencia teológica basándose en los pilares de la vida dominicana: la vida comunitaria, la oración, el estudio y el servicio. Todos ellos comienzan hablando de su vocación personal, cómo fueron desarrollándose sus estudios y la aplicación de la teología en el servicio a los demás en su vida. El carisma dominicano se centra en el estudio, pero toda reflexión se basa en una experiencia de servicio, bien antes de los estudios de teología o después, según el itinerario personal de cada autor. Todos tienen el mismo espíritu. *«Para Domingo, el estudio era inútil si no resultaba en beneficio de los pobres»* (p. 11). Además, se habla de la relevancia del pensamiento teológico femenino y se aboga por *«celebrar la diferencia de la unidad»* (p. 157) de teólogas y teólogos.

Lo interesante de esta obra es que está destinada a todos los públi-

cos, no sólo al estudiante de teología. *«Cada cristiano consciente es inconscientemente un teólogo»,* dice Marie-Dominique Chenu (p. 68). El teólogo no es el sabio ni el erudito, sino el que siente que el centro de su vida está en la oración. Ésta es la fuente de la teología. Como escribe Barbara Estella Beaumont: *«La oración alimenta el conocimiento alcanzado por el estudio, porque la teología no es una materia como las otras que puede ser aprendida exclusivamente en una clase o en los libros»* (p. 30). Luego hacer teología es embarcarse en una aventura donde se une la vida, la oración y la solidaridad con los pobres. La teología es –según G. Gutiérrez– *«escribir una carta de amor a Dios»* (p. 60).

El sentido del quehacer teológico es buscar la verdad, el escudo que protege; es una verdad misericordiosa que nace de la Palabra de Dios viva. La teología busca su verdad en los pequeños y desfavorecidos.

Sin embargo, toda experiencia teológica tiene que ser contrastada con un estudio sistemático de la materia. La teología no es sólo especulación, ni es sólo intuición, sino que hacer teología es reunir en un discurso coherente y bien construido la Palabra de Dios que se revela a los hombres de hoy. Aunque todo vestigio divino no se da aislado, sino que se descubre en el contexto de la tradición eclesial. Por eso, teólogas y teólogos invitan a seguir escribiendo y estudiando a Dios con los medios que propone el n. 25 de la Constitución conciliar *Dei Verbum:* «una diligente lectura sagrada y un estudio cuidadoso» (p. 52).

En conclusión, esta obra pretende acercar el estudio teológico a todos aquellos hombres y mujeres que viven su fe, animándoles a reflexionar sobre su experiencia, porque sólo desde su vivencia se puede transmitir a Cristo. Hoy, la teología tiene planteados nuevos retos: el diálogo interreligioso y el diálogo con la cultura contemporánea. Por ello, en estas páginas nos vamos a encontrar con un lenguaje nuevo y sencillo, con el que teólogos y teólogas de sólida formación nos animan a leer, profundizar, pensar y estudiar con interés todo aquello que durante siglos se ha ido elaborando en nuestra tradición eclesial para saber integrar la esperanza cristiana y la injusticia del mundo actual.

Marta Sánchez

VANIER, J., *Acceder al Misterio de Jesús a través del Evangelio de Juan,* Sal Terrae, Santander 2005, 366 pp.

Nos lo dice el mismo Jean Vanier: *«Lo que yo comparto en estas páginas es la música que he escuchado detrás de las palabras y el fluir del Evangelio de Juan. He escuchado el canto que avivó y conmovió mi corazón, abrió mi inteligencia, dio esperanza, sentido y orientación a mi vida (...) y dio sentido también a este mundo de dolor en el que vivimos»* (p. 21).

Jean Vanier (1928) no necesita presentación. Su persona y trayectoria espiritual, las comunidades de «El Arca» y «Fe y Luz» por él fundadas, así como sus múltiples y exi-

tosas publicaciones, hacen de él una persona muy conocida para nuestro público.

En esta obra busca lo que el título, muy explícitamente, indica: «Acceder al misterio de Jesús a través del Evangelio de Juan». Para ello, va haciendo una lectura comentada del cuarto evangelio a lo largo de los 26 capítulos en que organiza su particular relectura. Cada uno de ellos va titulado por lo que, a juicio del autor, podría ser una idea central con la que abordar el fragmento que se comenta: *Para llevarnos al amor* (Jn 1,1-18), *Preparándonos para encontrarnos con Jesús* ((1,19-34), *El primer encuentro con Jesús* (1,35-51)..., y así, sucesivamente, hasta completar el texto joanneo.

El marco en que se gestó esta publicación explica en gran medida el estilo y características que posee. Un estilo que el mismo Vanier gusta de llamar «prosa meditativa» (p. 14). Tal y como se explica en el Prólogo, estas páginas son el resultado de la recopilación y subsiguiente adaptación de una serie de conferencias pronunciadas en un programa televisivo dirigido a un público amplio.

Evidentemente, no nos encontramos ante un estudio exegético, aunque, muy ocasionalmente, el autor hace algunas matizaciones explicativas que ayudan a contextualizar las afirmaciones evangélicas. Ayudan a ello las relaciones que establece entre el texto de Juan y otras citas bíblicas, del Antiguo o del Nuevo Testamento. Así se puede captar mejor el alcance de lo que se dice en el evangelio. El objetivo principal es facilitar el encuentro personal con Jesús desde el mismo evangelio. Buscando expresiones directas, hechos conocidos, provocar resonancias personales. Todo ello en la viveza del texto mismo, pero también adaptándolo a situaciones actuales y a la sensibilidad y preocupaciones del lector contemporáneo.

La presentación de la obra, de esta prosa meditativa, es original. Parece verso, pero, obviamente, no lo es. Lo que, de entrada, sorprende. Esto, en cierto modo, da ligereza a la lectura, pero también obliga a quien se sitúa ante estas páginas a ejercitarse en una forma nueva de leer. Como se lee poesía, casi descansando al final de cada línea. Una propuesta tipográfica así puede ser una ventaja, pero también una desventaja.

Finalmente, podemos decir que nos encontramos ante una obra sugerente, que trata de abrir nuevos caminos para desentrañar al insondable Jesús que nos presenta Juan. Caminos que buscan también ser puentes entre el texto originario, con su vocabulario específico, y la vida de los hombres y mujeres del siglo XXI, con sus dolores y sus esperanzas. Y es que, como el mismo autor dice, *«el evangelio de Juan es como una mina de piedras preciosas. Sólo he extraído unas pocas; otros extraerán muchas más [...]. Este evangelio contiene tanta vida y tanta sabiduría que nadie por sí solo puede descubrirla ni reservarla para sí»* (p. 14). Pero seguramente cada uno, cada una, puede hacer la aventura personal de adentrarse en el evangelio –para empezar podría ayudar este libro– y extraer la piedra preciosa que el Señor le dé.

Mª Ángeles Gómez-Limón

RÉMY, Jean, *Isabel de la Trinidad y la oración,* Sal Terrae, Santander 2005,180 pp.

Gran conocedor de Isabel de la Trinidad, el autor nos ofrece un comentario extenso y detallado a uno de los escritos más importantes de esta gran mujer: «Oración a la Santísima Trinidad». El prólogo de la priora del Carmelo de Dijon nos ayuda a establecer el marco y las claves desde donde tenemos que leer el libro.

Según palabras de Jean Rémy, la oración que Isabel escribió cuando tenía veinticuatro años es la mejor expresión de su espiritualidad. Esta oración es, ante todo, fruto de su propia experiencia. Toda la oración está atravesada por el dinamismo del amor y es el relato del encuentro personal con el «Dios todo amor».

La presente obra comienza con el comentario general a la oración, para luego ir desgranando, casi palabra por palabra, cada una de sus expresiones, no sólo comentando aquello que creemos que Isabel quiso decir, sino también el significado que, para la vida de la mujer y el hombre de hoy, puede tener la experiencia profunda de Dios a la que, en el fondo, estamos todos llamados.

Es digno de señalar cómo el autor conjuga perfectamente la constante referencia a la Escritura y a los santos anteriores a Isabel de la Trinidad que han tenido experiencias similares y las han expresado en sus escritos. Junto a ello, va colocando testimonios de personas que la conocieron y referencias a otros escritos de la Beata. Todo ello hace que cada comentario resulte abierto, enriquecedor y actual. Siguiendo el mismo estilo y la misma profundidad que la autora de la oración, Jean Rémy no comunica conocimientos ni explica el misterio sino que va expresando cuál es la experiencia vital en la relación con Dios y con el misterio que Él es en la vida de cada persona.

Sin duda alguna, la lectura reposada y orante de este libro ayuda no sólo a conocer a una mística muy cercana a nuestro tiempo, sino, sobre todo, a crear y desarrollar en quien lo lee un deseo profundo de crecer en la relación con Dios y en la experiencia de sentirse habitado por Él.

Sagrario Alarza Campo

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

NOVEDAD

OLIVIER NUNGE y
SIMONNE MORTERA

Administra tus emociones.
Reacciones indispensables

96 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 6,50 €

Vivir es tener emociones, es sentir los «flujos de energía» indispensables en nuestro organismo para que éste pueda funcionar de manera óptima. Los autores nos hacen redescubrir la importancia y el sentido del miedo, la cólera, la tristeza y la alegría. Nos enseñan a administrarlas para evitar las diversas trampas emocionales y nos proporcionan así una serie de pistas claras destinadas a mantener una buena higiene emocional y administrar mejor nuestras emociones en la vida diaria.