



Escuela Internacional de Doctorado

Programa de Doctorado en Humanidades:
Historia, Filosofía y Estética

-TESIS DOCTORAL-

EL PERDÓN DE ROBERT ENRIGHT:

ESTUDIO EMPÍRICO DEL CUESTIONARIO DE PERDÓN ENTRE
GRUPOS Y PUNTOS DE ENCUENTRO CON LA VÍA DE
RENUNCIA A LA VIOLENCIA DE RENÉ GIRARD

Isabel González Sosa

Directores

Dra. Saray Bonete Román

Dr. Ángel Jorge Barahona Plaza

Madrid, 2024

«El perdón es la virtud heroica que devuelve al ofensor el espacio en nuestro corazón que tenía antes de la ofensa, aun cuando este no lo merezca»¹.

Robert Enright

«No tenemos que entrar en el juego de alimentar rivalidades miméticas perpetuas. No hemos de acusar a nuestro vecino, sino que más bien podemos aprender a perdonarle»².

René Girard

¹ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, American Psychological Association, Washington, DC 2015, 32.

² R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid 2006, 110.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	17
1. JUSTIFICACIÓN.....	17
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	22
3. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS	24
4. METODOLOGÍA	26
CAPÍTULO I. LA PROPUESTA DE ROBERT ENRIGHT: EL PERDÓN COMO ESTRATEGIA DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS INTERPERSONALES.....	37
1. JUSTIFICACIÓN DEL PROCESO DE PERDÓN ANTE LOS CONFLICTOS.....	38
1.1. <i>El sufrimiento post-ofensa.....</i>	<i>40</i>
1.2. <i>Respuestas alternativas al perdón.....</i>	<i>42</i>
2. DEFINICIONES DE PERDÓN	43
2.1. <i>Definiciones de perdón desde la religión y la filosofía</i>	<i>43</i>
2.2. <i>Definiciones del perdón desde la psicología.....</i>	<i>48</i>
3. QUÉ NO ES EL PERDÓN	55
3.1. <i>Perdón y justicia e indulto.....</i>	<i>56</i>
3.2. <i>Perdón y condonar o excusar.....</i>	<i>57</i>
3.3. <i>Perdón y reconciliación</i>	<i>57</i>
3.4. <i>Perdón y olvido</i>	<i>58</i>
3.5. <i>Perdón y falso perdón</i>	<i>59</i>
3.6. <i>Visiones reduccionistas sobre el proceso de perdón.....</i>	<i>60</i>
4. LA DEFINICIÓN DEL PERDÓN DE ROBERT ENRIGHT.	60
4.1. <i>Consideraciones de la respuesta de perdón de Enright</i>	<i>61</i>
4.2. <i>El perdón como virtud moral</i>	<i>64</i>
5. VARIABLES QUE INFLUYEN EN EL PROCESO DE PERDÓN.....	75
6. POSICIONES CRÍTICAS DEL PERDÓN.....	78
7. MODELOS DE PERDÓN EN EL CAMPO DE LA INTERVENCIÓN TERAPÉUTICA	83
7.1. <i>El modelo de proceso de Enright</i>	<i>83</i>
7.2. <i>El modelo de terapia REACH de Worthington.....</i>	<i>85</i>
7.3. <i>Elementos centrales en los modelos terapéuticos</i>	<i>86</i>
7.4. <i>Efectividad de las intervenciones basadas en perdón.</i>	<i>89</i>
CAPÍTULO II: CONFLICTOS ENTRE GRUPOS: JUSTIFICACIÓN DEL PERDÓN ENTRE GRUPOS COMO VÍA DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS GRUPALES.	99
1. DEFINICIÓN DE GRUPO Y DE RELACIONES INTERGRUPALES.....	101
2. EL GRUPO ES DIFERENTE DE LOS INDIVIDUOS QUE LO COMPONEN	105
3. SESGOS INTERGRUPALES	107

3.1.	<i>El favoritismo endogrupal y el error fundamental de atribución</i>	107
3.2.	<i>Estereotipos, prejuicios y discriminación</i>	109
4.	CONFLICTOS ENTRE GRUPOS.....	113
4.1.	<i>Omnipresencia del conflicto grupal</i>	113
4.2.	<i>Consecuencias del conflicto grupal</i>	116
4.3.	<i>Definición de conflicto</i>	118
4.4.	<i>La visión del conflicto desde la psicología social.</i>	120
4.5.	<i>Síntesis de la visión del conflicto desde la antropología</i>	124
4.6.	<i>Estrategias para la gestión de los conflictos entre los grupos</i>	128
5.	PERDÓN ENTRE GRUPOS.....	136
5.1.	<i>Justificación de los grupos como agentes morales</i>	139
5.2.	<i>Definición del concepto de perdón entre grupos</i>	143
6.	DEFINICIÓN DE PERDÓN ENTRE GRUPOS DE ROBERT ENRIGHT.....	147
7.	FACTORES QUE PREDISPONEN E INHIBEN EL PERDÓN ENTRE GRUPOS	150
7.1.	<i>Factores facilitadores del perdón</i>	151
7.2.	<i>Factores inhibidores del perdón</i>	156
8.	INTERVENCIONES EN CONFLICTOS Y BENEFICIOS DEL PERDÓN ENTRE GRUPOS	159

CAPÍTULO III: ESTUDIO EMPÍRICO: VALIDACIÓN EN MUESTRA ESPAÑOLA DEL CUESTIONARIO DE PERDÓN ENTRE GRUPOS (EGFI) Y VALORACIÓN DE LA DISPOSICIÓN A PERDONAR DE UN GRUPO DE ESPAÑOLES E INMIGRANTES DE LA COMUNIDAD DE MADRID.....167

1.	MARCO TEÓRICO	168
1.1.	<i>Instrumentos de medida del perdón entre grupos</i>	168
1.2.	<i>El cuestionario de perdón entre grupos de Robert Enright</i>	170
1.3.	<i>Niveles de relación entre españoles e inmigrantes</i>	174
2.	OBJETIVOS E HIPÓTESIS	180
2.1.	<i>Objetivo I</i>	181
2.2.	<i>Hipótesis del objetivo I</i>	181
2.3.	<i>Objetivo II</i>	182
2.4.	<i>Hipótesis del objetivo II</i>	182
3.	METODOLOGÍA	183
3.1.	<i>Participantes</i>	183
3.2.	<i>Instrumentos de evaluación</i>	187
3.3.	<i>Procedimiento</i>	192
3.4.	<i>Difusión de la investigación</i>	194
3.5.	<i>Diseño y análisis de datos</i>	196
4.	RESULTADOS	197

4.1.	<i>Validación del Cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española</i>	197
4.2.	<i>Análisis cualitativo de los resultados en una muestra de españoles e inmigrantes</i>	204
5.	DISCUSIÓN.....	209
6.	CONCLUSIONES	222
6.1.	<i>Limitaciones y prospectiva.....</i>	223
CAPÍTULO IV: LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA EXPLICITADA EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD		233
1.	EL DESEO MIMÉTICO COMO ORIGEN DE LA RIVALIDAD	234
1.1.	<i>Evidencias del deseo mimético en las artes y la ciencia</i>	237
2.	EL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO COMO VÍA PARA LA RESTAURACIÓN DE LOS CONFLICTOS HUMANOS VIOLENTOS	238
2.1.	<i>Origen fortuito del mecanismo del chivo expiatorio</i>	239
2.2.	<i>Similitudes en los rituales sacrificiales arcaicos.....</i>	240
2.3.	<i>El carácter restaurador del sacrificio.....</i>	242
2.4.	<i>Los mitos</i>	243
3.	EL DESVELAMIENTO DEL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO A LA LUZ DE LOS EVANGELIOS	246
3.1.	<i>La revelación judeocristiana.....</i>	247
3.2.	<i>La Pasión de Cristo.....</i>	254
4.	LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA.....	267
4.1.	<i>Cristo, imagen de la vía de la renuncia a la violencia.....</i>	269
4.2.	<i>Pasajes evangélicos y de la revelación judeocristiana representativos de la vía de renuncia a la violencia.....</i>	272
4.3.	<i>La vía de renuncia a la violencia como mimesis positiva</i>	278
CAPÍTULO V: COMPARACIÓN DEL CONCEPTO DE PERDÓN DE ROBERT ENRIGHT Y LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA DE RENÉ GIRARD		287
1.	PUNTOS DE ENCUENTRO	289
1.1.	<i>Semejanza en los fundamentos epistemológicos</i>	289
1.2.	<i>Semejanza en los fundamentos antropológicos.....</i>	291
1.3.	<i>Semejanza en los fundamentos éticos.....</i>	295
1.4.	<i>Semejanza en la respuesta de sentido</i>	302
2.	DIVERGENCIAS	309
3.	LÍMITES EN LAS PROPUESTAS.....	312
4.	CONTRIBUCIÓN DE LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA Y DEL PERDÓN AL BIEN COMÚN DE LA SOCIEDAD	318

4.1.	<i>Franz Jägerstätter</i>	320
4.2.	<i>Gaetan Kabasha</i>	323
CONCLUSIONES		329
1.	IMPLICACIONES PRÁCTICAS	335
2.	LIMITACIONES	337
3.	PROSPECTIVA	338
4.	CONCLUSIÓN FINAL	339
REFERENCIAS		343
ANEXOS		367
	ANEXO I: ENLACE DE PARTICIPACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN.....	367
	ANEXO II: CONSENTIMIENTO INFORMADO	368
	ANEXO III: CUESTIONARIO SOCIODEMOGRÁFICO – ESPAÑOLES	370
	ANEXO IV: CUESTIONARIO SOCIODEMOGRÁFICO – INMIGRANTES	372
	ANEXO V: CUESTIONARIO DE PERDÓN ENTRE GRUPOS (EGFI)- ESPAÑOLES	375
	ANEXO VI: CUESTIONARIO DE PERDÓN ENTRE GRUPOS (EGFI) – INMIGRANTES	378
	ANEXO VII: ESCALA DE PREJUICIO SUTIL Y MANIFIESTO -ESPAÑOLES	381
	ANEXO VIII: ESCALA DE PREJUICIO SUTIL Y MANIFIESTO- INMIGRANTES	382
	ANEXO IX: CUESTIONARIO DE MIEDO	383
	ANEXO X: CUESTIONARIO DE ODIO.....	384
	ANEXO XI: CUESTIONARIO DE IDENTIFICACIÓN GRUPAL	385
	ANEXO XII: CUESTIONARIO DE PERDÓN INTERPERSONAL (EFI)	386
	ANEXO XIII: CUESTIONARIO DE ESPERANZA	389
	ANEXO XIV: CUESTIONARIO DE DESEABILIDAD SOCIAL	390
AGRADECIMIENTOS		393

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Modelo de capas integradas de la persona del Meta-Modelo.....	28
Tabla 2. Categorías e ítems del constructo de perdón entre grupos	172
Tabla 3. Criterios de inclusión para el grupo de españoles y el grupo de inmigrantes	184
Tabla 4. Criterios de exclusión para el grupo de españoles y el grupo de inmigrantes	184
Tabla 5. Resumen de las características sociodemográficas de los participantes	185
Tabla 6. Tiempo de residencia de los inmigrantes en España	186
Tabla 7. Alfa de Cronbach para el EGFI total y las 7 categorías	198
Tabla 8. Ítems cuya eliminación mejora la consistencia interna	199
Tabla 9. Índices de bondad de ajuste del AFC para un modelo de 7 factores del EGFI	200
Tabla 10. Pesos estandarizados superiores a 1	201
Tabla 11. <i>Correlaciones bivariadas de los cuestionarios</i>	203
Tabla 12. Media y desviación típica de los cuestionarios	205
Tabla 13. Respuestas sobre la percepción de injusticia.....	206
Tabla 14. Porcentaje de respuestas al grado de afectación por la situación injusta	208

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Porcentaje de población extranjera en España.....	174
Figura 2. Distribución de los inmigrantes según el país de procedencia.....	185
Figura 3. Diagrama de flujo del proceso de depuración de la base de datos.....	187
Figura 4. Diagrama de senderos para un modelo de 7 factores.....	202
Figura 5. Valoración de la situación como injusta en función del grupo	206

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

«-Amigo mío -dijo el obispo-, tomad vuestros candeleros antes de iros. Y fue a la chimenea, cogió los dos candelabros de plata, y se los dio. Las dos mujeres lo miraban sin hablar una palabra, sin hacer un gesto, sin dirigir una mirada que pudiese distraer al obispo.

Jean Valjean, temblando de pies a cabeza, tomó los candelabros con aire distraído. Ahora-dijo el obispo-, id en paz. Y a propósito, cuando volváis, amigo mío, es inútil que paséis por el jardín. Podéis entrar y salir siempre por la puerta de la calle. Está cerrada sólo con el picaporte noche y día.

Después, volviéndose a los gendarmes, les dijo: -Señores, podéis retiraros. Los gendarmes abandonaron la casa. Parecía que Jean Valjean iba a desmayarse. El obispo se aproximó a él, y le dijo en voz baja:

-No olvidéis nunca que me habéis prometido emplear este dinero en haceros hombre honrado. Jean Valjean, que no recordaba haber prometido nada, lo miró alelado. El obispo continuó con solemnidad:

-Jean Valjean, hermano mío, vos no pertenecéis al mal, sino al bien. Yo compro vuestra alma; yo la libro de las negras ideas y del espíritu de perdición, y la consagro a Dios»³.

1. JUSTIFICACIÓN

El ser humano es un ser racional, abierto a la trascendencia y constituido fuertemente por un deseo de infinito que solo es saciado si su voluntad tiende al bien por excelencia. Es la libertad, una capacidad inherente en el ser humano, la que posibilita a las personas dirigirse por el camino del bien o por el camino del mal. Ya en el libro del Deuteronomio, se expresa esta posibilidad de elección del ser humano entre el bien y el mal: «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia» (Dt, 30, 15). La puesta en práctica de esta posibilidad tan preciada en el ser humano da lugar a que, en

³ V. HUGO, *Los miserables Tomo I*, El Cid Editor, Miami 2009, 77-78.

contadas ocasiones, las personas a nivel individual o los grandes grupos en la sociedad a lo largo de la historia se alejen del bien y acaben irremediabilmente eligiendo el mal.

El mal es una realidad presente en la humanidad desde el comienzo de la historia que causa un sufrimiento existencial con el que el ser humano ha tenido que lidiar desde los primeros tiempos. El mal se observa en las grandes crisis naturales, sanitarias y meteorológicas que se han sucedido desde los albores de la humanidad. Del mismo modo, se enfatiza que el mal que brota del corazón humano acaba generando un gran sufrimiento.

Los conflictos en las relaciones entre las personas son inevitables. Es común que estos surjan por la lucha de pertenencia de recursos escasos, visión que es mantenida tanto por filósofos y antropólogos como por los numerosos teóricos de la psicología social que abogan por la teoría del conflicto social. Son innumerables los orígenes de los conflictos y es una constatación histórica y real en el día a día que la oposición, la lucha y el enfrentamiento forman parte de la vida de las personas.

Ante la existencia del mal manifestado en odios, rivalidades, enfrentamientos y acciones de venganza, tanto a nivel social entre países y grupos enfrentados, como a un nivel microsistema en las relaciones cotidianas humanas entre miembros de las familias, amigos y compañeros de trabajo, cada persona es responsable de cómo responder ante ese mal. La respuesta más inmediata y frecuentemente, la más común, es responder al mal con el mal, concretado en la tan extendida Ley del Tali3n «ojo por ojo y diente por diente». Esta respuesta tiene una consecuencia directa: engendra mayor odio y resentimiento, que, en numerosas ocasiones, se traslada a otras personas, o a uno mismo, e incluso se transmite de generaci3n en generaci3n cuando se trata de comunidades humanas. Por ende, estas soluciones, aparentemente tan instintivas y f3ciles, acaban engendrando un mal mayor. Por otro lado, existen otros tipos de respuestas de mayor dificultad, entre las que se encuentra el perd3n, que suponen renunciar a las represalias y tomar un camino en otra direcci3n.

El desarrollo de esta investigaci3n se realiza en el contexto de una beca de formaci3n de personal investigador que tiene como prop3sito investigar en profundidad

el concepto de perdón desde una perspectiva de Razón Abierta⁴. Pertenece al Doctorado de Humanidades: Historia, Filosofía y Estética y se encuentra enmarcada dentro del proyecto «Mímesis, Violencia y Religión».

En la Universidad Francisco de Vitoria se está profundizando de una manera explícita en la investigación en este tema tras la participación del Dr. Robert Enright, uno de los psicólogos investigadores pioneros en el fenómeno del perdón, en la 3ª Edición de los Premios de Razón Abierta de dicha universidad. Desde esta institución en general y desde el *Instituto del Perdón* de la Universidad Francisco de Vitoria⁵ en particular, existen varias líneas de investigación que tienen el perdón como su eje fundamental, que buscan aportar bases sólidas para la consolidación del perdón como un constructo potente que permita dar promoción a esta vía pacífica en la vida de cada día de las personas que sufren ofensas por parte de otras personas o comunidades. Entre los objetivos generales de estas líneas de investigación no solo se pretende promover la estrategia del perdón, sino la evaluación por medio de cuestionarios validados empíricamente del grado en el que las personas están dispuestas a perdonar a otras personas que les han hecho daño, así como la implementación de programas terapéuticos que estimulen el perdón como vía de solución de conflictos.

En el desarrollo de esta tesis, se parte de la premisa de que el estudio del perdón puede verse ratificado y enriquecido cuando se encuentran correlatos o conclusiones que apuntan en la misma dirección desde diversas disciplinas. Es por ello, que se apostó por buscar un autor que pudiera compararse con la respuesta de perdón. De esta forma, en esta tesis se pone en diálogo la propuesta de perdón de Robert Enright, un psicólogo académico con la propuesta de *vía de renuncia a la violencia*⁶, ofrecida por el antropólogo René Girard en su teoría mimética como solución a los conflictos existentes en la humanidad. Adicionalmente, la tesis pretende mostrar que la respuesta del perdón

⁴ El término *razón abierta* remite al concepto de *razón ampliada* desarrollado por Benedicto XVI, en el que afirma que los estudios específicos de cada disciplina se ven enriquecidos si establecen un diálogo con la Filosofía y la Teología.

⁵ El Instituto del Perdón de la Universidad Francisco de Vitoria tiene el objetivo de promover la investigación y la intervención en perdón desde distintos ámbitos. Para más información: www.ufv.es/instituto-del-perdón/

⁶ En esta tesis se ha decidido establecer el término *vía de renuncia a la violencia* para denominar a la propuesta de ofrecerse a uno mismo como sacrificio, que explicita Girard a partir de su análisis de los evangelios. Se profundizará en ella en el capítulo IV.

también puede acontecer en el nivel de los grupos, en comunidades humanas que se encuentran históricamente enfrentadas entre sí. Dada la importancia del desarrollo de instrumentos de medida para conocer la disposición al perdón y valorar así la eficacia de las intervenciones, esta tesis incluye un estudio empírico que valida en muestra española⁷, el cuestionario de perdón entre grupos (Enright Group Forgiveness Inventory, EFGI), diseñado por Enright que ya cuenta con una validación internacional.

Es importante resaltar que, si bien el perdón puede ser estudiado desde distintas disciplinas y prismas⁸, en el desarrollo de esta tesis se profundiza en el perdón desde el punto de vista de la psicología, y en concreto se analiza la propuesta de perdón de Enright. En este sentido, cabe mencionar que, se investiga en el perdón, de manera exclusiva, desde el punto de vista de la víctima, dejando de lado otras cuestiones importantes, como puede ser la petición de disculpas o de perdón por parte del ofensor, o el perdón de Dios⁹.

Se ha querido comenzar esta tesis con un fragmento del libro IX de la obra de *Los Miserables*¹⁰. Para aquellos lectores que no conozcan la historia, ésta se resume brevemente en que Jean Valjean es un hombre indigente que ha tenido que cumplir condenas desproporcionadas en la cárcel por robos cometidos para poder subsistir y alimentar a los hijos de su hermana viuda que dependen de él. Al cumplir su condena y ser liberado de la cárcel, su antigua identidad de ladrón le impide volver a tener una vida normal y su única alternativa es continuar robando para seguir con vida y alimentar a sus sobrinos hambrientos. Una de las frías noches, tras su salida de la cárcel, después de buscar sin suerte cobijo en varias casas, el obispo del pueblo le acoge, le ofrece cena y lugar para el descanso y, sobre todo, le muestra confianza con una mirada de amor ausente en las personas anteriores con las que se había encontrado. Al día siguiente, por la mañana, Jean Valjean le roba la cubertería y varios objetos de valor y huye corriendo. Posteriormente, es arrestado por la policía, la cual le acusa de robo y le llevan ante el

⁷ Para este estudio se ha utilizado una muestra de españoles e inmigrantes por tratarse de grupos de interés de relevancia actual en nuestro país.

⁸ Se parte de la base de que el perdón es un tema que ha sido ampliamente estudiado desde la disciplina teológica y filosófica. Se conoce la obra de Mariano Crespo: *El perdón una investigación filosófica*, en la cual se estudia el perdón desde el punto de vista de la fenomenología. Excede al propósito de esta tesis realizar un análisis de estas visiones. Es por ello, que en el capítulo I se ofrece una síntesis muy general con respecto al perdón estudiado desde otras disciplinas.

⁹ Esto quiere decir que, de ahora en adelante, a lo largo de la tesis, cada vez que se refiera a la palabra «perdón» se entenderá que se refiere a una respuesta que ofrece la víctima al ofensor.

¹⁰ V. HUGO, *Los miserables Tomo I*.

obispo, quien protege a Jean Valjean, negando ante la policía el robo cometido, ofreciéndole el perdón.

Se considera que, este relato de la célebre obra de Víctor Hugo ejemplifica la respuesta pacífica del *perdón* y de la *vía de renuncia a la violencia* que se analizan en esta tesis. A continuación, se señalan varias características de esta escena que describen puntos fundamentales de partida en esta investigación.

- 1) La imagen antropológica que subyace al desarrollo de esta: El ser humano es un ser racional, dotado de afecto, inteligencia y voluntad, con la capacidad de la libertad que le permite elegir el camino del bien y del mal. El obispo presenta una imagen del ser humano basada en su dignidad ontológica, manifestado claramente en la frase «vos no pertenecéis al mal, sino al bien».
- 2) El mal produce un daño objetivo en la víctima. Existe un daño objetivo en la persona que recibe el trato injusto: la traición de Jean Valjean supone un daño para el obispo.
- 3) Existen distintas opciones de respuesta a la violencia, entre las cuales se encuentra el perdón y la *vía de renuncia a la violencia*. Dentro de las distintas opciones que el obispo tiene (delatar el crimen a la policía, vengarse, pedir justicia, etc.) elige encubrir el crimen, no delatando al ladrón. Se intuye que el obispo se libera del resentimiento que podría sentir por alguien que le ha tratado injustamente, y le ofrece una respuesta de amor confiando en la potencialidad de Jean Valjean para que pueda elegir el bien en un futuro.
- 4) El obispo decide responder al *mal con el bien*, por medio de la *vía de renuncia a la violencia* y del perdón.

El conocimiento de esta obra en la vida de la autora de este trabajo ha sido decisivo en la visión sobre el ser humano. Esta obra permite reflexionar sobre la consideración de que, toda persona, por el mismo hecho de serlo, y a pesar de los actos cometidos, tiene siempre la posibilidad de elegir el bien, incluso cuando ha cometido atrocidades y parece que ya no hay posibilidad para la conversión.

En este sentido, este trabajo de investigación parte de la base de la consideración de la dignidad ontológica del ser humano, con potencialidad para elegir siempre el bien

que le perfecciona y le lleva a la plenitud que anhela. Desarrollada dentro de la Universidad Francisco de Vitoria, cuyo lema es «responder al mal con el bien», se entiende que esta tesis ilustra de una manera específica cómo dar respuesta al mal existente en la sociedad desde la disciplina concreta de la Psicología y en diálogo con la Antropología.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Enright, considerado uno de los pioneros en el estudio del perdón¹¹, es un psicólogo americano, profesor de la Universidad de Wisconsin Madison y uno de los miembros fundadores del *International Forgiveness Institute*¹². En su trayectoria académica lleva más de 40 años investigando acerca del perdón como una habilidad susceptible de entrenamiento que, entre otras cosas, favorece el bienestar psicológico y restaura las relaciones interpersonales¹³. Enright ha investigado el concepto de perdón desde el punto de vista de la psicología, pero nutriéndose de la filosofía, concretamente del concepto de virtud moral de Aristóteles. En su línea de investigación, ha estudiado principalmente el concepto de perdón interpersonal, pero en los últimos años de su investigación ha justificado también la existencia de esta respuesta en el nivel grupal, desarrollando un concepto teórico de perdón entre grupos¹⁴.

No solo ha profundizado en el concepto de perdón, sino que ha desarrollado distintos instrumentos de medida y ha implementado con éxito una terapia que permite perdonar a las personas que padecen sufrimiento profundo causado por tratos injustos (abuso, maltrato, etc.). La propuesta del perdón de Enright se concibe como un complemento a otras intervenciones de resolución de conflictos o como una opción alternativa que presenta beneficios psicológicos para las personas que la ponen en marcha,

¹¹ Se quiere hacer mención a Everett Worthington, que, junto con Robert Enright ha sido pionero en el estudio del perdón desde una perspectiva científica. Actualmente, es profesor emérito de la Virginia Commonwealth University.

¹² El Instituto Internacional del Perdón es una organización sin ánimo de lucro, fundada en el 2004, con el objetivo de promover la respuesta del perdón, clarificando el concepto y difundiendo sus beneficios. Para más información: www.internationalforgiveness.com.

¹³ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, APA, Washington, DC 2000.

¹⁴ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», *Peace and Conflict* 22/2 (2016), 153-162.

entre los cuales se encuentra la reducción de los niveles de depresión, la ansiedad, el odio y el aumento de los niveles de esperanza¹⁵.

Por otro lado, Girard es un autor nacido en Aviñón que emigró a Estados Unidos, donde desarrolló su pensamiento. Son los avatares de su trayectoria académica y la investigación en diversas disciplinas los factores más influyentes en el curso que sigue su investigación antropológica. De esta manera, su teoría mimética se ha nutrido de disciplinas tan diversas como la literatura, la etnología, la etología, y en sus últimos años, de la psicología y la sociología con derivaciones teológicas. Este recorrido interdisciplinar le ha permitido el conocimiento hermenéutico del origen de la violencia desde las sociedades primitivas hasta la actualidad, además de proponer un mecanismo alternativo a la resolución de los conflictos, que se concreta en la *vía de renuncia a la violencia*, objeto de estudio de esta tesis.

La teoría mimética de Girard propone un intento de explicación del origen de la violencia en las sociedades humanas, aplicable desde las comunidades primitivas hasta la actualidad. Este autor describe el papel fundamental que tiene el *deseo mimético* en el origen del conflicto y cómo las sociedades arcaicas se han servido del sacrificio de un *chivo expiatorio*¹⁶ para aliviar las tensiones internas que amenazaban con destruir toda vida comunitaria. Girard explica, a partir de la revelación judeocristiana y los evangelios que este mecanismo no es necesario para la solución de los conflictos, proponiendo la forma de resolver los conflictos violentos descrita en los evangelios. Esta forma de responder a la violencia, que en el presente trabajo se denominará *vía de renuncia a la violencia*, será uno de los elementos claves del análisis por considerarlo un concepto que bien puede asemejarse a la propuesta presentada de perdón. En este sentido, se considera que esta *vía de renuncia a la violencia* tiene mucho que ver con el perdón y con el perdón entre grupos que se propone en esta tesis, puesto que es la única vía capaz de permitir parar las rivalidades miméticas que enfrentaban a las comunidades humanas dentro de una sociedad.

¹⁵ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*.

¹⁶ Los mecanismos del *deseo mimético* y del *chivo expiatorio* son dos de los elementos centrales de la teoría mimética que permiten explicar el origen y mantenimiento de la violencia. Se definen en profundidad en el capítulo IV, en tanto que permiten explicar cómo surge la *vía de renuncia a la violencia*, que se comparará en el capítulo V con el perdón.

Por tanto, se observa que la teoría mimética permite dar respuesta al origen de la violencia desde las sociedades primitivas y que sus patrones de explicación pueden ser aplicados también en el comportamiento de la sociedad en la actualidad, tanto en su dimensión interpersonal como en su dimensión grupal. En este sentido, se considera que la teoría mimética explica el origen de la violencia. Por su parte, Enright ocupa su investigación científica en fomentar de una manera consciente y libre la opción del perdón como una respuesta que ayuda a la persona a recuperarse después de ofensas graves, tales como incestos, malos tratos, abusos sexuales, etc. Sin embargo, este autor no ha tratado de forma explícita el origen de la violencia. Esto permite especificar que el pensamiento de ambos autores podría complementarse. Es decir, la teoría mimética permite dar una explicación al origen del enfrentamiento entre grupos y las rivalidades interpersonales y, ambos aportan caminos en respuesta al mal en la sociedad, desde distintas disciplinas.

3. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS

En esta investigación se pretende dar respuesta a las siguientes preguntas fundamentales: ¿En qué consiste el perdón de Enright? ¿Es una respuesta meramente psicológica o es un constructo que se nutre de otras disciplinas? ¿El perdón puede constituirse como una estrategia eficaz para la resolución de los conflictos que se dan entre los grupos de la sociedad? ¿Se puede conocer de una manera cuantitativa y objetiva, a través de un test psicológico, el grado en el que un grupo está dispuesto a perdonar a otro grupo? ¿El cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), validado en otros países, es también válido y fiable en la sociedad española? ¿Cómo se concibe la *vía de renuncia a la violencia* explicitada en la teoría mimética de Girard? ¿Se consideran compatibles el concepto del perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard? ¿El perdón y la *vía de renuncia a la violencia* se acercan más a la consecución de la paz que otras propuestas?

Son múltiples los interrogantes que se plantean al inicio de esta tesis. Con el objetivo de precisar las cuestiones de estudio objeto de esta tesis, se describen a continuación los objetivos y las hipótesis.

En primer lugar, se describen cuatro hipótesis principales con las que se pretende dar respuesta a los interrogantes planteados.

- 1) El concepto de perdón propuesto por Enright, con fuertes bases filosóficas, se constituye como una vía válida en respuesta a la violencia que supone un bien tanto para la víctima como para el ofensor.
- 2) El concepto de perdón de Enright puede aplicarse a nivel grupal, constituyéndose como una respuesta alternativa a otras estrategias de resolución de conflictos entre los grupos, generando un bien para la sociedad que lo implementa.
- 3) El perdón entre grupos es susceptible de ser medido de una manera empírica y cuantitativa a través del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), el cual permite conocer la disposición a perdonar y trabajar mediante la intervención en aumentar dicha disposición para reducir las posibilidades de futuros enfrentamientos violentos entre grupos de la sociedad.
- 4) Existe coherencia entre los conocimientos que aportan la propuesta de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard que pueden exponerse desde el punto de vista epistemológico, antropológico, ético y de sentido.

Para la reflexión sobre las cuatro hipótesis descritas se configuran los cinco objetivos siguientes:

- 1) Describir y analizar el modelo de perdón de Enright con sus bases filosóficas, como una respuesta virtuosa y una habilidad que se puede entrenar y que supone un bien para el ofendido y el ofensor.
- 2) Conocer los elementos diferenciadores del comportamiento grupal, así como el origen del conflicto grupal, y sus consecuencias que permitan justificar y conceptualizar el perdón entre grupos.
- 3) Realizar un estudio empírico como concreción del objetivo previamente desarrollado que permite validar empíricamente el cuestionario de perdón entre grupos (EFGI) y examinar su aplicación en una muestra concreta de dos grupos claramente identificables en la sociedad española.
- 4) Exponer y analizar los elementos claves de la teoría mimética de Girard para describir en profundidad su *vía de renuncia a la violencia* como propuesta para la resolución de los conflictos violentos.

- 5) Establecer los puntos de encuentro entre el concepto de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard, así como sus divergencias, determinar los límites de ambas propuestas y ofrecer testimonios concretos de su aplicación.

4. METODOLOGÍA

Es propio de un estudio de Razón Abierta establecer un diálogo entre diversas disciplinas para lograr una comprensión más profunda y rigurosa de la realidad. La experiencia del mal en situaciones cotidianas es común al género humano. Las personas pueden ser tanto sujeto como objeto de tratos injustos. Las situaciones injustas inundan la existencia desde pequeñas injusticias que surgen en el seno de las familias y de las relaciones cotidianas hasta las grandes atrocidades que se cometen en las comunidades humanas que se encuentran inmersas en conflictos bélicos, pasando por asesinatos, ataques terroristas, secuestros, maltratos, abusos sexuales y un largo etcétera de situaciones de violencia.

Tal y como se ha descrito, esta tesis pretende poner en relación dos propuestas en respuesta al mal: El perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard. Se observa que estas propuestas pertenecen a disciplinas de estudio diferentes. Por un lado, la propuesta de perdón de Enright, aunque se nutre de la disciplina filosófica, es un estudio del perdón desde la perspectiva psicológica. Por otro lado, la teoría mimética de Girard, de la cual se extrae la *vía de renuncia a la violencia* que se desarrolla en esta tesis, pertenece a una disciplina antropológica-filosófica, con algunos aspectos que llegan a implicar a la teología.

¿Y por qué poner en relación propuestas pertenecientes a distintas disciplinas? ¿Acaso «no complica» esto el estudio del fenómeno? Lo complica y al mismo tiempo permite una comprensión mayor del mismo en tanto que, si del estudio se desprenden conclusiones coherentes entre sí desde dos o más ciencias, tanto más firmes son las convicciones a las que se pueden llegar. Para hacer este diálogo posible desde un marco teórico que ofrezca algún orden a seguir se ha escogido como marco de referencia el Meta-Modelo Cristiano Católico de la persona desarrollado por Paul Vitz, William

Nordling y Craig Titus¹⁷. Este modelo establece un marco para la comprensión del ser humano, y todos los procesos que en él se dan, que intenta abordar la complejidad de la pregunta sobre el ser humano en una triple perspectiva; teológica, filosófica y psicológica, coherente en su integración del saber de la esencia del ser humano iluminada desde las diversas disciplinas. En este sentido, el esquema que ofrece permite también analizar los saltos entre ciencias, como es el caso del trabajo de síntesis que se plantea en esta tesis.

Se apuntan aquí brevemente los presupuestos teológicos, filosóficos y psicológicos que explicita este modelo y que son el marco a partir del cual se realiza el análisis de las aportaciones de los dos autores objeto de estudio de esta tesis¹⁸: 1) La persona es un ser creado y es fundamentalmente bueno; 2) El ser humano tiene una naturaleza caída, lo que explica que el sufrimiento, el dolor y la posibilidad de dañar a otros es una realidad; 3) El ser humano es un ser que ha sido redimido, lo cual transmite que es posible la esperanza en medio del sufrimiento; 4) El ser humano es una unidad de cuerpo y alma que se desarrolla en un ambiente específico; 5) El ser humano se realiza por medio de la entrega; 6) En esta entrega a otros el ser humano requiere de las virtudes; 7) El ser humano se desarrolla siempre en el ámbito interpersonal; 8) La persona está en constante interacción con el entorno a través de sus procesos cognitivos básicos; 9) La persona tiene la facultad emocional; 10) El ser humano posee la facultad racional; 11) El ser humano tiene la posibilidad de elegir libremente sus acciones¹⁹.

Como se ha dicho ya, este Meta-Modelo genera un modelo de comprensión del ser humano que parte de la base de que la realidad puede analizarse desde distintos niveles de concreción, y propone una «jerarquía natural del entendimiento»²⁰ a la hora de ordenar los hallazgos de las distintas disciplinas. Los niveles están interconectados entre sí; siendo los niveles altos los que ofrecen un conocimiento más universal mientras que los bajos ofrecen una comprensión de la persona acotada a un aspecto más específico. En la Tabla

¹⁷ PAUL. C. VITZ - W. J. NORDLING - C. TITUS, *Un Meta-Modelo Cristiano Católico de la Persona. Integración con la psicología y la práctica de la salud mental*, I, Editorial UFV, Madrid 2021.

¹⁸ Paul Vitz, es un psicólogo estadounidense perteneciente a la Divine Mercy University. Consciente de las visiones antropológicas reduccionistas predominantes en el campo de la psicología, se inicia en un proyecto para desarrollar un modelo antropológico que englobe todas las dimensiones del ser humano. Tras varias décadas de estudio, nutriéndose de la Antropología Filosófica, la Teología y la Psicología ha desarrollado, junto con Nordling y Titus el modelo católico de la persona.

¹⁹ *Ibid.*, 88.

²⁰ *Ibid.*, 100.

1, se muestra el modelo de capas integradas que el Meta-Modelo propone para comprender a la persona:

Tabla 1. *Modelo de capas integradas de la persona del Meta-Modelo*

CAPAS INTEGRADAS	DISCIPLINAS EXPLICATIVAS
7	Teología
6	Filosofía
5	Sociología/cultura
4	Psicología
3	Psicología personal
2	Psicología personal
1	Experiencia básica de consciencia
-1	Psicología del comportamiento observable
-2	Biología
-3	Bioquímica

*Los niveles se ordenan desde lo más general a lo más específico

Según queda expresado en la Tabla 1. un mismo fenómeno, como puede ser, por ejemplo, en el caso del objeto de estudio de esta tesis, «las respuestas pacíficas vs. violentas ante un trato injusto», pueden ser analizadas desde distintos niveles de comprensión de la realidad y, por tanto, su estudio corresponde a diferentes disciplinas. Desde el nivel más específico de comprensión de la realidad (-3 y -2) permiten comprender los correlatos biológicos asociados a una respuesta de odio mantenida en el tiempo y son estudiados por las disciplinas bioquímicas y las ciencias biológicas. Ascendiendo en el nivel de comprensión de la realidad (nivel -1), se puede analizar el comportamiento observable al estudiar la presencia o ausencia de acciones de venganza por parte de la víctima al ofensor. El estudio de la experiencia afectiva, cognitiva y conductual que supone la respuesta de perdón pertenece a los niveles 1, 2, 3, que permiten distinguir entre los hallazgos que parten del estudio de la experiencia básica de percepción de una realidad y los sentimientos inmediatos por parte de la persona (nivel 1) hasta la descripción de una experiencia mental compleja que atañe a lo trascendente (nivel 3). El

nivel 4 refiere a la teoría sobre los procesos o constructos de interés desde la disciplina psicológica. Al nivel 5 pertenece el estudio de cómo acontece la respuesta de perdón en las distintas sociedades y culturas, mientras que el estudio del perdón desde la filosofía y la teología refiere a los niveles 6 y 7²¹.

Es por ello por lo que se quiere hacer notar al lector que esta tesis estudia las respuestas de perdón y de *vía de renuncia a la violencia* desde distintos niveles de comprensión de la realidad. A saber, al sumergirse en el concepto del perdón de Enright se está profundizando en el nivel 4; mientras que cuando se exponen los hallazgos que se desprenden de sus trabajos y estudios empíricos realizados por seguidores de su propuesta se extrae conocimiento de los niveles 2 y 3. En este sentido, en este trabajo se ha querido dedicar un capítulo en exclusiva a la realización de un estudio empírico que valida el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española como un objetivo más, que aporta en el nivel 2 de la comprensión del ser humano, aplicando al grupo concreto (españoles *versus* inmigrantes) lo que se ha teorizado desde el nivel 4, permitiendo así la verificación de la verdad del fenómeno al que se apunta desde ambos niveles. El propio autor, Enright nos expresó su interés, por ser un gran aporte al estatus de la investigación en este sentido.

Se considera que la propuesta de *vía de renuncia a la violencia* de la teoría mimética de Girard se sitúa claramente en los niveles 5 y 6 de comprensión del ser humano, lo cual permite dar este salto entre niveles en el estudio del mismo fenómeno. En este sentido, la *vía de renuncia a la violencia* presenta una respuesta ante el mal que se asemeja desde un nivel de descripción de la realidad más teórico, pero tiene en común que pretende dar respuesta a la misma realidad de cómo responder ante el trato injusto. De esta forma, el capítulo correspondiente analiza los elementos fundamentales de la teoría mimética que dan lugar a la *vía de renuncia a la violencia*, lo cual se ubicaría en los niveles 5 y 6 y en algunos casos en el nivel 7, al hacer algunas consideraciones teológicas en sus obras.

Así, la teoría mimética, se encuentra en un nivel más elevado de descripción de la realidad, constituyéndose como una explicación global de la vida en sociedad, y, en

²¹ *Ibid.*, 50-90.

concreto, de la violencia que aporta luz a ámbitos de la sociología, la psicología, en general, y de las relaciones interpersonales, en particular. La humanidad ha pensado a lo largo de la historia, que la violencia es imprescindible para la restauración del orden social. Sin embargo, el cristianismo ha revelado que esta restauración es espuria porque la violencia engendra siempre más violencia. La verdadera solución al conflicto y a la violencia implica la *vía de renuncia a la violencia* y el perdón.

En el capítulo último, se analizan en qué medida estas propuestas que pertenecen a distintos niveles de comprensión de la realidad, presentan elementos que abogan por su compatibilidad en los fundamentos epistemológicos, antropológicos y éticos y de sentido que subyacen a sus propuestas tal y como se requiere cuando se presenta un análisis desde una Razón Abierta.

Por tanto, la tesis es novedosa porque pone en diálogo a dos autores del siglo XX que no se habían relacionado con anterioridad y es original porque no solo profundiza en el perdón desde la psicología, sino que va más allá, al poner en relación este plano de estudio del perdón con la *vía de renuncia a la violencia*. Esta respuesta es propuesta por un autor referente en el ámbito de las Humanidades, como es Girard, aprovechando la oportunidad para realizar el estudio desde distintos niveles de comprensión de la realidad, en tanto que muestra análisis distintos del mismo fenómeno.

El estudio pormenorizado del pensamiento de ambos autores exige el tratamiento de sus fuentes primarias y secundarias. Por tanto, para la profundización en las hipótesis de investigación planteadas y la consecución de los objetivos propuestos se ha acudido a diversas fuentes que se citan a continuación.

Para el estudio de la obra de Enright se han analizado las principales fuentes primarias y secundarias. Sus libros son de lectura obligada para la comprensión de los elementos fundamentales de su propuesta de perdón. Entre ellos se mencionan los más importantes para esta investigación: *Exploring forgiveness*²² de Enright y North; *Helping clients forgive: an empirical guide for resolving anger and restoring hope*²³ de Enright y

²² R. D. ENRIGHT - J. NORTH, *Exploring Forgiveness*, University of Wisconsin Press, Wisconsin 1998.

²³ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*.

Fitzgibbons y su edición actualizada en el 2015 *Forgiveness Therapy*²⁴; *Forgiveness is a choice*²⁵, *The forgiving life*²⁶ y *8 keys to forgiveness*²⁷.

Asimismo, se han tratado las centenas de artículos incluidos dentro de revistas científicas o como capítulos de libros, siendo los más relevantes: *The moral development of forgiveness*²⁸, *The psychology of interpersonal forgiveness*²⁹. Como fuentes relevantes en el ámbito del perdón dentro de la psicología se ha acudido con frecuencia a *Handbook of Forgiveness*³⁰ de Worthington, *Wrongdoing and Forgiveness*³¹ de North, *Forgiveness and reconciliation*³² de Suzanne Freedman y al libro introductorio sobre la psicología del perdón en español *Perdón y Salud. Introducción a la psicología del perdón*³³.

Además del tratamiento de las fuentes tanto primarias como secundarias del profesor Enright, se ha tenido la oportunidad de conocer al autor en persona en distintos momentos del desarrollo de esta tesis doctoral. En primer lugar, la asistencia al Congreso *International Educational Conference on Agape Love and Forgiveness* que tuvo lugar en julio de 2022, en Madison Wisconsin, ha permitido escuchar de primera mano la explicación del concepto de perdón, así como dialogar y plantear cuestiones importantes que han surgido durante el desarrollo de la tesis. Asimismo, se quiere resaltar que, durante el curso académico 2022-2023 se tuvo la oportunidad de participar en reuniones bimensuales telemáticas en las que Enright y un grupo de expertos entre los que se encontraban Suzanne Freedman debatían aspectos importantes del perdón y del perdón entre grupos.

²⁴ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*.

²⁵ R. D. ENRIGHT, *Forgiveness is a choice*, APA Books, Washington DC 2001.

²⁶ R. D. ENRIGHT, *The forgiving life*, Apa Life Tools Series, Washington DC 2012.

²⁷ R. D. ENRIGHT, *8 Keys of Forgiveness*, Norton, Rothschild 2015.

²⁸ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», en *Handbook of moral behavior and development*, Lawrence Erlbaum Associates, New York 1991, (123-152).

²⁹ R. D. ENRIGHT - S. FREEDMAN - J. RIQUE, «The psychology of interpersonal forgiveness», en R. D. E. Y J. NORTH (ed.), *Exploring forgiveness*, University of Wisconsin Press, London 1998.

³⁰ E. WORTHINGTON, *Handbook of Forgiveness*, Routledge, New York, NY 2005.

³¹ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», *Philosophy* 62/242 (1987), 499-508.

³² S. FREEDMAN, «Forgiveness and reconciliation: The importance of understanding how they differ», *Counseling and Values* 42/3 (1998), 200-216.

³³ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, Universidad Pontificia de Comillas (Publicaciones), Madrid 2017.

De todas las obras de Girard se han tratado con mayor profundidad las siguientes fuentes primarias: Para el estudio de su investigación etnográfica se ha tratado *La violencia y lo sagrado*³⁴ y *El Sacrificio*³⁵. Para el conocimiento de su aportación teológica se han empleado: *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*³⁶, *Veo a Satán caer como el relámpago*³⁷, *Aquel por el que llega el escándalo*³⁸, *Los Orígenes de la Cultura*³⁹, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*⁴⁰. Como fuentes secundarias de Girard se mencionan *Deseo, violencia y sacrificio*⁴¹ de Alejandro Llano y *René Girard: de la ciencia a la fe*⁴² de Ángel Barahona, así como los manuales en inglés sobre teoría mimética *Mimetic Theory*⁴³ de Palaver y *Mimesis, Desire and Violence*⁴⁴ de Fleming. Otras fuentes secundarias importantes son: *El Siervo de YHVH*⁴⁵ de Ángel Barahona, *Violencia Desvelada*⁴⁶ de Desiderio Parrilla Martínez y *Conocer a Jesús: Cristología de la no violencia*⁴⁷ de James Alison.

El presente trabajo de investigación se ha planteado en tres partes diferenciadas que permiten la consecución de cada uno de los objetivos planteados.

La parte I - Introducción justifica y contextualiza la elección del tema, así como introduce de manera general y resumida la importancia de estos autores, estableciendo que se utilizará como marco teórico para el desarrollo de la tesis el Meta-Modelo Cristiano Católico de la persona. Elementos fundamentales en la introducción son la configuración de las hipótesis y objetivos que guían el desarrollo de este. En último lugar,

³⁴ R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*., Anagrama, Barcelona 2012.

³⁵ R. GIRARD, *El sacrificio*, Ediciones Encuentro, Madrid 2012.

³⁶ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2021.

³⁷ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002.

³⁸ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós Editores, Madrid 2006.

³⁹ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*.

⁴⁰ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996.

⁴¹ A. LLANO, *Deseo, violencia y sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, EUNSA: Ediciones Universidad de Navarra, España 2004.

⁴² Á. BARAHONA PLAZA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, Ediciones Encuentro, Madrid 2014.

⁴³ W. PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press 2013.

⁴⁴ C. FLEMING, *René Girard Violence and Mimesis*, Polity Press, Great Britain 2004.

⁴⁵ A. BARAHONA, *El Siervo de YHVH, Una ciencia de la violencia*, Madrid, Libros Buena Nueva, 2014.

⁴⁶ D. PARRILLA MARTÍNEZ, *René Girard La violencia desvelada*, Dykinson, Madrid 2017.

⁴⁷ J. ALISON, *Conocer a Jesús Cristología de la no-violencia*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994.

se incluye la metodología que fundamentalmente describe las fuentes principales y secundarias que se han utilizado para el desarrollo del trabajo.

La parte II - Desarrollo comprende cinco capítulos que analizan los elementos fundamentales para dar una respuesta a cada una de las hipótesis planteadas en la introducción.

Así, el capítulo I se destina a profundizar en el concepto de perdón desde un nivel de comprensión de la realidad propio de la disciplina psicológica: su conceptualización, sus bases filosóficas, las posiciones críticas, los beneficios, su aplicación práctica, haciendo especial énfasis en la propuesta del perdón como opción de respuesta ante un daño o conflicto violento, que supone un bien para las personas.

El capítulo II propone el perdón como una vía para la resolución de los conflictos en la sociedad, también en el nivel de los grupos. Para ello, analiza en primer lugar el concepto de grupo, el origen de los conflictos y otras vías de resolución de conflictos entre los grupos, complementarias o alternativas al perdón. El aspecto central del capítulo analiza el concepto de perdón entre grupos, justificando que es un fenómeno diferente del perdón en el nivel interpersonal.

En el capítulo III se describe el estudio empírico realizado para validar psicométricamente el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI). Además, se ofrecen los resultados de la aplicación del cuestionario mostrando la disposición a perdonar de un grupo de españoles e inmigrantes residentes en la Comunidad de Madrid y se analizan las implicaciones que tienen estos resultados. Este capítulo, si bien es una pequeña parte de la tesis, requiere en sí de un laborioso trabajo de investigación empírica y aplicación de conocimientos estadísticos que merece también la pena ser señalado. Es en sí mismo una prueba valiosa de la diseminación del trabajo de Enright a otros países y con otras poblaciones.

Si los tres primeros capítulos del Desarrollo se dedican a describir el concepto de perdón de Enright conceptual y empíricamente, el capítulo IV desarrolla el pensamiento de Girard en un análisis exclusivamente teórico. El punto fundamental del capítulo lo constituye la *vía de renuncia a la violencia*, que es la respuesta que se va a comparar con el concepto de perdón de Enright. Sin embargo, es necesario previamente explicar los

elementos claves de la teoría mimética: el deseo mimético, el chivo expiatorio, y el desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio a la luz de los evangelios. Dicho capítulo se ofrece como un espacio del trabajo que permite exponer los puntos fundamentales de la teoría para conocer en profundidad su *vía de renuncia a la violencia*.

El capítulo V tiene una vital importancia en el desarrollo de este trabajo, pues se trata del capítulo más novedoso y original en el que después de haber descrito en profundidad cada una de las respuestas se analizan los elementos comunes a partir de los fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido. Posteriormente, se analizan algunos elementos generales en los que estas divergen. Asimismo, se añaden otros apartados que analizan los límites de ambas propuestas y se narran testimonios que encarnan de una manera radical estas vías de solución a la violencia.

La parte III - Conclusiones valora en qué medida se han cumplido las hipótesis y objetivos planteados en un inicio, así como establecer los límites y propuestas de futuro de la investigación. Es el punto final en el que se analiza si la contribución que se esperaba con el desarrollo de la tesis satisface los objetivos esperados.

Para la redacción del trabajo se ha seguido el sistema de citación del Pontificio Ateneo Regina Apostolorum. Sin embargo, es importante mencionar que en el capítulo III, las tablas y figuras que se incorporan en la descripción de resultados siguen el formato tipo APA 7ª Edición, dado que el sistema de citación referenciado no tiene normas específicas para el tratamiento de datos y tablas.

CAPÍTULO I

**CAPÍTULO I. LA PROPUESTA DE ROBERT ENRIGHT: EL PERDÓN
COMO ESTRATEGIA DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS
INTERPERSONALES.**

«No es, pues, que aprobemos las culpas que queremos corregir, ni queremos que la maldad cometida quede sin castigo, porque así nos place. Tenemos compasión del hombre, detestamos su crimen, su fechoría: cuanto más nos desagrada el vicio, tanto menos queremos que aparezca el vicioso que enmienda. Cosa fácil es y natural odiar a los malos, pues que son malos; raro es y piadoso el amarlos, porque son hombres; de modo que a un mismo tiempo has de condenar la culpa, porque afea la naturaleza que amas»⁴⁸

Esta cita de San Agustín resume dos de los aspectos claves del concepto de perdón que Enright propone para la restauración de las relaciones humanas: condenar siempre la ofensa, pero perdonar y amar al ofensor. En palabras de Enright, la acción injusta fue, es y será siempre injusta; en palabras de San Agustín, «se detesta el crimen y la fechoría», pero se perdona al ofensor. Ambos autores justifican por qué ofrecer un bien a alguien que te ha hecho un mal, proponiendo que, a pesar del mal cometido, se debe responder con amor y con el despliegue de las virtudes, porque consideran el valor de la naturaleza del ser humano, independientemente de sus actos. Ofrecer el amor a alguien que ha

⁴⁸ A. HIPONA, «Carta 153, I, 3».

actuado inmoralmemente permite que este pueda llegar a ser quien está llamado a ser en función de su naturaleza como ser humano.

El presente capítulo tiene el objetivo de describir el perdón como vía de resolución pacífica de los conflictos violentos, desde el nivel 4 de comprensión de realidad del Meta-Modelo, mencionado en la introducción. En un primer momento, se justifica la necesidad del perdón como estrategia válida y alternativa en las relaciones interpersonales. Antes de presentar la definición del perdón de Enright, se ofrecen unas breves pinceladas sobre la visión del perdón desde la religión y la filosofía, se analizan otras definiciones del perdón de la disciplina de la psicología, distintas de las de Enright, y se definen conceptos relacionados que usualmente se confunden con el perdón.

Seguidamente, se presenta la definición del perdón según Enright, haciendo énfasis en la conceptualización de este como virtud moral. Además, se analizan las principales críticas que ha recibido por parte de numerosos autores.

Los siguientes puntos del capítulo describen aspectos importantes del perdón como las variables que influyen en la decisión de perdonar, los diferentes modelos de terapia de perdón y su eficacia. Se hace hincapié en el modelo de proceso de perdón propuesto por Enright, junto con las intervenciones con distintas poblaciones que son prueba de la eficacia de esta terapia.

1. JUSTIFICACIÓN DEL PROCESO DE PERDÓN ANTE LOS CONFLICTOS

Las relaciones interpersonales son fuente de numerosos beneficios psicológicos, ya que el ser humano es un ser social por naturaleza. Sin embargo, en estas mismas relaciones, muchas veces aparecen conflictos, siendo innumerables las situaciones de injusticia que las personas experimentan. Ante estos conflictos interpersonales existen distintas estrategias de resolución: las técnicas de resolución de conflictos, la mediación, la negociación, la hipótesis del contacto, etc.⁴⁹. El perdón aparece como una alternativa en la resolución de los conflictos que, como se expondrá en este capítulo, presenta múltiples beneficios tanto para la persona que perdona como para el ofensor.

⁴⁹ Estas estrategias se abordarán en el capítulo II, como vías alternativas o complementarias al perdón en la resolución de los conflictos.

Sin embargo, el perdón es un concepto que se ha usado de manera indiscriminada, refiriéndose en muchos casos a procesos distintos. Prueba de ello son las múltiples definiciones que se mantienen en nuestra sociedad. Es imprescindible, por tanto, en el estudio del perdón partir de una definición clara e inequívoca para evitar posibles problemas y malentendidos en la aplicación del perdón en los distintos ámbitos.

Las tensiones entre las personas han existido desde los albores de la humanidad. La ira, el enfado, el resentimiento, la competitividad y la culpa que envuelven las relaciones humanas han existido desde siempre y han sido abordadas por otras disciplinas como la filosofía y la antropología en la historia del saber. A pesar de ello, el perdón no había sido estudiado por la psicología de una manera rigurosa hasta las últimas décadas del siglo XX. Previo a ello, fueron muchos los terapeutas que aplicaban el proceso de perdón en sus terapias, pero sin establecer un concepto claro del mismo.

A pesar de que no existe consenso en la definición del perdón, en general, los autores coinciden en que el perdón conlleva un proceso y para que se dé este proceso de perdón es imprescindible que la víctima reconozca la ofensa o daño⁵⁰.

Se debe considerar que la opción del perdón no se propone a una persona por el simple hecho de sentir odio, sino que debe existir un desgaste psicológico importante del que la víctima no es capaz de salir con otras estrategias que han fracasado previamente. Tal y como Fitzgibbons⁵¹ propone, el odio se constituye como la respuesta natural ante la agresión y se sabe que, en los primeros momentos tras sufrir la ofensa, es natural, adaptativo y beneficioso para la persona. Asimismo, hay que tener en cuenta que los tratos injustos muchas veces son tratos graves que atentan contra la dignidad de la persona y, en otras ocasiones, son de menor gravedad, pero continuados en el tiempo.

En este punto, se debe tomar en consideración que la persona puede manifestar otros síntomas psicológicos asociados que requieren otro tipo de respuesta diferente a la opción del perdón. Por ejemplo, muchas de las ofensas producen trastornos por estrés postraumático, que requieren de técnicas psicológicas específicas como el EMDR (Eye

⁵⁰ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, Universidad Pontificia de Comillas (Publicaciones), Madrid 2017, 19.

⁵¹ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», *Psychotherapy* 23/4 (1986), 629-633, 629.

Movement Desensitization and Reprocessing⁵²), que se constituyen como tratamientos imprescindibles para ayudar a estas personas, que no son excluyentes con la terapia del perdón. Por tanto, la opción del perdón se entiende como una opción alternativa o complementaria a otras estrategias que se utilizan para manejar el dolor psicológico que se deriva de una ofensa.

1.1. El sufrimiento post-ofensa

María Prieto, en su libro *Introducción a la Psicología del perdón*, explica con gran claridad al inicio de su obra la experiencia que viven las víctimas cuando se instalan en una situación que ella define como *experiencia de no perdón o de malestar post-ofensa*⁵³. Para que se contemple la respuesta de perdón como una de las posibles opciones, es necesario que exista este *malestar post-ofensa*, que implica un desgaste emocional producido por un fracaso en las estrategias que se han utilizado para manejar el sufrimiento psicológico. Por consiguiente, para que el proceso de perdón se dé como una posibilidad es necesario que se cumplan las siguientes condiciones: 1) que la persona haya sufrido un trato injusto, 2) que se derive en un daño emocional y físico, y 3) que la persona sufra ya no solo por las consecuencias de la ofensa, sino por una serie de respuestas que se han mantenido desde la misma.

Esta respuesta de *no perdón* se caracteriza por una experiencia de sufrimiento psicológico que se concreta en tres tipos de respuesta: respuestas cognitivas (pensamientos), respuestas afectivas (emociones y sentimientos) y respuestas conductuales⁵⁴:

Dentro de la respuesta cognitiva se experimentan con frecuencia pensamientos intrusivos («¿Por qué me ha pasado esto a mí?, ¿tendré yo la culpa de esto que ha ocurrido?»). Asimismo, son frecuentes las fantasías de venganza en las cuales la víctima se recrea en pensamientos que describen planes de acción contra el ofensor que en los primeros momentos generan satisfacción y alivio.

⁵² F. SHAPIRO - M. SILK FORREST, *EMDR: The Breakthrough Therapy for Overcoming Anxiety, Stress, and Trauma*, Basic Books, New York 2016.

⁵³ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 20.

⁵⁴ *Ibid.*

La respuesta afectiva se caracteriza por todas aquellas emociones que experimenta la persona tras la ofensa: rabia, resentimiento, vergüenza, tristeza, culpa, etc. Dentro de la respuesta afectiva, la emoción más frecuente es el odio, con el que la persona tiene que aprender a lidiar. Según Fitzgibbons, «el odio es la respuesta natural al fracaso de los otros en satisfacer la propia necesidad de amor, alabanza y aceptación y es experimentada diariamente en casa, en el colegio, en la sociedad y en el lugar de trabajo»⁵⁵. Sobre todo, se experimenta en relaciones significativas con los otros en los que confiamos. Al sufrir una ofensa o trato injusto por parte de otra persona o grupos de personas, es crucial el reconocimiento y la conciencia de ese sentimiento de odio y el subsiguiente deseo de venganza que se genera, pues, de lo contrario, ese odio puede ser canalizado hacia otras personas en otros momentos. Para este autor⁵⁶, es fundamental que el odio se resuelva, existiendo para ello dos caminos: el camino de dejar ir el deseo de venganza o el camino del perdón.

Por último, dentro de las respuestas conductuales se incluyen comportamientos de ataque o de huida que están relacionados con el agresor. Por ejemplo, la víctima trata de evitar todas las situaciones en las que tiene posibilidad de encontrarse con el agresor (lo cual en muchos casos no constituye una estrategia desadaptativa, sino que es la opción que se constituye como la más conveniente). En ocasiones, no existen conductas de repliegue, sino de ataque, apareciendo acciones concretas que buscan venganza⁵⁷.

No se quiere terminar este apartado de descripción de la respuesta ante la ofensa sin antes considerar el valor adaptativo del resentimiento en los momentos posteriores a la ofensa. Numerosos son los autores que incluyen, dentro del *resentimiento*, a estos sentimientos de odio, el deseo de venganza y de ver al ofensor castigado por sus actos. Para muchos de ellos, son reacciones naturales cuando alguien ha recibido un trato injusto⁵⁸. En palabras de Murphy, «ni el perdón es siempre positivo, ni el resentimiento es siempre malo»⁵⁹. Por ende, para este autor, el resentimiento permitiría a la persona

⁵⁵ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», 629.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 20.

⁵⁸ J. MURPHY, «Forgiveness, self-respect, and the value of resentment», en JR. WORTHINGTON (ed.), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005, 33.

⁵⁹ *Ibid.*, 34-35.

defender valores significativos que se atentan al recibir el trato injusto: «respeto y defensa de uno mismo y el respeto por el orden moral»⁶⁰. Por su parte, Davenport⁶¹ establece que cuando, ante una ofensa grave, no se experimenta el odio, debería preocuparnos a nivel clínico, puesto que, en los momentos iniciales, el odio supone una expresión de la injusticia recibida. Es de tal valor la experiencia del resentimiento y del odio previo a ofrecer a la respuesta del perdón que la mayor parte de los modelos de terapia que incluye el perdón parten siempre del reconocimiento del odio que les supuso el trato injusto.

1.2. Respuestas alternativas al perdón

A lo largo de la historia de la humanidad han existido diferentes respuestas ante los tratos injustos recibidos. Como se verá en el capítulo IV, que describe los elementos claves de la teoría mimética de Girard, las sociedades primitivas resolvían las crisis indiferenciadas que les asolaban o los conflictos que surgían en las familias o en la sociedad por medio de rituales, en los que se sacrificaba normalmente a un miembro de la comunidad al que se le acusaba del crimen. Otro tipo de respuesta que es común a las diferentes culturas es responder al mal con el mal, en la ya mencionada Ley del Talión. Desde visiones estoicas, la víctima supera el odio y el resentimiento, relativizando la importancia de la ofensa («este hecho no tendrá importancia dentro de 200 años, ¿para qué preocuparme?»), considerando la ofensa como no importante o, incluso, percibiéndose a sí mismo como invulnerable al posible daño psicológico derivado de la ofensa⁶².

Desde un punto de vista psicológico, son diversas las opciones que una persona tiene a su alcance cuando experimenta el odio, el resentimiento, que son consecuencia directa del trato injusto recibido: búsqueda de venganza, negación de la ofensa, búsqueda de restitución y compensación, lucha desesperada por la justicia, excusar el daño y hacer como si no hubiera ocurrido la ofensa, y un largo etcétera de opciones⁶³.

⁶⁰ *Ibid.*, 35.

⁶¹ D. S. DAVENPORT, «The functions of anger and forgiveness: Guidelines for psychotherapy with victims», *Psychotherapy* 28/1 (1991), 140-144, 140-141.

⁶² R. C. ROBERTS, «Forgivingness», *American Philosophical Quarterly*/ 32 (1995), 289-306, 19.

⁶³ E. L. WORTHINGTON JR., «Is there a place for forgiveness in the justice system?», *Fordham Urban Law Journal*, 27/5 (2000), 1721-1734, 1721.

Fitzgibbons⁶⁴ establece que una de las alternativas más aclamadas por los autores es el reconocimiento y posterior expresión de la emoción de odio. Sin quitar importancia a los beneficios que esta estrategia conlleva (ya que es especialmente útil sobre todo en los momentos iniciales tras la ofensa), es relevante mencionar algunas limitaciones que este autor establece con respecto a la misma: 1) esta expresión del odio tiene un valor limitado, puesto que, en ocasiones, la expresión con palabras no es suficiente para la resolución de odios que se encuentran instalados en niveles más profundos de la persona; 2) la expresión del odio no termina en un verdadero sentido de la justicia; 3) una expresión frecuente e intensa del odio puede tener consecuencias negativas en el entorno de las relaciones de pareja y en las familias.

Entre todas estas opciones que se han descrito, el perdón se presenta como una alternativa, que no se constituye como una opción más, sino que, como se verá en los siguientes apartados, presenta beneficios diferenciales a las otras propuestas. Esta opción no es impuesta, sino que la persona, al contemplar las distintas opciones que tiene toma la decisión de iniciar el proceso de perdón, que conlleva tiempo y esfuerzo⁶⁵.

2. DEFINICIONES DE PERDÓN

2.1. Definiciones de perdón desde la religión y la filosofía

A lo largo de la historia, en las distintas culturas, las disputas entre bandos enfrentados, entre miembros de las comunidades y de las propias familias, han exigido una respuesta concreta ante el enfrentamiento y la rivalidad. La concepción que se mantiene de las relaciones humanas posee un papel fundamental en esta manera de responder ante el trato injusto. Para algunas visiones éticas, es natural que el ser humano tenga enemigos y se enfrente a ellos para superar las rivalidades. Sin embargo, existen otras posiciones, como la cristiana, que consideran que no es apropiado que el ser humano alimente el odio contra los enemigos⁶⁶ teniendo que liberarse de ese resentimiento que

⁶⁴ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», 629.

⁶⁵ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 19.

⁶⁶ R. C. ROBERTS, «Forgivingness», 297.

presenta en las relaciones con los demás. De esta manera, se contempla la opción del perdón, como la vía de respuesta ante el mal y el trato injusto.

El perdón es una respuesta ampliamente tratada en el ámbito religioso. Desde las tres grandes religiones monoteístas se ha entendido el perdón desde la perspectiva de Dios perdonando los pecados de los hombres, por lo que se espera que los hombres y mujeres imiten a Dios y perdonen a aquellos que les han ofendido. En el Antiguo Testamento se constatan las primeras experiencias de perdón, tanto perdón interpersonal como de perdón divino⁶⁷. Por otro lado, son numerosos los rituales sacrificiales que servían para mostrar arrepentimiento de los pecados y obtener el perdón de Dios⁶⁸.

En la Biblia existen historias claras que reflejan el proceso de perdón. Desde el Éxodo, se observa como Dios perdona los pecados a los hombres, siempre y cuando se arrepientan y tengan el deseo de enmendar su conducta. Ejemplos paradigmáticos del perdón en las Escrituras se encuentran en el perdón de José a sus hermanos⁶⁹ y en el perdón de un padre a su hijo en la parábola del Hijo Pródigo (Lc 15, 11-32). En ambas historias se observa como el perdón implica una liberación del resentimiento y una manifestación del amor a aquellos que han hecho daño (los hermanos de José y el hijo pequeño del padre, que abandonó el hogar)⁷⁰.

El perdón que se propone desde el cristianismo implica que una persona tiene el deber de perdonar a su hermano, porque previamente ha sido perdonada por Dios. Para Enright, este amor cristiano demuestra el amor agápē⁷¹. Por esta razón, desde el cristianismo no es imprescindible la existencia del arrepentimiento por parte del ofensor para que acontezca el perdón⁷².

⁶⁷ Los estudios de Vine, W, *An Expository Dictionary of Biblical Words* muestran que perdonar podría ser traducido por primera vez en la biblia hebrea con la palabra *salah*, referidos principalmente al perdón divino.

⁶⁸ R. D. ENRIGHT - E. A. GASSIN - C. WU, «Forgiveness: a developmental view», *Journal of Moral Education* 21/2 (1992), 99-114, 100.

⁶⁹ Se profundizará en la historia de José más adelante.

⁷⁰ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 260.

⁷¹ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 126.

⁷² Sin embargo, en la tradición judía si es necesaria la presencia de arrepentimiento por parte del ofensor para que el perdón acontezca.

Enright, como se verá en el presente capítulo, profundiza en la respuesta psicológica del perdón, estableciendo que el perdón implica cambios en los tres sistemas del comportamiento: los pensamientos, los afectos y las acciones. El autor constata cómo, ya en el libro del Deuteronomio, se describe que el amor hacia el ofensor incluye cambios en las tres respuestas: dimensión cognitiva, afectiva y conductual: «Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Dt, 6, 5)⁷³.

Muy en línea con la definición de Enright, que se aborda en los siguientes apartados de este capítulo, las principales definiciones del perdón de los filósofos contemporáneos incluyen la renuncia al resentimiento y desear el bien del otro que ha hecho daño⁷⁴. A pesar de que la mayoría de los filósofos ajenos a un contexto religioso consideran valiosa la respuesta del perdón, son escasos los autores que consideren al perdón como una respuesta moral⁷⁵, con excepción de algunos autores como Kolnai⁷⁶, Downie⁷⁷ y Crespo⁷⁸, entre otros.

Si bien la mayor parte de los filósofos están de acuerdo en considerar que el perdón incluye la superación de esa emoción experimentada hacia el ofensor, no se ponen de acuerdo en la determinación del tipo de emoción que se supera. Así, para Hampton se hablaría de odio moral; para Kolnai de indignación, mientras que para Roberts la palabra que mejor define esa emoción sentida hacia el ofensor es el resentimiento⁷⁹.

Roberts⁸⁰, considera que «el perdón es la disposición a reducir la ira de uno mismo (o a omitir por completo el resentimiento) hacia las personas que le han ofendido, viéndolas con la benevolencia característica del perdón»⁸¹. Asimismo, establece que el perdón permite que la víctima no perciba al ofensor como una persona «mala, culpable, merecedora de sufrimiento»⁸². Sin embargo, el perdón va más allá, posibilitando que la

⁷³ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 260.

⁷⁴ *Ibid.*, 261.

⁷⁵ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 499.

⁷⁶ A. KOLNAI, «VI- Forgiveness», *Proceedings of the Aristotelian Society* 74/1 (1974), 91-106.

⁷⁷ R. S. DOWNIE, «Forgiveness», *Philosophical Quarterly* 15 (1965), 128-134.

⁷⁸ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*, Ediciones Encuentro, España 2016.

⁷⁹ R. C. ROBERTS, «Forgivingness», 292-294.

⁸⁰ Roberts es profesor de Ética y Teoría de la emoción en el *Jubilee Center* de Universidad de Birmingham

⁸¹ *Ibid.*, 290.

⁸² *Ibid.*, 296.

víctima vea al ofensor de una manera benevolente, lo cual se explica por las razones que la llevaron a perdonar⁸³. Para este autor, dos son los componentes principales que son específicos de la respuesta de perdón y que lo diferencian de otras posibles respuestas ante el trato injusto. En primer lugar, «el deseo de una relación benevolente con el ofensor y, en segundo lugar, la visión del ofensor como un compañero, amigo»⁸⁴ Este autor critica que la mayor parte de los filósofos estudiosos del perdón (entre ellos, Downie y Murphy) se han centrado más en el proceso que conlleva perdonar, que en estudiar el concepto de perdón en sí mismo⁸⁵. En respuesta a la escasez de estudios que se centran en el estudio del concepto de perdón en sí mismo, se quiere destacar la obra de Kolnai⁸⁶ y Crespo⁸⁷, los cuales han llevado a cabo un estudio del concepto de perdón.

En su célebre obra sobre el estudio filosófico del perdón, Kolnai plantea un dilema que le hace reflexionar sobre la posibilidad lógica del perdón. Concretamente, Kolnai se cuestiona hasta qué punto se puede desligar al ofensor de la acción injusta. De esta manera, si se considera de manera negativa a la acción injusta, necesariamente se tendría que valorar negativamente al ofensor y viceversa⁸⁸.

La obra de Mariano Crespo⁸⁹, surge entre otras cuestiones, como respuesta a este dilema lógico establecido por Kolnai. Crespo, en su estudio fenomenológico del perdón, no busca subrayar los efectos beneficiosos que presenta para la víctima ofrecer el perdón al ofensor, sino que pretende estudiar en profundidad la esencia del objeto del perdón. Cuestiones que implica el estudio del perdón desde el punto de vista fenomenológico serían las siguientes: ¿Qué significa perdonar? ¿Cuál es el objeto del perdón? ¿Cuáles son las condiciones para que el perdón pueda acontecer? ¿Es el perdón un acto social o individual? Si es un acto social, ¿el perdón debe ser percibido por el destinatario? ¿Existen ofensas imperdonables? ¿Se puede afirmar la existencia del perdón a uno mismo? ¿Es

⁸³ *Ibid.*, 295.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, 290.

⁸⁶ A. KOLNAI, «VI- Forgiveness».

⁸⁷ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*.

⁸⁸ A. KOLNAI, «VI- Forgiveness».

⁸⁹ Crespo estudia el concepto de perdón desde una perspectiva fenomenológica, lo cual implica un estudio del perdón diferente al estudio psicológico del perdón que se plantea en esta tesis. A pesar de ello, se quieren señalar muy sucintamente las cuestiones fundamentales que analiza porque es una obra de referencia en el estudio filosófico del perdón.

posible perdonar en nombre de otras personas? Estas y otras cuestiones relacionadas con el fenómeno del perdón son analizadas en la célebre obra del autor *El perdón: una investigación filosófica*⁹⁰.

Uno de los objetivos fundamentales de su obra es profundizar sobre el objeto del perdón, estableciendo que cuando un ofensor comete un acto injusto contra otra persona existen dos aspectos a tener en cuenta: 1) el valor dismoral de la acción injusta; 2) el mal infligido contra la víctima. Según el autor, el objeto del perdón es el mal infligido contra la víctima, y no tanto el valor dismoral de la acción, que no es objeto de perdón para la víctima, sino para Dios o para alguna autoridad religiosa.

Por tanto, Crespo estudia el perdón desde el punto de vista de la víctima y establece que el objeto del perdón es el mal que el ofensor dirige de manera intencional a la víctima. Desde este punto de vista, es posible la valoración negativa de la ofensa, pero no del ofensor, que como se desarrollará en distintos momentos de esta tesis, presenta una dignidad ontológica que es independiente de los actos cometidos. En este sentido, Crespo plantea que existe una asimetría del perdón producida por la «desproporción entre la cancelación de la cuenta abierta entre la víctima y el ofensor y el nuevo modo de mirar a la persona que infligió un mal como no reducible a esa acción»⁹¹.

Por otro lado, dentro de la controversia en si el perdón es un acto social o individual, Crespo se posiciona hacia la consideración del perdón como un acto social en el que el ofensor está implicado en el proceso de perdonar. En este sentido, Crespo establece unas condiciones que deben darse, tanto en la víctima como en el ofensor, para que el perdón genuino pueda acontecer: 1) la víctima debe perdonar al ofensor libremente, 2) se reconoce la dignidad de la víctima a pesar del trato injusto recibido y de la dignidad del ofensor a pesar de los actos cometidos, 3) se admite y comprende el trato injusto recibido, lo cual implicaría una transformación de los sentimientos negativos hacia el ofensor y la valoración de la relación con el ofensor. Las condiciones en el ofensor que deben acontecer para que se produzca un perdón genuino serían la responsabilidad y la conciencia de haber cometido una acción injusta hacia la víctima⁹².

⁹⁰ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*, 30.

⁹¹ *Ibid.*, 103-104.

⁹² *Ibid.*, 89-95.

Si se tuvieran que definir dos aspectos fundamentales que conlleva el acto de perdón genuino de la víctima hacia el ofensor serían que el perdón implica la «purificación de la memoria», lo cual implica la liberación del resentimiento que la víctima presenta hacia el ofensor. Por otro lado, el perdón implica «la afirmación del ofensor como persona»⁹³, lo cual lleva consigo la manifestación de respuestas positivas hacia el ofensor. Se ha querido terminar este apartado señalando estos dos elementos con respecto al perdón desde la perspectiva fenomenológica porque guardan relación con las características del perdón que plantean una gran parte de los psicólogos y, sobre todo quedan recogidos en la propuesta de perdón de Enright, que es la que se analiza en la presente tesis doctoral.

2.2. Definiciones del perdón desde la psicología

A pesar de que el perdón ha sido abordado desde la teología y la filosofía, no había sido estudiado por la disciplina de la psicología hasta hace cuatro décadas. Inicialmente, los psicólogos clínicos empezaron a proponer el perdón en las propuestas de tratamiento psicológico, tanto a nivel individual, como de pareja y familiar, y de ahí se ha trasladado al abordaje del perdón desde una perspectiva científica académica, la cual es necesaria para la comprensión psicológica del fenómeno y para mejorar los efectos terapéuticos del perdón.

Para muchos, el perdón debería estar ligado al ámbito religioso y espiritual de las personas⁹⁴. La fuerte conexión existente entre perdón y religión ha dificultado el estudio del perdón en el ámbito académico y en el ámbito de la intervención psicológica. Ya Fitzibbons⁹⁵ en 1986 establecía que la asociación del perdón con la religión había hecho que esta respuesta no hubiera sido estudiada más frecuentemente por los psicólogos académicos. Además, muchos profesionales del ámbito de la psicoterapia se muestran reticentes a proponer el proceso de perdón a sus pacientes porque consideran que el perdón implica necesariamente la reconciliación y dejar de luchar por la justicia⁹⁶. De la misma forma, numerosas personas víctimas de grandes ofensas también muestran su

⁹³ *Ibid.*, 114.

⁹⁴ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 17.

⁹⁵ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», 630.

⁹⁶ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 44.

negativa a contemplar el perdón como una opción porque también mantienen ideas que distan de las que se mantienen desde el estudio científico del perdón.

Al comenzar a estudiar el perdón desde la psicología, los psicólogos han tenido que lidiar con los malentendidos que existen en la sociedad en general en relación con el concepto de perdón ⁹⁷ (al equipararlos a olvido, reconciliación ⁹⁸, excusar el daño, etc.). Tanto dentro del ámbito psicológico académico como del aplicado existen tantas definiciones de perdón como autores que lo abordan, unas se centran más en aspectos motivacionales, otras en aspectos emocionales o cognitivos y otras definiciones en una confluencia de todas ellas. Es por ello, sustancial realizar un recorrido por las diferentes definiciones propuestas para, posteriormente, y como conclusión a este apartado, establecer los puntos de encuentro y de controversia más importantes.

North⁹⁹ entiende que el perdón implica tres aspectos imprescindibles que sirven como punto de partida para clarificar el concepto: 1) el reconocimiento de que la víctima ha sufrido un daño, 2) la víctima tiene el derecho a mostrar respuestas negativas hacia el ofensor que le ha producido la ofensa, como la venganza y el juicio negativo; sin embargo, toma la decisión de sobreponerse a ellas; 3) desde esta definición se contempla la dimensión positiva del perdón, que conlleva que la víctima genera respuestas positivas hacia el ofensor como la compasión¹⁰⁰.

Junto con Enright, otro de los psicólogos más influyentes en la psicología del perdón en el mundo académico es Worthington, quien define el perdón como: «El reemplazo emocional de emociones como la ira que siguen a un daño u ofensa percibida y su sustitución por emociones positivas como amor desinteresado, empatía, y compasión»¹⁰¹. Worthington plantea la existencia de dos tipos de perdón distinguiendo claramente entre el perdón emocional y el perdón decisional. El primero de ellos está

⁹⁷ J. N. KEARNS - F. D. FINCHAM, «A prototype analysis of forgiveness», *Personality and Social Psychology Bulletin* 30/7 (2004), 838-855, 843.

⁹⁸ J. W. YOUNGER ET AL., «Dimensions of forgiveness: The views of laypersons», *Journal of Social and Personal Relationships* 21/6 (2004), 837-855, 842.

⁹⁹ North es una filósofa que ha profundizado en el concepto de perdón, estableciendo características fundamentales que han nutrido definiciones del perdón en otros ámbitos como en la disciplina psicológica.

¹⁰⁰ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 499.

¹⁰¹ E. L. WORTHINGTON, *Five Steps to Forgiveness: The Art and Science of Forgiving*, Crown Publishers, New York, NY 2001, 32.

centrado en la reducción y aparición de emociones con respecto al ofensor, «conduciendo a una reducción de las emociones y motivaciones negativas derivadas de la situación de no perdón y podría producir y aumentar la consideración positiva hacia el ofensor»¹⁰². Por otro lado, el perdón decisional, más que centrarse en los cambios emocionales, define el perdón desde un punto de vista cognitivo, como una decisión que la víctima toma de comportarse de una manera distinta con el ofensor. En palabras del autor, el perdón decisional es «la intención declarada de renunciar a la venganza y a la evitación (a no ser que sea peligroso para la víctima) y liberar al ofensor de la deuda social incurrida con la ofensa»¹⁰³. Esta distinción establecida por Worthington permite que una persona perdone en un tipo de perdón y no en el otro, o lo que es lo mismo, una persona puede renunciar a la venganza e iniciarse en el camino del perdón, pero seguir experimentando las emociones negativas, lo cual implica que el proceso de perdón emocional no se ha experimentado.

El grupo de investigación de McCullough y de Worthington ha trabajado conjuntamente proporcionando definiciones que tienen en cuenta la conexión entre las motivaciones y las emociones. Así, dentro de la definición del perdón como emocional, McCullough y Worthington definieron el perdón como un «fenómeno afectivo, cognitivo y conductual complejo en el cual el afecto y los juicios negativos hacia el ofensor se reducen, no por la negación propia del derecho a experimentar ese afecto, sino por ver al ofensor con compasión, benevolencia y amor»¹⁰⁴.

Asimismo, estos autores reconocen que el fenómeno del perdón presenta dos naturalezas. En primer lugar, desde un punto de vista material, se concibe el perdón como fenómeno psicológico y social en el cual se estudian las variables que influyen en la predisposición a perdonar, los efectos en la salud de la persona que perdona y un largo etcétera. En segundo lugar, el perdón tiene una naturaleza «espiritual y trascendente», lo

¹⁰² N. G. WADE - E. L. WORTHINGTON - J. MEYER, «But do they really work? Meta analysis of group intervention to promote forgiveness», Routledge, New York, NY 2005, 423-440, 424.

¹⁰³ *Ibid.*, 423.

¹⁰⁴ E. L. WORTHINGTON, «Promoting Forgiveness: A Comparison of Two Brief Psychoeducational Group Interventions With a Waiting-List Control», *Counseling and Values* 40/1 (1995), 55-68, 55.

cual ha hecho que haya sido objeto de estudio de las disciplinas filosóficas y teológicas a lo largo de la historia¹⁰⁵.

Es por ello, que Worthington y McCullough ofrecen una definición del perdón en la cual se tiene en cuenta la presencia de esta naturaleza material y la naturaleza trascendental del perdón. Estos autores proponen que:

«El perdón interpersonal descansa en tres características principales: 1) el perdón interpersonal ocurre en un contexto en que las acciones de otra persona fueron injustas e inmorales; 2) estas percepciones normalmente elicitán respuestas emocionales (odio o miedo), motivacionales (deseos de evitar al agresor o de agredirle), cognitivas (pérdida de respeto o de estima hacia el ofensor) o conductuales (evitación o agresión); 3) estas respuestas (emocionales, motivacionales, cognitivas y conductuales) son moduladas, lo que puede dar lugar a relaciones más armoniosas»¹⁰⁶.

Asimismo, McCullough, Worthington y Rachal¹⁰⁷ conciben el perdón como una transformación de las motivaciones, en la cual la víctima consigue «a) disminuir los deseos de venganza hacia el ofensor, b) reducir la motivación a mantener distancia del ofensor y c) incrementar en la motivación por mostrar benevolencia hacia el ofensor, a pesar del trato injusto sufrido»¹⁰⁸. Estos autores comprueban la fuerte relación que existe entre la capacidad de mostrar empatía y el perdón.

En la misma línea que la definición anterior, McCullough y Witvliet¹⁰⁹ conciben el perdón como un cambio motivacional, entendiendo que el perdón se comprende desde distintas visiones: el perdón como una respuesta, el perdón como una disposición de personalidad y el perdón como una característica que restaura la armonía social. Según la consideración del perdón como una respuesta, se entiende el perdón como una transformación en los pensamientos, emociones y acciones desde la víctima al ofensor.

¹⁰⁵ M. E. MCCULLOUGH - E. L. WORTHINGTON, «Religion and the Forgiving Personality», *Journal of Personality* 67/6 (1999), 1141-1164, 1141.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 1143.

¹⁰⁷ M. E. MCCULLOUGH - K. C. RACHAL - E. L. WORTHINGTON, «Interpersonal Forgiving in Close Relationships», *Journal of Personality and Social Psychology* 73/2 (1997), 321-336.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ M. E. MCCULLOUGH - C. V. WITVLIET, «The psychology of forgiveness», en *Handbook of positive psychology*, Oxford University Press, New York 2002, 447-448.

En relación con el perdón como una disposición de la personalidad, el perdón se entiende como la predisposición general que la persona presenta a perdonar. En último lugar, el perdón como característica de armonía social, el perdón podría ser entendido como un fenómeno similar al compromiso, la empatía y la confianza, que son tan comunes en ciertos ámbitos como en las relaciones cercanas que se dan en la familia y en la pareja.

Por su parte, y siguiendo la idea de la reducción de respuestas negativas, Exline y Baumeister expresaron que el perdón implica «la cancelación de una deuda por parte de la persona que ha sido herida u ofendida»¹¹⁰. También Bright y Exline establecieron cuatro niveles de perdón: el intrapersonal, interpersonal, organizacional y el grupal. La aplicación del perdón difiere según el nivel en el que se encuentre. No es lo mismo el perdón interpersonal, que el perdón a uno mismo o que el perdón a un grupo¹¹¹.

Puntos de encuentro y puntos de controversia en las definiciones sobre el perdón.

Una vez que se ha hecho un recorrido por las definiciones de los principales autores, se recalcan las controversias más sustanciales, pero también los puntos de encuentro que revelan que, a pesar de los debates, existen ciertos acuerdos entre los autores en cuanto al concepto de perdón se refiere.

En general, se observa que la mayor parte de las definiciones recogidas no tienen en cuenta las raíces religiosas y filosóficas del concepto de perdón¹¹². Desde el punto de vista de esta investigación, se piensa que estas definiciones se habrían enriquecido si se hubiera considerado la dimensión trascendental del perdón que proviene del estudio de este fenómeno desde la filosofía y la psicología.

La gran mayoría de los autores están de acuerdo en que el perdón siempre implica una decisión personal que supone una «reorientación de las emociones, pensamientos y

¹¹⁰ J. J. EXLINE - R. F. BAUMEISTER, «Expressing forgiveness and repentance. Benefits and barriers», en *Forgiveness: Theory, research, and practice*, Guilford Press 2000, 133-155.

¹¹¹ D. S. BRIGHT - J. J. EXLINE, «Forgiveness at Four Levels: Intrapersonal, Relational, Organizational, and Collective-Group», *The Oxford Handbook of Positive Organizational Scholarship* June 2018 (2012), 1-30.

¹¹² M. E. MCCULLOUGH - E. L. WORTHINGTON, «Religion and the Forgiving Personality», 1143.

acciones»¹¹³ que siente el ofendido hacia el agresor, tal y como ha sido tenido en cuenta por el modelo de Di Blasio, el modelo de McCullough y Worthington y el modelo de Enright. Asimismo, una amplia mayoría coincide en afirmar lo que no es el perdón: El perdón no es excusar o condonar el daño, el perdón no implica el indulto o el olvido de la ofensa y no conlleva necesariamente la reconciliación¹¹⁴ (en estos aspectos se profundizará en el siguiente apartado).

De la misma forma, existe amplio consenso entre los académicos del perdón en que esta reorientación de las respuestas implica una reducción de afectos negativos que se mantienen hacia el ofensor, que conlleva múltiples beneficios en la salud física y mental de la víctima. Sin embargo, existe una fuerte controversia en que la respuesta de perdón incluya también la manifestación de respuestas positivas (empatía, compasión, amabilidad, amor) hacia el ofensor, tal y como afirman algunos autores pioneros en su estudio (Enright, Worthington, McCullough). En contraposición, algunos autores (Thompson¹¹⁵ y Tangney¹¹⁶) piensan que la manifestación de repuestas positivas hacia el ofensor no son necesarias para realizar el proceso de perdón. Según Prieto et al.,¹¹⁷ la inclusión de la aparición de respuestas positivas en el proceso de perdón está relacionada con variables como el ser religioso, ser mujer y ser persona mayor.

A pesar de las coincidencias señaladas, los autores difieren en si el perdón se produce en un contexto interpersonal o de manera individual. Así, existen numerosos autores, principalmente filósofos y teólogos, pero también algunos psicólogos, que centran su atención en la definición del perdón en los aspectos propios del contexto interpersonal (Exline y Baumeister¹¹⁸, Kolnai¹¹⁹, Jankelevitch¹²⁰) que implica siempre al ofensor y a la víctima, siendo un acto social en el que el reconocimiento del daño, el

¹¹³ F. A. DiBLASIO, «The use of a decision-based forgiveness intervention within intergenerational family therapy», *Journal of Family Therapy* 20/1 (1998), 77-96.

¹¹⁴ J. J. EXLINE ET AL., «Forgiveness and justice: A research agenda for social and personality psychology.», *Personality and Social Psychology Review* 7 (2003), 337-348, 339.

¹¹⁵ L. Y. THOMPSON ET AL., «Dispositional forgiveness of self, others, and situations», *Journal of Personality* 73/2 (2005), 313-360.

¹¹⁶ J. P. TANGNEY - A. L. BOONE - R. DEARING, «Forgiving the self: Conceptual issues and empirical findings», en *The handbook of forgiveness*, Brunner-Routledge, New York 2005, 143-158.

¹¹⁷ M. PRIETO ET AL., «Effects of Conceptualizations of Forgiveness on Specific and Dispositional Forgiveness», *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 84 (2013), 1341-1345.

¹¹⁸ J. J. EXLINE - R. F. BAUMEISTER, «Expressing forgiveness and repentance. Benefits and barriers».

¹¹⁹ A. KOLNAI, «VI- Forgiveness».

¹²⁰ V. JANKELEVITCH, *Forgiveness*, University of Chicago Press, Chicago, 129.

arrepentimiento y la disculpas por parte del ofensor ocupan un papel fundamental. Por otro lado, otros autores, en su mayoría psicólogos, consideran que el perdón es más un proceso que acontece de manera interna en la víctima y que no implica necesariamente al ofensor. Así, surge la denominación de perdón *intrapersonal, unilateral e incondicional* versus el perdón *interpersonal, perdón negociado, perdón condicional*. Kolnai y Crespo se constituyen como uno de los grandes filósofos representativos del perdón interpersonal y Smedes¹²¹, Enright, Worthington, McCullough y Freedman, entre muchos otros, serían los autores que se centran más en el perdón unilateral. En este sentido, Enright *et al.* plantean que «el perdón se ofrece mejor libremente según el tiempo de cada uno, sin tener en cuenta las acciones del ofensor»¹²².

Es relevante tomar en consideración, tal y como Worthington¹²³ plantea, que quizás el perdón unilateral está indicado para ofensas en las que la víctima no tenía ningún tipo de relación previa con el ofensor y, por tanto, no tiene por qué continuar su relación en el futuro. En cambio, el perdón debe implicar al otro necesariamente cuando la víctima presentaba una relación con el ofensor en el pasado, pues era miembro de su familia o compañero de trabajo. Además, dentro de la consideración del perdón como un acto interpersonal se cuestiona si el perdón implica necesariamente la expresión del mismo al ofensor.

Las definiciones de los autores también difieren con respecto a cuáles son los indicadores que revelan que el perdón se ha producido. Para algunos autores, este indicador se basa en la reducción de todas las respuestas negativas. Para otros, cuando la persona toma la decisión de perdonar y elige abandonar el resentimiento e iniciarse en este camino. Otros autores, en cambio, consideran que el perdón se da por completo cuando aparecen respuestas positivas hacia el ofensor. En última instancia, otros autores consideran que el proceso de perdón se da de manera completa cuando se produce la reconciliación.

Las ideas expuestas permiten constatar que el perdón es un fenómeno complejo de difícil conceptualización. En un intento de reducir la complejidad y de integrar la

¹²¹ L. R. SMEDES, *The art of forgiving*, Ballantine Books, New York 1996, 177.

¹²² S. FREEDMAN - R. D. ENRIGHT - J. KNUTSON, «A progress report on the process model of forgiveness», en *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York, NY 2005, 596, 400.

¹²³ E. WORTHINGTON, *Handbook of Forgiveness*, 197.

variedad de visiones sobre el perdón establecidas hasta el momento, Lawer-Row *et al.*¹²⁴ en el año 2007 fueron capaces de realizar una integración de las diferentes definiciones propuestas del perdón. Para ello, llevaron a cabo un estudio en el que se categorizaban las repuestas de un grupo de adultos jóvenes en cuanto a su definición del perdón y las razones de perdón. El análisis de las respuestas de más 270 participantes permitió establecer una serie de dimensiones en la definición del perdón que permitían ordenar la gran variedad de respuestas en cuanto al fenómeno del perdón se refiere. 1) En función del tipo de respuesta que incluye la definición de perdón, se incluiría la respuesta afectiva, cognitiva y conductual. 2) Según si la dirección del cambio se dirige a reducir las respuestas negativas (dimensión negativa) o a aumentar las respuestas positivas (dimensión positiva). 3) En función de a quién se dirige la respuesta del perdón, se encuentra el perdón intrapersonal (en la que se entiende que el perdón es un proceso interno que únicamente incluye al ofensor) y el interpersonal (que incluye el perdón en relación con el ofensor).

En el año 2005, Worthington terminaba su citado libro *Handbook of forgiveness*¹²⁵ estableciendo que las principales definiciones del perdón mezclaban la descripción de la experiencia intrapersonal del perdón con la interpersonal, al mismo tiempo que se centraban en la víctima. Sin embargo, en la nueva edición del libro en el año 2020, Worthington, haciendo una retrospectiva sobre los avances que han acontecido en este intervalo de tiempo, establece que las definiciones otorgan mayor importancia a los aspectos contextuales que influyen en el perdón, sin olvidar la importancia que tienen en la clínica los aspectos intrapersonales¹²⁶.

3. QUÉ NO ES EL PERDÓN

Después de haber definido qué se entiende por perdón desde las religiones, la filosofía y la psicología, se destina un subapartado a definir claramente qué no es el perdón, diferenciando el proceso de perdón desde un punto de vista psicológico de otros conceptos (relacionados o no) con los cuales se podría confundir.

¹²⁴ K. A. LAWLER-ROW ET AL., «The varieties of forgiveness experience: Working toward a comprehensive definition of forgiveness», *Journal of Religion and Health* 46/2 (2007), 233-248.

¹²⁵ E. WORTHINGTON, *Handbook of Forgiveness*, 557.

¹²⁶ E. WORTHINGTON - N. WADE, *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2020, 345-346.

El concepto de perdón es un término complejo, controvertido y de difícil comprensión, razón por la cual ha sido frecuentemente malentendido, tanto en la sociedad en general, como en el ámbito aplicado y académico de la psicología. Es por ello que es fundamental, al inicio de este capítulo, la realización de una descripción conceptual diferencial sobre los términos comúnmente confundidos con el perdón.

3.1. Perdón y justicia e indulto

Una de las confusiones más frecuentes se encuentra en la cuestión de si el perdón supone dejar de luchar por la justicia. En este punto, se debe tener en cuenta que el perdón incluye la renuncia de la justicia personal que significa realizar acciones personales contra el ofensor que impliquen venganza. Sin embargo, el proceso de perdón no implica desvincularse de las acciones necesarias para llevar a cabo los trámites para obtener justicia legal. En palabras de Enright, Freedman y Knutson, «el perdón y la justicia pueden y deberían coexistir»¹²⁷.

En la misma línea, y más allá de lo que se podría pensar, el perdón no significa eximir de la responsabilidad legal a la persona que ha cometido la ofensa. Son diversos los autores establecen que el indulto no corresponde al ámbito de las relaciones entre las personas, sino al ámbito legal¹²⁸. Asimismo, numerosos artículos de Enright mencionan como Juan Pablo II concedió el perdón a la persona que quiso asesinarlo, mientras él cumplía su condena en la cárcel. Este ejemplo ilustra claramente estos dos aspectos; tanto que el perdón es un proceso completamente independiente del proceso de justicia legal, como la diferenciación entre la justicia legal y la justicia individual. Por su parte, el Papa Francisco reconoce también esta independencia entre el proceso de perdón y el proceso de justicia legal¹²⁹: «Si un delincuente me ha hecho daño a mí o a un ser querido, nadie me prohíbe que exija justicia y que me preocupe para que esa persona (o cualquier otra) no vuelva a dañarme ni haga el mismo daño a otros. Corresponde que lo haga, y el perdón no sólo no anula esa necesidad, sino que la reclama».

¹²⁷ S. FREEDMAN - R. D. ENRIGHT - J. KNUTSON, «A progress report on the process model of forgiveness», 394.

¹²⁸ R. S. DOWNIE, «Forgiveness», 132.

¹²⁹ FRANCISCO, «Carta encíclica *Fratelli Tutti*», 2020, n. 241.

3.2. Perdón y condonar o excusar

Condonar comporta en términos legales la renuncia al derecho a cobrar la deuda, o la absolución, y en términos personales lleva consigo la justificación de la ofensa. Por otro lado, la excusa del ofensor implica que existen ciertas circunstancias que atenúan la acción injusta del ofensor. Al excusar la acción del ofensor, no se está reconociendo el daño causado. Uno de los principales malentendidos que se mantienen con el concepto de perdón es que este lleva consigo excusar el daño. En ocasiones, se anima a perdonar al otro porque es joven y porque no sabía lo que hacía¹³⁰. Para esta autora, ni la falta de experiencia ni la corta edad le quitan valor a la acción negativa que ha causado el daño realizado. La excusa por distintas razones (inexperiencia, ignorancia) no exime a la persona de la responsabilidad de sus actos.

De la misma forma, el Papa Francisco establece que perdonar dista significativamente de excusar o condonar al ofensor y que se perpetúe el daño: «perdonar no quiere decir permitir que sigan pisoteando la propia dignidad y la de los demás, o dejar que un criminal continúe haciendo daño. Quien sufre la injusticia tiene que defender con fuerza sus derechos y los de su familia precisamente porque debe preservar la dignidad que se le ha dado, una dignidad que Dios ama»¹³¹. Por tanto, el perdón se encuentra lejos de la realidad de condonar o excusar, puesto que siempre parte del reconocimiento del trato injusto que se ha recibido por parte del ofensor¹³².

3.3. Perdón y reconciliación

Se debe reconocer la distinción entre estos dos términos que, comúnmente, son confundidos, tanto en la literatura científica como en la visión de la sociedad en general. Mientras que el perdón hace referencia a un proceso interno que lleva a cabo la víctima y que no tiene por qué ser comunicado, la reconciliación supone volver a retomar la relación con el ofensor. En este sentido, el perdón no implica necesariamente la reconciliación, ni volver a tratar con el ofensor¹³³, siendo importante la distinción entre estos dos conceptos

¹³⁰ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 502.

¹³¹ FRANCISCO, «Carta encíclica *Fratelli Tutti*», 2020. n. 241.

¹³² R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 129.

¹³³ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 41; J. J. EXLINE ET AL., «Forgiveness and justice: A research agenda for social and personality psychology.», 339.

cuando se trata de ofensas graves que atentan contra la dignidad de la persona, como son los casos de abuso y maltrato.

Sin embargo, tanto North como Enright consideran que el camino de la reconciliación siempre se inicia con el perdón¹³⁴. De la misma manera, Roberts establece que «la teleología del perdón es la reconciliación»¹³⁵ expresando que existen dos tipos de reconciliación. En primer lugar, un deseo de reconciliación auténtico en el que se busca el perdón genuino y la benevolencia hacia el ofensor, y por otro lado, un perdón instrumental en el cual se busca la reconciliación para conseguir otro fin como la restauración de la armonía familiar. Este segundo caso, se concibe cuando se produce la reconciliación, pero no se produce el perdón, situación que se encuentra incluida dentro de las cuatro condiciones que Freedman¹³⁶ establece sobre las posibles relaciones entre perdón y reconciliación: sí perdón y no reconciliación; no perdón y sí reconciliación; sí reconciliación y sí perdón y no perdón y no reconciliación. Por su parte, Cunningham¹³⁷ establece que, en los casos en los que la reconciliación no es posible, debe acontecer un deseo de espera a que el ofensor cambie su comportamiento, existiendo en el fondo una voluntad para la reconciliación.

3.4. Perdón y olvido

Se encuentra comúnmente aceptado en la sociedad en general que el perdón significa el olvido de los recuerdos asociados a la ofensa. Así, se alude a la tan conocida frase «perdono, pero no olvido». Esta confusión entre perdón y olvido es importante tenerla en cuenta porque muchas personas piensan que la posibilidad de perdonar no es real, porque no son capaces de olvidar. En este sentido, el Papa Francisco establece que:

«El perdón no implica olvido. Decimos más bien que cuando hay algo que de ninguna manera puede ser negado, relativizado o disimulado, sin embargo, podemos perdonar. Los que perdonan de verdad no olvidan, pero renuncian a ser

¹³⁴ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 503.

¹³⁵ R. C. ROBERTS, «Forgivingness», 306.

¹³⁶ S. FREEDMAN, «Forgiveness and reconciliation: The importance of understanding how they differ», 205.

¹³⁷ B. B. CUNNINGHAM, «The Will to Forgive: A Pastoral Theological View of Forgiving», *Journal of Pastoral Care* 39/2 (1985), 141-149.

poseídos por esa misma fuerza destructiva que los ha perjudicado. Rompen el círculo vicioso, frenan el avance de las fuerzas de la destrucción»¹³⁸.

Se sabe que el proceso de la terapia del perdón propuesto por Enright¹³⁹, supone el reconocimiento del daño psicológico que ha producido la ofensa, por lo que el perdón no implica en ningún caso que el recuerdo se elimine, sino que más bien ocurre todo lo contrario. La persona, en las primeras fases del proceso de perdón, debe ser capaz de recordar en profundidad la ofensa y, sobre todo, las consecuencias emocionales que esa ofensa ha tenido. En las últimas etapas del proceso de perdón, es posible que acontezca una resignificación en los recuerdos, lo cual lleva consigo que el ofendido se cuente la historia vivida otorgando un nuevo significado. Como se observa, en ningún caso, ni en las fases iniciales ni tampoco en las fases finales, cuando se produce la búsqueda del sentido, el perdón lleva consigo olvidar la ofensa y las consecuencias derivadas de ella.

3.5. Perdón y falso perdón

El falso perdón, o su palabra en inglés *pseudoperdón*, hace referencia a la respuesta prematura, forzada, no auténtica del perdón, es decir, la persona se inicia en el proceso de perdón, pero no lo hace de una manera genuina. Así, es posible que la persona comience rápidamente el proceso de perdón sin experimentar cambios en el proceso y expresa de una manera explícita que ha perdonado, cuando en el fondo no ha habido consciencia del daño experimentado, y tampoco ha acontecido cambio alguno en las respuestas que experimenta hacia el ofensor¹⁴⁰.

Por otro lado, el falso perdón también se produce cuando la persona niega la ofensa utilizando frases como: «tampoco fue para tanto», «quizás he exagerado», «la otra persona no era consciente de lo que estaba haciendo», lo cual puede motivar a la persona a reconciliarse con el agresor cuando no se dan las condiciones para retomar la relación, produciéndose consecuencias perjudiciales para la víctima¹⁴¹. Como ejemplo ilustrativo,

¹³⁸ FRANCISCO, «Carta encíclica *Fratelli Tutti*», 2020, n. 250-251

¹³⁹ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 65.

¹⁴⁰ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 131.

¹⁴¹ S. FREEDMAN - T. ZARIFKAR, «The psychology of interpersonal forgiveness and guidelines for forgiveness therapy: What therapists need to know to help their clients forgive», *Spirituality in Clinical Practice* 3/1 (2016), 45-58, 52.

Davenport¹⁴² señala los efectos perjudiciales que podrían acontecer si una mujer que recibe abusos de un marido alcohólico decide *perdonarlo* por quinta vez, reanudando patrones de comportamiento dañinos para ella.

El falso perdón, en general, acontece buscando dos objetivos claros: la evitación del intenso malestar emocional que supone ser consciente del daño psicológico de la ofensa o cuando se quiere mantener una relación, aunque esta sea disfuncional¹⁴³. Por tanto, para que el proceso de perdón sea genuino: 1) no debe ser forzado, sino que debe proceder de una decisión libre y partiendo siempre del reconocimiento del odio y del resentimiento y 2) la persona debe estar preparada y profundizar en cada uno de los objetivos que se plantean en cada una de las fases, por lo que no se debe seguir el proceso de manera apresurada¹⁴⁴.

3.6. Visiones reduccionistas sobre el proceso de perdón

Enright, en su obra maestra *Helping clients forgive*¹⁴⁵, señala varias definiciones reduccionistas del proceso de perdón, lo cual implica que ciñen el perdón a procesos con los que está relacionado, sin tener en cuenta otros aspectos imprescindibles en la definición: 1) establece que el perdón no se define como la reducción del resentimiento que se produce por el paso del tiempo, por lo que el perdón no debe esperar a que el tiempo cure las heridas; 2) destaca que el perdón no es la simple reducción de respuestas negativas, sino que implica otras respuestas y 3) el perdón tampoco supone expresar verbalmente «te perdono», sin que se haya dado un cambio interno en la persona, ni tampoco significa tomar la decisión de perdonar y quedarse ahí, sino que supone iniciarse en un camino.

4. LA DEFINICIÓN DEL PERDÓN DE ROBERT ENRIGHT.

Enright y su equipo de estudio del desarrollo humano, en la Universidad de Wisconsin-Madison, ha sido uno de los primeros en investigar el tema del perdón desde

¹⁴² D. S. DAVENPORT, «The functions of anger and forgiveness: Guidelines for psychotherapy with victims», 141.

¹⁴³ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 43.

¹⁴⁴ S. FREEDMAN - T. ZARIFKAR, «The psychology of interpersonal forgiveness and guidelines for forgiveness therapy: What therapists need to know to help their clients forgive», 52.

¹⁴⁵ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 46-49.

la psicología. Enright empezó a estudiar el perdón en el año 1985. Al principio, centró su interés en conceptualizar el proceso de perdón, hundiendo sus raíces en las disciplinas filosóficas. Asimismo, diseñó una intervención basada en el perdón para aplicar en terapia a personas que habían sufrido grandes ofensas (víctimas de abusos, incestos, malos tratos, etc.)¹⁴⁶. También ha diseñado distintos instrumentos de evaluación para medir el perdón tanto a nivel interpersonal¹⁴⁷, como intrapersonal, como entre grupos¹⁴⁸. En los últimos años, se ha centrado en la promoción del perdón desde los primeros años de la infancia.

En el presente apartado se describirán, en primer lugar, una serie de consideraciones con respecto al perdón que se necesitan tener en cuenta, previo a ofrecer la definición del perdón de Enright como virtud moral. En este apartado se ofrece la justificación filosófica del perdón como virtud moral, incardinada en otra virtud estudiada por el autor: agápē o amor de servicio.

4.1. Consideraciones de la respuesta de perdón de Enright

Enright, a lo largo de sus diferentes obras, ha transmitido algunas consideraciones sobre el proceso de perdón que deben tenerse en cuenta antes de entrar en detalle propiamente en la definición del perdón que propone. A continuación, se hace un recorrido por las distintas consideraciones y condiciones que Enright describe a lo largo de muchos de sus artículos y libros.

- 1) La mayoría de los autores que estudian el perdón están de acuerdo en afirmar que el perdón tiene lugar entre personas (Kolnai¹⁴⁹, Murphy¹⁵⁰), por lo que no existiría el perdón a las circunstancias (como, por ejemplo, perdón a una catástrofe natural) como otros afirman¹⁵¹. Dentro de estas consideraciones, existen autores más específicos en esta idea como Kolnai, que no solamente establece que el perdón debe acontecer entre personas, sino que estas deben

¹⁴⁶ *Ibid.*, 65.

¹⁴⁷ M. J. SUBKOVIK ET AL., «Measuring interpersonal forgiveness in late adolescence and middle adulthood», *Journal of Adolescence* 18/6 (1995), 641-655.

¹⁴⁸ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory», *Peace and Conflict Studies* 27/1 (2020), 1.

¹⁴⁹ A. KOLNAI, «VI- Forgiveness».

¹⁵⁰ J. G. MURPHY, «Forgiveness and Resentment», *Midwest Studies In Philosophy* 7/1 (1982), 503-516.

¹⁵¹ L. Y. THOMPSON ET AL., «Dispositional forgiveness of self, others, and situations».

tener un rango igualitario, razón por la cual un empleado no podría perdonar a su jefe¹⁵². Enright considera la existencia del perdón a Dios, pero ha centrado el estudio del perdón a las relaciones entre las personas¹⁵³.

- 2) El perdón siempre se considera una respuesta que la víctima elige¹⁵⁴ entre muchas otras posibilidades y que sigue siempre a un «daño personal, profundo y de larga duración producido por la otra persona»¹⁵⁵. En obras de años posteriores, Enright concreta que el perdón no solamente acontece ante ofensas graves, sino también en ofensas más leves que son repetidas en el tiempo¹⁵⁶. Son muchos los autores (Kolnai, Murphy, Smedes) que están de acuerdo en afirmar que este daño debe acontecer en el «nivel psicológico, emocional, físico o moral»¹⁵⁷.
- 3) Asimismo, se destaca que la ofensa debe ser «una realidad objetiva y no solamente una percepción por parte de la víctima»¹⁵⁸. A pesar de que existe una gran variabilidad en la experiencia que vive la víctima como consecuencia de esa ofensa objetiva, se reconoce que todas las víctimas experimentan «cierto dolor emocional como consecuencia del hecho objetivo»¹⁵⁹. Se resalta que, para que pueda darse el perdón, la persona debe estar involucrada de manera directa en la ofensa. Un último aspecto con respecto a las condiciones de la ofensa para que sea susceptible de perdón es que no es necesario que la ofensa haya sido intencional por el ofensor.
- 4) Para que el perdón acontezca es estrictamente necesario que la persona tenga creencias sobre el mundo como lugar justo. Es por ello que es fundamental que, en los primeros momentos tras la ofensa, las personas experimenten

¹⁵² A. KOLNAI, «VI- Forgiveness», 92.

¹⁵³ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 34.

¹⁵⁴ El Papa Francisco en su Encíclica *Fratelli Tutti* va en la misma línea que Enright al entender el perdón, como una decisión individual: «En el ámbito estrictamente personal, con una decisión libre y generosa, alguien puede renunciar a exigir un castigo» (FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli Tutti*, 3 de octubre de 2020, n. 246).

¹⁵⁵ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 126.

¹⁵⁶ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 34.

¹⁵⁷ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 127.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, 128.

resentimiento y odio hacia el ofensor, las cuales son emociones reactivas a esa violación del mundo justo. Si estas emociones no se dan en un primer momento, el proceso de perdón no se produce, pues este siempre parte del reconocimiento de que algo injusto ha vivido la persona.

- 5) El perdón siempre es resultado de una decisión libre y personal. Por tanto, el perdón nunca debe iniciarse por obligación o expectación moral u obligado por otras personas, sino que debe partir de la voluntad de la persona.
- 6) Se considera que el perdón no es una respuesta de todo o nada¹⁶⁰, sino que, como es propio de las respuestas psicológicas, forma parte de un continuo, en el que se contemplan diferentes grados de manifestación de la respuesta del perdón.
- 7) Son muchas las ocasiones en las que el agresor ni muestra arrepentimiento, ni siquiera reconoce el daño realizado. Es por ello que no se debe condicionar la respuesta de perdón que tantos beneficios tiene, a que el agresor se disculpe por la ofensa realizada. No es sencillo reconocer si se ha dado el arrepentimiento y el perdón. En ocasiones, tanto el arrepentimiento del ofensor como el perdón por parte de la víctima implican procesos que son internos a la persona y que no conllevan necesariamente una expresión gestual¹⁶¹. Además, ambos procesos podrían ser simulados. North propone tener en cuenta la personalidad del ofensor, así como la frecuencia e intensidad del arrepentimiento, para conocer si es genuino el arrepentimiento del ofensor. Asimismo, establece que el reconocimiento del daño, el arrepentimiento y su voluntad de enmendar la situación por parte del ofensor no son condiciones imprescindibles para que acontezca la respuesta del perdón. Sin embargo, son factores que, en ocasiones, lo facilitan¹⁶².
- 8) Es bien conocido que existen variables que facilitan o dificultan el perdón. En apartados posteriores se entrará en más profundidad en el conocimiento de estas variables, mencionando como dos variables relevantes la gravedad del daño y la calidad de la relación que se tenía con el ofensor antes de la ofensa.

¹⁶⁰ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 32.

¹⁶¹ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 499-508.

¹⁶² *Ibid.*, 505.

- 9) Existen autores como Beatty¹⁶³ que consideran que no siempre es sencillo determinar la direccionalidad del daño desde un ofensor a una víctima. En ocasiones, con ciertas ofensas muy concretas, sí es clara la determinación de esta direccionalidad, pero en la vida diaria, es común también encontrar interacciones, en el ámbito familiar y de la pareja, en la que ambas personas de la relación son, al mismo tiempo, ofensor y víctima.
- 10) El concepto de perdón conlleva tiempo y esfuerzo, por lo que no se debe considerar el perdón como un fracaso si no se da inmediatamente. Son muchas las críticas que el proceso de perdón ha recibido, pero muchas de ellas se basan en malentendidos sobre el significado real del proceso o son consecuencia de un proceso de perdón que se ha llevado a cabo de manera apresurada para no experimentar el sufrimiento que supone la vivencia de las emociones negativas que suponen la ofensa¹⁶⁴.

El proceso de perdón no es la opción más sencilla para la víctima, pues conlleva un esfuerzo cognitivo y emocional por su parte¹⁶⁵. En palabras de North, el perdón implica el «esfuerzo de la voluntad por un cambio en el corazón». Tanto es así que, si la disminución de los sentimientos de odio y de venganza no son resultado de este esfuerzo deliberado, sino del paso del tiempo o del efecto de una medicación, no se considera perdón¹⁶⁶.

4.2. El perdón como virtud moral

Las virtudes en Aristóteles

Enright concibe el perdón como una virtud ética o moral, y como tal, una habilidad que es cultivada al igual que otras virtudes como la fortaleza, la templanza, la justicia, etc., basándose en la comprensión de la realidad en general, y de las virtudes en particular,

¹⁶³ J. BEATTY, «Forgiveness», *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 246-252; Citado en R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 128.

¹⁶⁴ J. MURPHY, «Forgiveness, self-respect, and the value of resentment».

¹⁶⁵ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 506.

¹⁶⁶ *Ibid.*

de Aristóteles¹⁶⁷. Este filósofo presenta una visión epistemológica realista, que defiende la existencia de una verdad en la realidad y que es susceptible de ser conocida. Se debe considerar que la imposibilidad del ser humano para conocer la realidad en su totalidad no implica que no pueda conocerla parcialmente.

Aristóteles, en su conocida obra *Ética a Nicómaco*¹⁶⁸, reflexiona sobre el bien del ser humano, estableciendo que este se encuentra en la felicidad, que alcanza por medio de la virtud. Según Aristóteles, la virtud es el «término medio entre dos vicios»¹⁶⁹, siendo la proporción justa entre el defecto o el exceso en la práctica de ese sentimiento o pasión. Antonio Argandoña, en el prólogo de *Ética a Nicómaco*, es capaz de establecer en su definición de virtud que, para actuar de manera virtuosa, no se necesita poseer ninguna cualidad especial sobrehumana, sino que:

«Las virtudes son disposiciones adquiridas o hábitos, cualidades estables que otorgan al sujeto una facilidad para realizar actos buenos (o malos en el caso de los vicios). No son algo innato, sino que se adquieren por la repetición de actos, a partir, eso sí, de inclinaciones y potencias naturales que, como muestra Aristóteles, todo hombre tiene»¹⁷⁰.

El estagirita clasifica las virtudes en éticas o morales y dianoéticas e intelectuales, respectivamente¹⁷¹. La primera de ellas, las virtudes éticas, se corresponden con el alma sensitiva, calificada como alma irracional, pero en la que también participa la razón. Estas virtudes, con la primacía de la justicia, son numerosas porque existe una virtud que responde a cada uno de los sentimientos y pasiones que experimenta el ser humano¹⁷². De esta forma se habla de: valentía, generosidad, afabilidad, sinceridad, justicia y magnanimidad, etc.

¹⁶⁷ La comprensión de las virtudes morales desde el ámbito aristotélico ha sido discutida y estudiada en las obras de A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001 y en la obra de Y. Simon, *The definition of moral virtue*, Fordham University Press, New York 1986.

¹⁶⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CIE Inversiones Editoriales Dossat, Madrid 2001.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*, 15.

¹⁷¹ Cada virtud de Aristóteles se relaciona con la clasificación del alma que establece el autor: el alma sensitiva se corresponde con las virtudes éticas o morales, mientras que el alma intelectual con las virtudes dianoéticas o intelectuales. G. REALE, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 2007, 102.

¹⁷² G. REALE, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 2007, 103.

Todas las virtudes éticas o morales se adquieren a partir del hábito, como consecuencia del aprendizaje. Esto quiere decir que, si una persona se va entrenando paulatinamente en la virtud de la afabilidad, por medio de la realización de acciones amables hacia los otros, cada vez será más capaz de manifestar esa actitud en su repertorio de acciones y la afabilidad pasará a formar parte de un hábito adquirido en la persona. En palabras de Aristóteles: «las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra ella, sino que nuestro ser puede recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre»¹⁷³.

Por su parte, las virtudes intelectuales o dianoéticas, con la primacía de la prudencia, perfeccionan la inteligencia, ayudando a esta facultad en el conocimiento de la verdad¹⁷⁴. De esta manera, «son las virtudes intelectuales las que establecen ese término medio, alejado del exceso y del defecto»¹⁷⁵. Estas se dividen también en dos grandes virtudes en función de la clasificación del alma intelectual. Como virtud que responde al alma teórica se encuentra la sabiduría o *sophia*, y, como virtud incluida dentro del alma práctica, se incluye la prudencia o *phronesis*¹⁷⁶. La primera de ellas es definida por Aristóteles como «ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza»¹⁷⁷. La prudencia, por su parte, permite el conocimiento de lo que es bueno y lo que es malo, definida por el propio autor como «una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre»¹⁷⁸.

Según Aristóteles, las virtudes no acontecen de manera independiente, sino que, para que la virtud sea considerada como tal, debe darse en armonía con el resto de las virtudes, de lo cual se deduce que ninguna virtud moral debe ser practicada de manera aislada de las otras virtudes morales. Esto es, para que una persona valiente se considere virtuosa, debe también actuar según el término medio o la justa medida en otras virtudes como la generosidad, la afabilidad o la amistad.

¹⁷³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 53.

¹⁷⁴ J. A. AGEJAS, *La tarea de ser mejor*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2007, 122.

¹⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 151.

¹⁷⁶ G. REALE, *Introducción a Aristóteles*, 106.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 159.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 156.

El perdón basado en la virtud de agápē

Enright incluye la virtud moral o ética del perdón dentro de otra virtud moral que él define como amor agápē o amor de servicio, la cual es descrita por el propio autor como «la virtud moral en la cual la persona ofrece hacer un bien incondicionalmente a otras personas que están en necesidad y suponiendo un esfuerzo para quien la ejerce»¹⁷⁹. Para entender bien esta virtud, tan poco estudiada en el ámbito de la psicología, se requiere tener en cuenta una serie de consideraciones que se engloban en su definición.

Existen unas características de la virtud de agápē que la configuran y la diferencian de otras virtudes como el amor de compasión o el altruismo. En primer lugar, el amor de servicio lleva consigo un esfuerzo, un coste o incluso dolor por parte de la persona que lo ofrece, el cual no es solo físico o material, sino de tiempo, energía, etc. Esta característica es de tal importancia que, si a la persona que ofrece el acto de amor no le supone un coste, no se estaría hablando de agápē o amor de servicio, sino de altruismo. Asimismo, la necesidad que se cubre con el amor de servicio no es solo física, sino también una necesidad emocional¹⁸⁰.

Se debe tener en consideración que este amor de servicio, al contrario que otros tipos de amor, no implica reciprocidad, ni tampoco una motivación por el bien propio, sino que el amor de servicio siempre tiene el foco en la persona necesitada. Por otro lado, un aspecto clave en el amor de servicio es que no se dirige a la humanidad en general, sino a personas específicas con acciones concretas¹⁸¹.

Tras definir claramente qué se entiende por agápē o amor de servicio, es fundamental establecer que esta virtud no significa altruismo ni amor de compasión. El amor de servicio incluye que la persona es consciente de cuándo parar su acción de ayuda al otro, porque está empezando a dañarse a sí mismo. En palabras de Enright, «aquellos que ponen en práctica la virtud de agápē necesitan dedicarse tiempo al cuidado de sí

¹⁷⁹ R. D. ENRIGHT ET AL., «The Philosophy and Social Science of Agape Love», *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* May (2022), 220.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 9.

¹⁸¹ *Ibid.*, 10.

mismos, como una manera de perseverar en ofrecer agápē, sin que acontezca el burnout»¹⁸².

Se ha querido describir en profundidad esta virtud porque el máximo grado de la expresión del perdón, esto es, la manifestación de amor hacia el que te ha dañado implica agápē o el amor de servicio.

Definición del concepto de perdón de Enright desde el punto de vista del esencialismo de Aristóteles

Después de la introducción sobre la concepción de las virtudes éticas desde la filosofía de Aristóteles y de la presentación de la virtud moral de agápē, se quiere profundizar en la definición del concepto de perdón de Enright, siguiendo el marco de trabajo esencialista de Aristóteles. Entender el perdón dentro de la visión realista de la realidad de Aristóteles implica los siguientes presupuestos comentados por Kreeft¹⁸³:

1) La existencia de una comprensión objetiva de lo que es el perdón. Este presupuesto establece que la verdad sobre la esencia del perdón existe y el ser humano tiene la potencialidad de descubrirla. Es digno de mención que esta comprensión objetiva de la realidad no niega que existan visiones subjetivas acerca de lo que es el perdón, que de hecho existen y se manifiestan, tal y como se ha visto hasta este preciso momento de la exposición. Sin embargo, estos diferentes matices en la definición en ningún caso se contrapondrían a los aspectos centrales de la definición del perdón.

2) La existencia de una naturaleza absoluta sobre lo que el perdón es, que no depende de la situación o de la circunstancia particular desde la cual se analice.

3) Es de particular importancia la asunción de que el concepto del perdón se aplica universalmente y no existen diferencias culturales, lo cual no niega que en cada cultura existan particularidades en la experiencia del perdón.

En palabras de Enright y, basándose en esta visión realista de Aristóteles, la definición de perdón no se inventa o se construye, sino que existe una verdad en el

¹⁸² *Ibid.*, 13.

¹⁸³ P. KREEFT, *Making choices*, Servant Books, Cincinnati, Ohio 1992; Citado en R. D. ENRIGHT ET AL., «The Philosophy and Social Science of Agape Love», 5.

concepto de perdón y es tarea del ser humano el descubrimiento de la verdad sobre el mismo. Siguiendo esta metodología de trabajo de Aristóteles, en las siguientes líneas se define el concepto de perdón según su *esencia o especie*, su *género*, *diferencia específica*, *accidentes* y *propiedades*.

La *esencia o la especie* del concepto de perdón de Enright se concreta en que el perdón se constituye como una virtud moral, una respuesta que moviliza a la voluntad a dirigirse al bien por excelencia, que supone la manifestación de amor hacia el ofensor. La definición del perdón de Enright incluye, por un lado, la liberación de sentimientos de odio y resentimiento y de otras respuestas relacionadas y, por otro lado, el esfuerzo de la voluntad por responder al ofensor con virtudes positivas como son la benevolencia, el amor, la generosidad, la amabilidad, etc.

Según el *género*, el perdón es, por tanto, una virtud moral o ética que pertenece a la misma clase que otras virtudes éticas como son la valentía, la templanza, la benevolencia. Al considerarse como miembros de la misma especie, estas virtudes comparten las siguientes características que Simon¹⁸⁴ ha recogido en su libro sobre las virtudes en Aristóteles: 1) se preocupa por el bien en la relación entre las personas; 2) la persona conoce el bien que se encuentra detrás de esa virtud; 3) existe una cierta motivación por realizar ese bien a través de la virtud; 4) la persona requiere práctica en el ejercicio de la virtud; 5) su desempeño en la virtud se da siempre de una manera imperfecta; 6) diferentes personas muestran diferente grado de virtud; 7) la expresión auténtica de la virtud evita los extremos y 8) la persona intenta ser consistente en la manifestación de la virtud¹⁸⁵.

Si se observa con detenimiento cada una de las características de la virtud descritas, se comprueba cómo el concepto de perdón de Enright encaja dentro de las características del concepto de virtud de Aristóteles, tal y como se expresa en las siguientes líneas¹⁸⁶:

¹⁸⁴ Y. SIMON, *The definition of moral virtue*, Fordham University Press, New York 1986, 105; Citado en R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 254

¹⁸⁵ *Ibid.*, 105.

¹⁸⁶ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 253-255.

- La virtud moral se preocupa por la bondad. El perdón descansa en el postulado de la beneficencia, teniendo como base el amor incondicional, lo cual incluye sentimientos de compasión hacia el ofensor.
- La virtud se entiende como inclinación al bien. Al mismo tiempo que existe una inclinación hacia el bien, existiría una inclinación individual a perdonar, lo cual implica que el motivo del perdón tiene que partir de uno mismo y no de las motivaciones de otras personas. Se debe tener en cuenta que la virtud pasa por el filtro de la razón, lo cual lleva consigo que la persona es consciente en mayor o menor grado de lo que supone perdonar.
- Las virtudes no descansan en la naturaleza, sino en la práctica y el entrenamiento. Esta es otra de las características principales de la virtud de Aristóteles, en la cual se tiene en cuenta que no siempre se perdona de la misma manera y que hay veces que el perdón conlleva mucho más tiempo y esfuerzo.
- Es bien sabido que para que la virtud acontezca no tiene por qué darse en su grado perfecto, pudiendo manifestarse en mayor o menor medida. Este rasgo implica que, para que una persona perdone, no es necesario que se dé la respuesta del perdón en plenitud, por lo que la manifestación de respuestas positivas hacia el ofensor puede darse hasta el grado en el que la víctima sea capaz. Asimismo, la virtud conlleva el equilibrio, alejándose de los extremos. La última característica es que las personas virtuosas tienden a ser consistentes en las distintas situaciones y a lo largo del tiempo.
- De la misma forma, el perdón comparte con otras virtudes como agápē y la magnanimidad una característica principal: el perdón está centrado en el ofensor y no en el beneficio propio. Es decir, desde este punto de vista, si el perdón se lleva a cabo con el objetivo de reducir el malestar post-ofensa, no se estaría hablando de una respuesta de perdón genuina. En este sentido, Enright, Freedman y Rique afirman que el perdón es «mucho más que aceptar lo que ha ocurrido, dejar de estar enfadado y hacernos sentir bien»¹⁸⁷. El auténtico perdón se ofrece al ofensor como un regalo, en virtud

¹⁸⁷ R. D. ENRIGHT - S. FREEDMAN - J. RIQUE, «The psychology of interpersonal forgiveness», 47.

de la dignidad ontológica que presenta por el hecho de ser persona. Sin embargo, paradójicamente se observa como el ofrecer la respuesta del perdón tiene múltiples beneficios para la persona que perdona, pero esto no es el fin. El fin es tratar con benevolencia al ofensor, por medio de la reducción previa de las pasiones negativas, como consecuencia la persona que perdona obtiene los beneficios mencionados.

Se acaba de definir la esencia del perdón compartida con otras virtudes que forman parte de la misma especie. La *diferencia específica* de esta virtud con respecto a las otras radica en que el perdón tiene elementos que la diferencian de otras virtudes con las que comparte el género. Se diferencia de la amabilidad, la benevolencia y la amistad en que, en el perdón, al igual que ocurre con la virtud de agápē o amor de servicio, supone un esfuerzo por parte de la persona que, en ocasiones, le conlleva un coste. En segundo lugar, el perdón no es la mera reducción de los comportamientos negativos, sino que conlleva la manifestación de respuestas positivas. En tercer lugar, el perdón se diferencia de otras virtudes en que no implica necesariamente la participación del ofensor, es decir, el perdón no depende del arrepentimiento, reconocimiento del daño o disculpas por parte del ofensor. En cuarto lugar, el perdón está centrado en el beneficio del ofensor, no en el beneficio propio, lo que ocurre es que, paradójicamente, el ofrecer un bien al ofensor acaba beneficiándole a sí mismo.

Al mismo tiempo, el perdón se diferencia de otras virtudes en que es una virtud supererogatoria. Enright considera que existen virtudes que tienen la consideración de supererogatorias, lo cual quiere decir que son buenas, pero que no comportan el deber o la obligación¹⁸⁸. Esto se da en ciertas virtudes en las que no mostrarlas no implica inmoralidad, como en el caso de no ser caritativos con alguien cuando tiene extrema necesidad y tiene que alimentar a tu propia familia. De la misma manera, es frecuente que una persona que ha sufrido una ofensa experimente sentimientos de odio y resentimiento tan intensos que le impidan perdonar en ese momento presente, lo cual no supondría desde este punto de vista una acción inmoral, si la persona decide no perdonar.

¹⁸⁸ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 255.

Por tanto, las *diferencias específicas* del perdón se sintetizan en los 5 puntos siguientes: 1) el perdón es una virtud moral que se dirige siempre a otra persona que ha cometido un trato injusto objetivo contra la víctima. Esto no necesariamente ocurre en las virtudes de la amabilidad y la generosidad, en que no tiene por qué acontecer en relaciones que impliquen tratos injustos; 2) el perdón no requiere que el ofensor reconozca el daño, se arrepienta y exprese sus disculpas; 3) el proceso de perdón para que acontezca de manera completa supone la reducción del resentimiento y respuestas relacionadas y la aparición de respuestas positivas que incluyen aprecio, amabilidad, generosidad y benevolencia; 4) el perdón lleva consigo un cambio en el corazón de la persona herida; 5) no responder con perdón ante un acto injusto no supone actuar inmoralmente porque se constituye como una virtud supererogatoria.

Los *accidentes* del concepto de perdón como virtud moral se encuentran en algunas de las siguientes características. En primer lugar, en la intensidad con la que se da la respuesta de perdón, manifestada en el grado en el que se expresan la amabilidad, generosidad, benevolencia, compasión, amor, etc. En segundo lugar, la persona a la cual se dirige el perdón (persona conocida de la familia, del entorno social de la víctima o una persona desconocida, ausente o fallecida). En tercer lugar, la ofensa que se perdona no tiene siempre la misma gravedad, siendo, en algunos casos, ofensas muy graves u ofensas más sencillas de perdonar. Independientemente del grado en el que se den las respuestas positivas, de la ofensa que se perdone y de la persona a la que se dirija el perdón, este no cambia los aspectos esenciales que incluye: reducción de respuestas negativas y manifestación de benevolencia y otras respuestas positivas hacia el ofensor.

Dentro de las *propiedades* se describen elementos que forman parte del concepto del perdón, pero que no son elementos centrales del mismo, como podría ser la expresión del perdón hacia el ofensor o la inclusión de la reconciliación.

Tal y como se acaba de analizar, el concepto de perdón de Enright hunde sus raíces en el concepto de virtud moral de Aristóteles. A continuación, se ofrecen varias definiciones que el autor y su grupo de investigación han descrito en sus obras principales, que, por sus rasgos, se conciben como más operativas.

Una de las primeras definiciones de perdón establecidas por Enright *et al.*, se conceptualiza como el: «deseo de abandonar el derecho al resentimiento, al juicio negativo y la conducta indiferente hacia la persona que le ha herido injustamente, a la vez que se fomentan las cualidades inmerecidas de la compasión, la generosidad e incluso el amor hacia la persona»¹⁸⁹. Dicha definición se nutre de la conceptualización del perdón establecida por North¹⁹⁰ en 1987. En esta línea, Enright y Fitzgibbons unos años más tarde establecen que:

«Las personas, al determinar racionalmente que han sido tratadas injustamente, perdonan cuando deliberadamente abandonan el resentimiento y las respuestas relacionadas (a las que tienen derecho), y se esfuerzan por responder al ofensor con base en el principio moral de la beneficencia que puede incluir, compasión, amor incondicional y generosidad (a las que el ofensor no tiene derecho)»¹⁹¹.

Es fundamental llevar a cabo una aclaración de cada uno de los conceptos englobados en esta definición: 1) la *determinación racional* supone que la decisión de perdonar no es resultado de una decisión rápida y que la víctima reconoce que la ofensa ha sido injusta; 2) el *abandono deliberado* significa que el perdón es un proceso activo de la persona; 3) con *respuestas relacionadas* se hace referencia a que el perdón implica al sistema afectivo, cognitivo y comportamental (se describirá a continuación); 4) la *compasión* incluye sentir simpatía hacia el ofensor como un ser humano vulnerable; 5) la *generosidad* se muestra en dar al ofensor por encima de lo que merece; 5) existe un *valor incondicional* en el ofensor¹⁹².

En este punto se debe tener en cuenta que el perdón implica un proceso (se definirá en el siguiente apartado), con lo cual no se espera que estas respuestas positivas de generosidad, compasión y amor se den en los momentos iniciales del proceso de perdón,

¹⁸⁹ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 126.

¹⁹⁰ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 507.

¹⁹¹ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 29.

¹⁹² *Ibid.*, 29-31.

más bien suelen aparecer después de un esfuerzo realizado a lo largo del tiempo cuando la persona ha trabajado en este proceso.

Para Enright existen dos paradojas incluidas en esta definición¹⁹³: 1) hace referencia a la renuncia del resentimiento y las otras respuestas a las que la víctima tiene derecho; y 2) la víctima le ofrece al ofensor algo que no merece. En este sentido, North reconoce que la víctima lleva a cabo un esfuerzo por mostrar estas respuestas positivas al ofensor, a las cuales no tiene derecho por el daño cometido¹⁹⁴.

Se señala que, al contrario que otras definiciones del perdón, la definición de perdón de Enright se basa en la integración de los tres niveles comportamentales: afectivo, cognitivo y conductual. La respuesta de perdón incluye, por tanto, múltiples dimensiones:

«Cuando uno perdona, ciertos elementos se añaden a cada una de las dimensiones: en el sistema afectivo, las emociones negativas son sustituidas por emociones neutras en un primer momento y más adelante, por emociones positivas, que, en un último momento, se traducen en la voluntad de ayudar al otro a través del amor y la compasión. En el sistema cognitivo, el ofensor se da cuenta de que tiene el derecho a las emociones negativas, pero está dispuesto a renunciar a ellas, emergiendo pensamientos positivos hacia el ofensor como desearle bien y verle como una persona igualitaria merecedora de respeto. En la dimensión conductual, existe una voluntad de unirse en una comunidad amorosa, lo cual implica propuestas en esa dirección»¹⁹⁵.

En este punto, se debe considerar que la visión del perdón que Enright plantea es la perfección en la respuesta del perdón, es decir, la respuesta máxima de perdón que un ser humano puede otorgar. Se sabe que el ser humano es limitado y vulnerable y que es posible que no llegue a alcanzar la respuesta del perdón en plenitud. Esto tiene dos implicaciones. Por un lado, no quiere decir que si no llega al más alto grado de virtud no esté aconteciendo en la persona la respuesta del perdón. Por otro lado, como es un proceso

¹⁹³ *Ibid.*, 32.

¹⁹⁴ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 502.

¹⁹⁵ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 127.

difícil, no quiere decir que se tenga que rebajar la definición del perdón hacia lo fácilmente alcanzable por el ser humano.

La consideración del perdón como una virtud condiciona que, inicialmente, una persona que ha sufrido una ofensa y que no esté entrenada en este proceso no pueda perdonar ofensas muy graves. Según el autor, la persona debe entrenarse en un primer momento en el perdón de ofensas sencillas del día a día e ir adquiriendo el hábito para ser capaces de perdonar ofensas más graves. Es por ello por lo que, en los últimos años de su investigación, Enright ha centrado sus esfuerzos en promover el estudio del perdón desde los primeros años de vida de las personas, para que desde la primera infancia los niños aprendan a cultivar esta virtud y se inicien en este proceso que les llevará toda una vida¹⁹⁶. Aristóteles, en el referenciado libro *Ética a Nicómaco* ya reconocía la importancia de entrenar las virtudes desde los primeros años de la vida de una persona¹⁹⁷.

5. VARIABLES QUE INFLUYEN EN EL PROCESO DE PERDÓN

Las ofensas acontecen en un contexto que las configura y que influye en la facilidad o dificultad de la persona para perdonar. En el presente apartado se resumirán los factores más importantes que influyen en la respuesta del perdón.

Worthington, en su libro *Handbook of Forgiveness* resume la variedad de factores que influyen en la decisión de perdonar¹⁹⁸: 1) aspectos que tienen que ver con el contexto de la ofensa o de la situación injusta (si fue o no intencional, si la ofensa ha acontecido de manera continuada, la existencia de disculpas o de tratos compensatorios por parte del ofensor), 2) factores relacionados con la relación que mantenían la víctima y el ofensor: si formaba parte de la misma familia, perteneciendo a un ambiente conocido de la víctima o si el ofensor es un desconocido, es anónimo o está muerto, 3) variables de la personalidad de la víctima.

Tal y como este autor plantea, son numerosas las variables que influyen en la predisposición de una persona a ofrecer la respuesta del perdón. Para facilitar la

¹⁹⁶ H. RAPP - J. WANG XU - R. D. ENRIGHT, «A meta-analysis of forgiveness education interventions' effects on forgiveness and anger in children and adolescents», *Child Development* 93/5 (2022), 1249-1269.

¹⁹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CIE Inversiones Editoriales Dossat, Madrid 2001, 54.

¹⁹⁸ E. WORTHINGTON, *Handbook of forgiveness*, 159.

descripción de estas variables se ha decidido describir estas variables en función de si son variables de la víctima, del ofensor, del contexto en el que tiene lugar la ofensa o si son variables sociodemográficas generales como el sexo o el nivel de religiosidad.

En cuanto a las variables relacionadas con la *víctima*, una de las variables más importantes que se encuentra integrada dentro de todos los modelos de terapia que fomentan el perdón es la empatía: ser capaz de comprender la historia del ofensor y de ponerse en su lugar y comprender su visión de la realidad facilita la predisposición a perdonar¹⁹⁹. Asimismo, se conoce que el estilo de apego seguro produce mayor predisposición a perdonar. Por otro lado, existen características de personalidad, como son el neuroticismo y el narcisismo, que dificultan la respuesta de perdón²⁰⁰.

El comportamiento del ofensor tras la ofensa influye enormemente en la facilidad o dificultad de la víctima para ofrecer la respuesta del perdón. En relación con las características del *ofensor*, cuatro son las características más importantes que influyen positivamente en la predisposición a perdonar: el reconocimiento del daño, el arrepentimiento y la expresión de disculpas y actos compensatorios.

Las variables relacionadas con el *contexto* son quizás las variables que más influencia tienen en la facilidad o dificultad para perdonar. Entre estas variables, las más importantes son la gravedad de la ofensa, la intencionalidad y el tiempo transcurrido desde la misma, entendiéndose que existirán mayores reticencias a perdonar ofensas graves, intencionales y recientes en el tiempo. Otras variables relacionadas con estas serían quién es el ofensor y la calidad de la relación previa que se tiene con él si la hubiera, derivando que la predisposición a perdonar es mayor si existía una relación positiva previa con el ofensor y si era una persona cercana²⁰¹.

Existen algunas variables sociodemográficas que influyen en la predisposición a perdonar, como las variables *sexo, edad y nivel de religiosidad*.

Parece que existe una clara evidencia de que las mujeres tienen mayor facilidad para perdonar que los hombres, presentando estos menores niveles de venganza y

¹⁹⁹ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 57.

²⁰⁰ M. GUZMÁN, «El Perdón en relaciones cercanas: Conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica», *Psyche* 19/1 (2010), 19-30.

²⁰¹ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 47-48.

mayores niveles de empatía (Prieto²⁰², Miller²⁰³). Con respecto a la edad, parece que existe una relación positiva con la predisposición a perdonar.

Dado el papel fundamental que las grandes religiones han aportado al perdón, no es extraño pensar que las personas religiosas presenten mayores facilidades para perdonar. Son varios los artículos de investigación que prueban la existencia de una clara relación entre la religiosidad y la tendencia general a perdonar. Berry *et al.*²⁰⁴ en un estudio complejo en el que medían la influencia de distintas variables de personalidad en la predisposición a perdonar, encontraron que las personas que reportaban afiliación religiosa presentaban mayores niveles de perdón que aquellos que no la tenían. Asimismo, Toussaint y Williams²⁰⁵ realizaron una encuesta cuyos resultados mostraron que personas creyentes (católicos y protestantes) poseían mayores niveles de perdón que aquellas personas no creyentes.

Sin embargo, esta relación no se halla cuando se valora la influencia de la religiosidad en la propensión a perdonar una ofensa específica, no encontrándose diferencia en los niveles de perdón específico entre personas creyentes y no creyentes. Cuestionados por esta escasa relación entre el perdón específico y la religiosidad, McCullough y Worthington²⁰⁶ establecieron que quizás la relación sí existía, pero los instrumentos de medida que utilizaron para valorar cada una de las variables (instrumentos basados principalmente en medidas de autoinforme en el que la víctima recordaba la ofensa) quizás no tenían la susceptibilidad suficiente para apresar la posible relación. Otra posible explicación ante la débil relación existente entre estas dos variables es la cierta distancia entre lo que la religión propone y la conducta real de las personas en su vida cotidiana²⁰⁷.

²⁰² *Ibid.*, 55.

²⁰³ A. J. MILLER - E. L. WORTHINGTON - M. A. MCDANIEL, «Gender and forgiveness: A meta-analytic review and research agenda», *Journal of Social and Clinical Psychology* 27/8 (2008), 843-876.

²⁰⁴ J. W. BERRY ET AL., «Dispositional forgivingness: Development and construct validity of the Transgression Narrative Test of Forgiveness (TNTF)», *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/10 (2001), 1277-1290.

²⁰⁵ L. L. TOUSSAINT - D. R. WILLIAMS, «National Survey Results for Protestant , Catholic , and Nonreligious Experiences of Seeking Forgiveness and of Forgiveness of Self , of Others , and by God», *Psychological Studies* 27/2 (2008), 120-130.

²⁰⁶ M. E. MCCULLOUGH - E. L. WORTHINGTON, «Religion and the Forgiving Personality».

²⁰⁷ J. A. TSANG - M. E. MCCULLOUGH - W. T. HOYT, «Psychometric and rationalization accounts of the religion-forgiveness discrepancy», *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 785-805, 786.

Existen implicaciones terapéuticas derivadas de la relación existente entre perdón y religiosidad. En primer lugar, se quiere señalar que, en ocasiones, cuando se propone el perdón a una persona que es cristiana, surja en ella la responsabilidad moral de «debo perdonar por el hecho de ser cristiano», aun cuando es posible que no se encuentre del todo preparada. Al describir el perdón como una virtud moral, se hizo especial énfasis en que la virtud del perdón es una virtud supererogatoria, lo cual supone que, si la víctima no responde con perdón al ofensor (porque no quiere, porque no se encuentra preparada), no está actuando inmoralmente. Sin embargo, para un cristiano sí estaría actuando de manera inmoral, viéndose en la obligación moral de perdonar por el mismo hecho de ser cristiano. En segundo lugar, es posible que las personas cristianas se apresuren en el proceso de perdonar por esta obligación moral de la religión y no se den cuenta de que no están completando las fases del proceso, siendo posible, por ejemplo, que no hayan experimentado en profundidad el dolor emocional en todos sus niveles producidos por la ofensa.

6. POSICIONES CRÍTICAS DEL PERDÓN

Son numerosos los autores que han considerado un fenómeno denominado el *lado oscuro del perdón*, defendiendo que el perdón presenta efectos perjudiciales en la víctima que elige perdonar²⁰⁸.

Enright *et al.*²⁰⁹ sintetizaron 11 críticas filosóficas sólidas al proceso de perdón. A continuación, se hará un recorrido por cada una de las críticas que Enright expone en el artículo *The moral development of forgiveness*²¹⁰, así como en el libro *Helping clients forgive*, haciendo referencia en algunos casos a autores en los que se ha basado para el desarrollo de cada objeción. De cara a la exposición de cada una de ellas, se ha decidido unir aquellas objeciones que mantienen unidad en el contenido. Enright distingue dos

²⁰⁸ J. K. MCNULTY, «The dark side of forgiveness: The tendency to forgive predicts continued psychological and physical aggression in marriage», *Personality and Social Psychology Bulletin* 37/6 (2011), 770-783.

²⁰⁹ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 131-134; R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 267-277.

²¹⁰ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 131-134.

grandes bloques en las posiciones críticas al perdón: por un lado, el perdón como *debilidad* y, por otro lado, el perdón como una *forma de injusticia*.

El perdón como una opción de debilidad.

El primer grupo de críticas que recibe el concepto de perdón es la consideración del perdón como una opción de debilidad²¹¹. Las críticas en este sentido contemplan que es posible que la opción del perdón haga débil a la víctima y al ofensor con el perdón. Estas críticas van en el sentido de debilidad descrito por Nietzsche en el siglo XIX, el cual considera el perdón como una opción de los frágiles: «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada para lo cual no somos bastante fuertes»²¹². Sin embargo, nada más lejos de la realidad, la persona que lleva a cabo un proceso de perdón requiere fortaleza y valentía. En este sentido North²¹³ establece que el perdón, en general, no se da de manera sencilla e instantánea, sino que es un proceso que es el resultado de una batalla difícil. De la misma manera, Fitzgibbons considera que el perdón implica un *esfuerzo intelectual* que lleva a cabo la persona, «que normalmente es precedido por una cantidad significativa de energía perdida en el perdón intelectual»²¹⁴.

Por otro lado, se considera que la víctima puede situarse en una posición superior al ofensor al ofrecer la respuesta de perdón. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el perdón es una respuesta interna que no siempre es comunicada, lo cual no afectaría y en el caso de que la otra persona fuera consciente de este perdón por parte de la víctima es un bien que no tendría que suponer superioridad. Otros autores establecen que esta posible superioridad de la víctima sobre el ofensor puede dar lugar a una entrada en un *juego de poder*²¹⁵. En este caso, la víctima se posicionaría delante del ofensor recordándole que se encuentra en deuda con él por haberle perdonado. A pesar de ello, el auténtico perdón no entra en este juego de poder, sino que el objetivo es tratar al otro como un igual y no como alguien que se encuentra en deuda con la víctima por haberle ofrecido el perdón.

²¹¹ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 268.

²¹² F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1972, 60.

²¹³ J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 499.

²¹⁴ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», 629-630.

²¹⁵ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 131.

Murphy²¹⁶ establece que la liberación de los sentimientos negativos y las ideas de venganza que implica el proceso de perdón pueden constituirse como una falta de respeto a uno mismo. Sin embargo, Enright considera que esto podría suceder si una persona no respeta las fases de la propuesta de perdón, intentando perdonar de manera rápida, lo cual no constituye un auténtico proceso de perdón. Para evitar esto, Enright resalta la importancia de la primera fase del proceso de perdón que consiste en experimentar el daño producido, entre los cuales se incluye la experimentación del odio y del resentimiento.

Para terminar las críticas del perdón como debilidad, se expone el argumento de que el perdón puede producir hipersensibilidad a otras ofensas menos graves. Downie²¹⁷ también manifiesta sus críticas al proceso del perdón al considerar que cuando la víctima se centra en el daño psicológico producido por la herida, se focaliza en esta experiencia, volviéndose más sensible a ella. Sin embargo, Enright *et al.*²¹⁸ establecen que un proceso de perdón correctamente realizado reconoce el daño y lo analiza, pero no lo amplifica, sino más bien todo lo contrario: un auténtico proceso de perdón reduciría la sensibilidad al daño.

Enright también tiene en cuenta otras críticas al proceso de perdón que refieren a la alienación de la persona, en tanto que deja de lado la agresividad y la posibilidad de la venganza. Sin embargo, el autor maneja muy bien los estudios psicológicos que constatan que el odio, la venganza y la agresividad prolongados en el tiempo tienen efectos negativos en la salud de la persona²¹⁹, y además tiene «el poder de restaurar las relaciones, las cuales son la antítesis de la alienación»²²⁰. Se resalta que la terapia del perdón, más que indicar sumisión o debilidad, es un proceso con unas fases delimitadas, que incluye siempre el papel activo de la persona que ha sido herida²²¹.

²¹⁶ J. G. MURPHY, «Forgiveness and Resentment», 505.

²¹⁷ R. S. DOWNIE, «Forgiveness», *Philosophical Quarterly* 15 (1965), 128-134; Citado en R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 134.

²¹⁸ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 132.

²¹⁹ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger».

²²⁰ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 133.

²²¹ S. FREEDMAN – T. ZARIFKAR, «The psychology of interpersonal forgiveness and guidelines for forgiveness therapy: What therapists need to know to help their clientes forgive», 47.

El perdón como una forma de perpetuar la injusticia.

El segundo grupo de críticas considera que la opción del perdón supone una forma de injusticia²²² (aquí se incluyen las objeciones del perdón como bloqueador de la justicia personal, como forma de perpetuar la injusticia y la inversión de la justicia social). Estas críticas se agrupan en varios argumentos que se describen a continuación.

En primer lugar, algunos entienden el perdón como una forma de perpetuar la injusticia²²³. Esta objeción considera que si la víctima que continúa siendo maltratada en la actualidad otorga el perdón a su agresor, está actuando inmoralmente y, al mismo tiempo, está permitiendo que esa situación injusta continúe. Esta objeción parte de la base de que el perdón supone necesariamente retomar la relación con la otra persona. Son muchos los autores que defienden que el proceso de perdón no implica de manera imprescindible la reconciliación. Ejemplos evidentes de este hecho son las situaciones en las cuales la ofensa se sigue produciendo. En este caso, estaría recomendado el perdón, pues ayuda a la víctima a liberarse de los efectos perjudiciales del odio, pero no la reconciliación.

En segundo lugar, algunos autores²²⁴ consideran que el perdón supone una inversión de la justicia social, permitiendo que los ofensores sigan cometiendo crímenes. Enright afirma que estos autores confunden perdón con indulto, o eximir de responsabilidades legales. Según su visión, podría acontecer al mismo tiempo que una persona perdona a su ofensor y que este sea castigado a nivel social por el crimen cometido. Para Enright, si la víctima decide renunciar al derecho de la justicia no está actuando de manera «inmoral, sino de manera misericordiosa»²²⁵. Este autor establece excepciones a la renuncia del derecho a la justicia, como en el caso de la renuncia a una compensación económica cuando la víctima ha sufrido secuelas físicas de la ofensa. En estos casos, el perdón no implica dejar de luchar por la justicia, puesto que, si la persona

²²² R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 271.

²²³ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 132.

²²⁴ H. R. ROBERTS, «Mercy», *Philosophy* 36 (1971), 352-353; M. LEWIS, «On forgiveness», *Philosophical Quarterly* 30 (1980), 236-245.

²²⁵ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness».

decide perdonar, siempre lo hará con un previo reconocimiento de las consecuencias que la ofensa ha tenido en ella.

En último lugar, otros argumentan que el perdón hace que la persona confunda lo que es justo e injusto²²⁶. Sin embargo, más bien ocurre todo lo contrario. Enright relata desde sus numerosos años de experiencia clínica con sus pacientes que el proceso del perdón bien realizado incluye en un primer momento el reconocimiento del trato injusto que la persona ha recibido. Por tanto, ayuda a ver la injusticia y no la camufla, como estas críticas sugieren.

Es importante señalar que, si estas críticas al concepto de perdón fueran ciertas, sería imposible que el perdón fuera compatible con la opción de la justicia. Sin embargo, desde la visión de Enright, el perdón es totalmente compatible con la justicia: una persona puede perdonar y, al mismo tiempo, buscar la justicia.

Llegados al final de este apartado sobre visiones escépticas con respecto al perdón, Enright concibe que algunas de las críticas al perdón ayudan en la construcción del concepto y definición de perdón. Sin embargo, expresa que la mayor parte de ellas se producen por malentendidos con respecto a lo que es y lo que no es el perdón. En la misma línea que Enright, desde la visión de esta tesis, se cree fundamental clarificar el concepto de perdón para reducir la inmensidad de críticas que el mismo concepto conlleva cuando es malentendido, y reducir estas críticas a aportaciones que puedan ayudar a la comprensión del fenómeno. Por tanto, el perdón se concibe como una opción, entre muchas, que la víctima decide llevar a cabo. Es un proceso que no es inmediato, que lleva su tiempo y que siempre parte del reconocimiento del daño que el ofensor le ha producido. Teniendo derecho a mostrar ira, resentimiento, odio, la persona toma la decisión libre de abandonarlos. A lo largo del proceso, se produce un proceso de auto transformación que le permite mostrar algún tipo de respuesta positiva inmerecida hacia el ofensor.

²²⁶ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 272-273.

7. MODELOS DE PERDÓN EN EL CAMPO DE LA INTERVENCIÓN TERAPÉUTICA

A continuación, se definirán los modelos de intervención en perdón que presentan mayor eficacia terapéutica: el modelo de proceso de Enright y el modelo REACH de Worthington.

7.1. El modelo de proceso de Enright

Enright y Fitzgibbons proponen un modelo de perdón interpersonal general aplicable a diferentes tipos de ofensas. Al contrario que el modelo de Worthington, que es una intervención educativa, este modelo está diseñado para aplicarlo en población clínica. Diferentes estudios han comprobado que el modelo de proceso de la terapia del perdón de Enright tiene beneficios en una gran variedad de ofensas y que el impacto de la intervención es superior a otras intervenciones de perdón²²⁷.

Al contrario que los modelos de decisión, el modelo de proceso tiene en cuenta, no solamente el perdón como una decisión cognitiva, sino que también incluye respuestas afectivas y conductuales. Este modelo se puede considerar más completo, puesto que incorpora dentro de las primeras fases del proceso el tomar la decisión de perdonar, incorporando la decisión como una fase más dentro del proceso global.

Este modelo de perdón interpersonal de Enright está integrado por 4 fases, constituidas por diferentes pasos: Fases de *destape*, fase de *decisión*, fase de *trabajo* y fase de *profundización*. A continuación, en la Tabla 2. se define el propósito de cada una de ellas, así como sus pasos atendiendo a la descripción del modelo de su libro *Helping clients forgive*²²⁸. Es digno de mención la consideración de que estas etapas no son rígidas, ni deben darse todas, ni siempre en el mismo orden, sino que es un proceso flexible que en cada persona ocurre de manera distinta.

²²⁷ B. W. LUNDAHL ET AL., «Process-based forgiveness interventions: A meta-analytic review», *Research on Social Work Practice* 18/5 (2008), 465-478.

²²⁸ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 66-88.

Tabla 2. *Fases y pasos de la terapia de perdón de Enright*

<p>DESTAPE</p> <p>Tiene el objetivo de que la víctima reconozca la ofensa y explore las consecuencias psicológicas que el daño ha tenido en ella</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Determinar los mecanismos de defensa que ha generado con el objetivo de autoprotegerse 2) y 3) Reconocer y expresar de una manera adecuada del odio y de la vergüenza (importante que el terapeuta valide estos sentimientos en los momentos iniciales) 4) y 5) Reflexionar con el paciente sobre el desgaste emocional que le supone el resentimiento y los pensamientos obsesivos 6) Darse cuenta de los pensamientos de comparación con el ofensor, en el que este siempre se encuentra en una mejor situación 7) y 8) Reconocer las consecuencias psicológicas que la ofensa produce, que, en ocasiones, son efectos irreversibles que cambian la visión de la persona sobre la vivencia en un mundo justo
<p>DECISIÓN</p> <p>Valorar la posibilidad de tomar la decisión de perdonar como una respuesta al estado psicológico en el que se encuentra</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Clarificar la respuesta del perdón desde la perspectiva psicológica 2) Valorar la posibilidad de iniciarse en este proceso y comprometerse con ello
<p>TRABAJO</p> <p>Tiene el propósito de ayudar a la víctima a centrarse en el ofensor y desarrollar una idea de este basado en el valor de la persona que le ha dañado como ser humano, a pesar de la ofensa cometida</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Reflexionar sobre el contexto del agresor y sobre su valía como ser humano, independientemente de sus actos 2) Mostrar empatía y compasión hacia el ofensor 3) Asumir el dolor en vez de transmitir ese sufrimiento a otras personas (en ocasiones, el odio contenido si no se libera puede ser descargado en terceras personas) 4) Ofrecer un regalo moral al ofensor
<p>PROFUNDIZACIÓN</p> <p>Construir un nuevo significado al trato injusto sufrido que produce nuevos objetivos en la vida y un incremento de las respuestas positivas</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1) Otorgar un sentido a las experiencias (positivas y negativas experimentadas) 2) Reconocer la necesidad que tenemos del perdón de otros 3) Saber que no estamos solos 4) Establecer un nuevo propósito

	5) Como resultado de todo el proceso, el paciente experimenta beneficios psicológicos derivados del proceso de perdón como mejora del bienestar emocional y físico y toma de conciencia de ello
--	---

Esta terapia está indicada cuando los niveles de odio afectan significativamente a una persona que ha sido tratada injustamente, presentando tres objetivos principales. En primer lugar, permite que se reduzcan los niveles de odio; en segundo lugar, logra que la víctima otorgue un nuevo significado al trato injusto y comprenda a su ofensor y su circunstancia y, en tercer lugar, posibilita que la víctima responda con bondad hacia el ofensor²²⁹.

7.2. El modelo de terapia REACH de Worthington

Este modelo piramidal de perdón ha sido desarrollado por Worthington²³⁰, a partir de la orientación teórica mantenida por McCullough *et al.*²³¹ en estudios de la década de los 90. Es digno de mención que este modelo piramidal para alcanzar el perdón está dirigido a enseñar a las personas a perdonar desde un punto de vista educativo, y no desde un abordaje clínico. El nombre que lleva el modelo (REACH) hace referencia a las iniciales (en inglés) de cada una de las cinco fases de las que se compone, tal y como describen Wade, Worthington y Meyer²³²:

Tabla 3. *Modelo de terapia REACH de Worthington*

Recordar la herida <i>(Recall of the heart)</i>	La víctima debe ser consciente del daño y debe ser capaz de recordar las consecuencias que la ofensa ha tenido en su vida. Esta fase tiene un propósito similar a la fase de destape del modelo de Enright, en la que este autor analiza la herida de la víctima desde los siete niveles de dolor.
Empatizar con el ofensor <i>(Empathy)</i>	Se intenta ofrecer empatía al ofensor con el objetivo de valorar los factores del contexto del ofensor que pudieron influir en el daño.

²²⁹ *Ibid.*, 4.

²³⁰ E. L. WORTHINGTON, *Five Steps to Forgiveness: The Art and Science of Forgiving*.

²³¹ M. E. MCCULLOUGH - K. C. RACHAL - E. L. WORTHINGTON, «Interpersonal Forgiving in Close Relationships».

²³² N. G. WADE - E. L. WORTHINGTON - J. MEYER, «But do they really work? Meta analysis of group intervention to promote forgiveness», 162-164.

<p>Regalo altruista (<i>Altruistic gift</i>)</p>	<p>En esta fase se le recuerda a la víctima que el perdón no solo es bueno por los efectos liberadores que tiene en su salud, sino porque toma la decisión de regalar desinteresadamente un bien a alguien que le ha hecho un mal. Para ayudar en la consecución de esta fase, se le pide a la víctima que recuerde experiencias pasadas en las que han recibido el perdón de personas a las que habían ofendido, ante el cual se sienten agradecidos</p>
<p>Compromiso (<i>Commitment</i>):</p>	<p>En esta fase, motivados por discusiones previas, el ofendido expresa por escrito o verbalmente (a sí mismo o a una persona cercana) su compromiso de llevar a cabo el perdón que ellos han recibido de otras personas en otros momentos.</p>
<p>Mantenimiento en la opción de perdonar (<i>Hold on</i>)</p>	<p>Para ser capaz de seguir en el camino del perdón, el ofendido debe ser consciente de las posibles dudas sobre el perdón que podrán surgir en el futuro, para estar preparado para afrontarlas y seguir decidido con el perdón.</p>

7.3. Elementos centrales en los modelos terapéuticos

Las investigaciones de los autores sobre la eficacia de las intervenciones en perdón han posibilitado la detección de: 1) elementos centrales en la terapia del perdón que son comunes a los distintos modelos terapéuticos, 2) aspectos importantes a tener en cuenta en el desarrollo de la terapia como el valor del resentimiento y las ideas preconcebidas sobre el perdón, que mantienen tanto los terapeutas como los pacientes. En las siguientes líneas, se describen cada uno de estos elementos.

Wade y Worthington²³³ llevaron a cabo una revisión exhaustiva de diferentes intervenciones en perdón, en los que se implementaban uno de los modelos que se acaban de presentar o una combinación de ellos de la cual se derivan los elementos centrales que toda intervención incluye: 1) incorporan una definición del perdón al inicio de la terapia; 2) implican el recuerdo de la herida; 3) incluyen el desarrollo de la empatía; 4) suponen el reconocimiento de las propias ofensas; 5) se comprometen con el perdón; 6) superan el malestar post-ofensa y la situación de no perdón.

En ocasiones, en el transcurso de los distintos pasos que conlleva la terapia del perdón, es común que la persona no sienta liberación de los sentimientos de odio. Dentro

²³³ N. G. WADE - E. L. WORTHINGTON, «In search of a common core: A content analysis of interventions to promote forgiveness», *Psychotherapy* 42/2 (2005), 160-177, 165-171.

del daño psicológico que supone el trato injusto, la respuesta emocional del odio y del resentimiento presenta una función adaptativa en los primeros momentos. Es por ello, que el modelo de proceso de terapia del perdón incorpora, al inicio, la validación de los sentimientos de odio y resentimiento, que la víctima experimenta hacia su ofensor. De esta manera, Murphy²³⁴ reconoce que estos sentimientos sirven para mostrar el respeto que la víctima siente por sí misma y el reconocimiento de que se ha dañado el orden moral, reconociendo la víctima que el trato que ha recibido no es justo. Se señala, que esta función adaptativa del resentimiento es útil en los primeros momentos tras la ofensa. Sin embargo, se sabe que mantenerse en el resentimiento por un período largo de tiempo, se vuelve contraproducente para la víctima, al producirse consecuencias perjudiciales tanto para su salud física como emocional²³⁵. Además de este valor adaptativo que tiene el resentimiento para la víctima, se sabe que la expresión de este sentimiento puede ayudar que el ofensor reconozca que la ofensa ha sido un trato injusto y facilite que este se disculpe²³⁶.

Por otro lado, Murphy²³⁷, sin constituirse un detractor de la consideración de la opción de perdón, cree conveniente señalar los peligros de realizar un proceso de perdón de manera apresurada. En primer lugar, señala el valor del resentimiento, que, si no se experimenta en los momentos iniciales, podría dar lugar a consecuencias perjudiciales en el futuro. Es por ello, que Enright y muchos otros autores que estudian el perdón, hacen hincapié en que para que el proceso de perdón sea auténtico y dé lugar a los beneficios que conlleva, es fundamental que la víctima reconozca el daño y experimente todas las respuestas emocionales de dolor que la ofensa le ha producido.

Tal y como Fitzgibbons²³⁸ revela, en ocasiones, el perdón se inicia primero como una decisión, una respuesta cognitiva que implica distintos ejercicios sobre la conciencia de la liberación del odio en ofensas sencillas del día a día que producen los seres queridos tanto en el momento presente como en el pasado. Es posible que en esta etapa la víctima

²³⁴ J. MURPHY, «Forgiveness, self-respect, and the value of resentment», 33.

²³⁵ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 4.

²³⁶ S. FREEDMAN - T. ZARIFKAR, «The psychology of interpersonal forgiveness and guidelines for forgiveness therapy: What therapists need to know to help their clients forgive», 52.

²³⁷ J. MURPHY, «Forgiveness, self-respect, and the value of resentment», 33.

²³⁸ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», 630.

sienta que está fracasando en el proceso de perdón. La persona solo es consciente de que ha tomado la decisión de perdonar y que está realizando un esfuerzo a nivel mental que puede tardar meses o incluso años en derivarse en la disminución de las emociones de odio y del sentimiento de venganza.

Una vez que se ha trabajado la liberación del odio desde un punto de vista cognitivo, Fitzgibbons²³⁹ propone la recreación de la situación injusta, por medio de técnicas procedentes del psicodrama, para que la persona manifieste el odio experimentado. En ocasiones, si la víctima tiene muchas dificultades para la expresión, el terapeuta puede ponerse en su lugar y modelar la expresión del odio.

En general, se observa que entre los terapeutas existe una reticencia a proponer a sus pacientes la terapia del perdón. Esto se debe a malentendidos sobre lo que supone el concepto de perdón o a desconocimiento sobre su existencia y efectividad. En cualquier caso, es imprescindible divulgar entre los profesionales de la salud los beneficios que presenta esta terapia, para que sea propuesta a los pacientes en los casos que lo requieran²⁴⁰. Asimismo, es importante destacar que la terapia del perdón puede ser utilizada como complemento a otras técnicas psicológicas, o puede ser empleada exclusivamente en función de la sintomatología que el paciente presenta.

De la misma manera, en ocasiones son los pacientes los que mantienen ideas equivocadas sobre lo que supone el proceso de perdón. En los primeros momentos de la terapia se vuelve crucial el manejo de las ideas preconcebidas sobre el perdón. Se sabe que muchas de las ideas existentes sobre el perdón proceden del mundo cultural y, concretamente, de las creencias religiosas de cada cual. En el proceso de terapia es fundamental manejar estas ideas previas, puesto que podrían condicionar la marcha de todo el proceso, llevándolos a un proceso de perdón genuino o a acabar en un proceso de pseudoperdón que podría producir efectos contraindicados.

En ocasiones, los pacientes mantienen ideas negativas sobre el proceso de perdón porque entienden, de manera errónea, que el perdón supone excusar el daño, indultar la ofensa cometida, pasar por alto, restar importancia o tener que retomar la relación con el

²³⁹ *Ibid.*, 631.

²⁴⁰ S. FREEDMAN - T. ZARIFKAR, «The psychology of interpersonal forgiveness and guidelines for forgiveness therapy: What therapists need to know to help their clients forgive», 50.

ofensor, cuando realmente el proceso de terapia de perdón siempre comienza con el reconocimiento del daño y no implica necesariamente la reconciliación.

El proceso del perdón puede convertirse en un camino arduo, complejo y, en ocasiones, es difícil ver sus resultados en un corto espacio de tiempo. Se deben conocer algunos indicadores que informan de que se están dando cambios: un descenso en ciertas emociones como el odio, la ansiedad, una mayor aceptación sobre la ofensa y las consecuencias psicológicas derivadas de ella y un aumento en los sentimientos de compasión hacia el ofensor²⁴¹. Por su parte, North²⁴² establece que, en ocasiones, la respuesta del perdón se inicia primero en cambios externos y conforme se va avanzando en el proceso del perdón progresivamente se van dando los cambios en el corazón.

7.4. Efectividad de las intervenciones basadas en perdón.

Existe consenso entre psicólogos, psiquiatras y educadores en que el perdón es un objetivo terapéutico que supone un bien para las personas. En un primer momento, quizás sean más evidentes los beneficios que el perdón conlleva para la persona que perdona. Desde un punto de vista psicológico: la liberación de sentimientos de odio, resentimiento y del deseo de venganza tiene efectos liberadores en las tres dimensiones del comportamiento que acaban mejorando la salud, tanto física como psicológica y, desde un punto de vista filosófico, cuando la persona realiza el bien al que está llamado, perfecciona su modo de ser y le ayuda a alcanzar la plenitud. Sin embargo, se sabe que el perdón es una respuesta que también beneficia al ofensor. En ocasiones, la persona que ha cometido una grave ofensa tiene sentimientos en menoscabo de su dignidad ontológica, lo cual hace que el perdón otorgado por su víctima le ayude a recuperar esa dignidad personal.

Las relaciones de pareja, y las relaciones que se dan entre los miembros de la familia, además de las relaciones sociales y laborales, son contextos en los que el perdón, debido a su naturaleza interpersonal, es fundamental²⁴³. Es relevante mencionar que la terapia del perdón no resuelve por sí sola diferentes problemas psicológicos, sino que, en

²⁴¹ R. P. FITZGIBBONS, «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», 632.

²⁴² J. NORTH, «Wrongdoing and Forgiveness», 504.

²⁴³ T. W. BASKIN - R. D. ENRIGHT, «Intervention Studies on Forgiveness: A Meta-Analysis», *Journal of Counseling and Development* 82/1 (2004), 79-90.

algunos de los casos, forma parte de un tratamiento más general en el cual se incluyen otros procedimientos terapéuticos²⁴⁴.

Son numerosos los estudios de Enright en los que se prueba la eficacia de intervenciones en el ámbito del perdón con distintas poblaciones: adolescentes con un ambiente parental privado de amor²⁴⁵, mujeres víctimas de incesto²⁴⁶, hombres cuyas mujeres han abortado²⁴⁷, víctimas de maltrato²⁴⁸, pacientes con cáncer terminal²⁴⁹, adolescentes en riesgo social²⁵⁰, entre otros.

La valoración de la eficacia de las intervenciones se realiza por medio de una evaluación pre - post de las variables susceptibles de intervención en un grupo experimental (que recibe la terapia del perdón) y un grupo control (que no recibe la terapia del perdón o recibe otro tipo de terapia). Para la constatación de estas diferencias en las variables es imprescindible la utilización de instrumentos de evaluación validados, que permitan medir las variables antes y después de la intervención con el objetivo valorar los cambios experimentados en la disposición a perdonar, entre otras variables relevantes como los niveles de depresión, ansiedad y estrés postraumático.

Esta es la razón que explica que uno de los ámbitos que ha suscitado mayor interés en la obra académica de Enright, sea el desarrollo de instrumentos de medida que permitan valorar estos cambios. Es por ello, que la presente tesis doctoral incluye un estudio de validación de un cuestionario de perdón en el ámbito de los grupos (ver capítulo III), el cual permitirá medir los niveles de *perdón entre grupos* en momentos

²⁴⁴ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 9.

²⁴⁵ R. H. AL-MABUK - R. D. ENRIGHT - P. A. CARDIS, «Forgiveness education with parentally love-deprived late adolescents», *Journal of Moral Education* 24/4 (1995), 427-444.

²⁴⁶ S. R. FREEDMAN - R. D. ENRIGHT, «Forgiveness as an intervention goal with incest survivors.», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64/5 (1996), 983-992.

²⁴⁷ C. T. COYLE - R. D. ENRIGHT, «Forgiveness intervention with postabortion men», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65/6 (1997), 1042-1046.

²⁴⁸ G. L. REED - R. D. ENRIGHT, «The effects of forgiveness therapy on depression, anxiety, and posttraumatic stress for women after spousal emotional abuse», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 74/5 (2006), 920-929.

²⁴⁹ M. J. HANSEN ET AL., «A palliative care intervention in forgiveness therapy for elderly terminally ill cancer patients», *Journal of Palliative Care* 25/1 (2009), 51-60.

²⁵⁰ S. FREEDMAN, «Forgiveness as an educational goal with at-risk adolescents», *Journal of Moral Education* 47/4 (2018), 415-431.

previos y posteriores a una intervención y poder valorar la eficacia de programas de entrenamiento en perdón a nivel comunitario.

Son varios los metaanálisis que se han realizado (Baskin y Enright²⁵¹ en el 2004, Wade, *et al.*,²⁵² en 2005, Lundahl *et. al.*,²⁵³ en el 2008, Wade y Worthington²⁵⁴ en el 2014 y el más reciente de Akhtar y Barlow²⁵⁵ en el 2016) en los que se prueba la eficacia de estas intervenciones.

El primer metaanálisis realizado por Baskin y Enright²⁵⁶ en el año 2004, analizaba los efectos de nueve intervenciones en terapia del perdón, que prueban que existen diferencias significativas en los niveles de perdón y el bienestar emocional entre grupos de personas que han recibido el tratamiento de perdón de aquellas que no lo han recibido, manteniéndose estas diferencias entre los grupos en la evaluación de seguimiento. Estas diferencias se encuentran apoyadas por la evidencia empírica en modelos de proceso de perdón, más que en modelos de decisión. Los resultados de este metaanálisis revelan que las intervenciones que incluían mayor número de sesiones manifestaban tamaños del efecto mayores que aquellas más cortas. Este hallazgo podría explicar la eficacia diferencial encontrada en el tamaño del efecto de intervenciones basadas en el modelo de proceso (de mayor duración), que el modelo terapéutico basado en la decisión, que son más cortas. Asimismo, se observa que las intervenciones de mayor duración producen mayores niveles de esperanza y de bienestar psicológico, reducción de los niveles de autoestima, depresión y ansiedad.

Observando las poblaciones que forman parte de los estudios incluidos en el metaanálisis, se constata que la eficacia del perdón se produce incluso en intervenciones

²⁵¹ T. W. BASKIN - R. D. ENRIGHT, «Intervention Studies on Forgiveness: A Meta-Analysis».

²⁵² N. G. WADE - E. L. WORTHINGTON - J. MEYER, «But do they really work? Meta analysis of group intervention to promote forgiveness».

²⁵³ LUNDAHL, B. W., TAYLOR, M. J., STEVENSON, R., y ROBERTS, K. D., «Process-based forgiveness interventions», A meta-analytic review», *Research on Social Work Practice*, 18(5), (2008), 465-478.

²⁵⁴ N. G. WADE ET AL., «Efficacy of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness: A meta-analysis», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 82/1 (2014), 154-170.

²⁵⁵ AKHTAR, S. - BARLOW, J., «Forgiveness therapy for the promotion of mental well-being: A systematic review and meta-analysis», *Trauma, Violence, & Abuse*, 19, (2018), 107-122.

²⁵⁶ T. W. BASKIN - R. D. ENRIGHT, «Intervention Studies on Forgiveness: A Meta-Analysis».

con personas que han sido víctimas de ofensas graves (incesto²⁵⁷, maltrato²⁵⁸), con lo cual se puede afirmar que el perdón es incluso válido en ofensas que producen daños psicológicos profundos. Este estudio revela que en el 2004 se considera al modelo de terapia de perdón (modalidad individual) al menos como un «tratamiento probablemente eficaz»²⁵⁹, al cumplir el criterio de que dos estudios prueban que la terapia objeto de tratamiento (en este caso el perdón) obtiene índices de eficacia superior que un grupo control en lista de espera.

Una década más tarde Wade y Worthington²⁶⁰, llevaron a cabo otro metaanálisis cuyos hallazgos apoyaban los resultados ya encontrados por Baskin y Enright en 2004, aunque se producen algunas modificaciones que se comentarán a continuación:

- 1) Las personas que participaban en intervenciones de terapia de perdón obtenían menores índices de depresión y ansiedad y mayores niveles de perdón y de esperanza que aquellos participantes que recibían tratamiento alternativo o no recibían tratamiento. Es importante señalar que, el metaanálisis de Baskin y Enright sí obtenían diferencias en los niveles de eficacia en función de si se aplicaba el modelo de proceso del perdón o el modelo basado en la decisión, mientras que este metaanálisis de Wade y Worthington revela que las intervenciones obtienen la eficacia diferencial con respecto a los otros grupos (terapia alternativa o no tratamiento) con independencia del modelo de tratamiento en perdón empleado.
- 2) Tal y como se observa en el metaanálisis de Baskin y Enright, la variable moderadora *duración del tratamiento* es una de las variables que mayor predice la efectividad de la intervención en perdón, en comparación con los grupos que no reciben tratamiento o reciben tratamiento alternativo²⁶¹. Desde el punto de vista de la presente tesis, este resultado responde a la consideración

²⁵⁷ S. FREEDMAN - R. D. ENRIGHT, «The Use of Forgiveness Therapy with Female Survivors of Abuse», *Journal of Womens Health Care* 06/03 (2017); S. R. FREEDMAN - R. D. ENRIGHT, «Forgiveness as an intervention goal with incest survivors.».

²⁵⁸ G. L. REED - R. D. ENRIGHT, «The effects of forgiveness therapy on depression, anxiety, and posttraumatic stress for women after spousal emotional abuse».

²⁵⁹ T. W. BASKIN - R. D. ENRIGHT, «Intervention Studies on Forgiveness: A Meta-Analysis», 88.

²⁶⁰ N. G. WADE ET AL., «Efficacy of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness: A meta-analysis».

²⁶¹ *Ibid.*, 12.

del perdón como un proceso difícil, complejo, que conlleva tiempo y esfuerzo, tal y como lo definen los autores pioneros en su estudio.

- 3) Se encuentran correlaciones positivas y significativas entre la severidad de la ofensa y los niveles de perdón²⁶². Estos resultados contradicen lo encontrado por investigaciones que prueba que la gravedad de la ofensa disminuye los niveles de perdón. Los autores, en un primer momento, hipotetizan que esta relación puede verse mediada por la relación que existe entre la severidad de la ofensa y el tiempo que dura el tratamiento: a mayor gravedad de la ofensa, mayor es el tiempo de tratamiento. Sin embargo, se observa que, aun cuando se excluyen en los análisis los efectos que tiene el tiempo de duración de la terapia en la relación entre severidad de la ofensa y perdón, la correlación positiva se sigue dando. Es por ello, que los autores explicaron que esta correlación positiva entre severidad de la ofensa y niveles de perdón se producía porque aquellos que recibían ofensas más graves estaban más necesitados de la terapia y respondían mejor. Asimismo, observan, que sus niveles de odio más elevados y el cambio experimentado era mucho mayor que en aquellos que habían sufrido ofensas menos graves.
- 4) Los cambios detectados en la evaluación posterior al tratamiento se mantenían también en la evaluación de seguimiento.

En último lugar, se quiere mencionar el metaanálisis de Akhtar y Barlow²⁶³, no solo por ser el más reciente en cuanto a programas de intervención en perdón se refiere, sino porque intenta superar las limitaciones metodológicas que los metaanálisis previos presentaban.

En este metaanálisis se incluyeron 15 estudios que valoraban el impacto de intervenciones de perdón, entendido este como un proceso. De esta forma, se analizaron resultados encontrados en función del modelo de perdón utilizado, la modalidad de la intervención (grupal versus individual) y el número de sesiones, encontrando hallazgos que ya habían sido reportados en metaanálisis anteriores: 1) las intervenciones en perdón

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ AKHTAR, S. - BARLOW, J., «Forgiveness therapy for the promotion of mental well-being: A systematic review and meta-analysis», 107-122.

son eficaces en la disminución del afecto negativo; 2) las intervenciones en perdón permiten mejorar los índices de variables relacionadas con el bienestar emocional (esperanza, satisfacción, empatía). A pesar de que los resultados coinciden con los hallazgos encontrados en metaanálisis anteriores, es importante resaltar que no se encuentran reducciones significativas en la variable ansiedad, lo cual, según los autores podría ser explicado porque el pequeño tamaño de la muestra de dos de los tres estudios que valoraban el impacto del programa de perdón en la variable ansiedad.

Como conclusión, se establece que los modelos de terapia de perdón son efectivos en la intervención de una variedad de ofensas, influyendo más en el impacto del programa, el tiempo de duración del tratamiento que el modelo de perdón utilizado (modelo de proceso de Enright, modelo REACH de Worthington)²⁶⁴.

A pesar de que los resultados de los metaanálisis descritos apuntan a una efectividad de los tratamientos de perdón, tal y como Wade y Worthington expresan, «no son aplicables a todas las personas y a todas las situaciones»²⁶⁵. Por ello, es fundamental conocer en qué punto del proceso se encuentra la persona para saber si está preparada para iniciarse en esta decisión de perdonar o para pasar a la siguiente fase si ya se ha iniciado en el proceso.

No se quiere terminar este apartado sin antes señalar las principales limitaciones de las intervenciones y las posibles líneas de investigación futura.

En primer lugar, se observa, que muchas de las intervenciones prueban casi siempre los modelos de terapia de perdón de Worthington y de Enright, desconociendo si existen otras intervenciones más efectivas que pudieran producir otros efectos. En segundo lugar, a pesar de contar con diseños sólidos y fuertes (pre, post y seguimiento) y de la existencia de grupos control, en muchos de ellos, en general, se observa que las intervenciones cuentan con un grupo por tratamiento y un único terapeuta. Eso no permite valorar si los resultados se producen por la dinámica de funcionamiento del grupo o por la práctica del terapeuta y su visión con respecto al perdón²⁶⁶. En muchos de estos

²⁶⁴ C. MOLINERO ET AL., «Efficacy of forgiveness training program in university context: A systematic review and meta-analysis», *Cogent Education* (2024).

²⁶⁵ N. G. WADE - E. L. WORTHINGTON, «In search of a common core: A content analysis of interventions to promote forgiveness», 173.

²⁶⁶ *Ibid.*, 174.

estudios, tampoco se ha comprobado que los grupos sean homogéneos (en cuanto al tipo de ofensa, características sociodemográficas o variables propias del terapeuta como la pericia o su visión previa sobre el perdón). Asimismo, se observa que, en la gran mayoría de los estudios incluidos en los metaanálisis, el perdón y las distintas variables de salud evaluadas (ansiedad, depresión, esperanza) eran valoradas por medio de medidas de autoinforme²⁶⁷.

Para futuros estudios que prueben la eficacia de intervenciones en perdón: 1) Se deben tener en cuenta las variables dentro de los distintos modelos terapéuticos que posibilitan los cambios observados. 2) Sería importante conocer si existe un modelo de tratamiento más adecuado en función del tipo de ofensa. Por ejemplo, se sabe que el modelo de Enright está orientado a población clínica, mientras que el modelo de Worthington es más un modelo de psicoeducación, por lo que se debe esperar encontrar que cada uno de ellos sea más adecuado para cierto tipo de ofensas. 3) Es relevante conocer si existe un tiempo adecuado desde que la ofensa ha sucedido para que se inicie el proceso de perdón, al mismo tiempo que conocer si unos niveles de odio previos son más susceptibles de perdón que otros²⁶⁸.

A pesar de las limitaciones señaladas y los nuevos desafíos de la investigación, estos estudios de efectividad de la terapia del perdón permiten señalar que el perdón, tal y como Enright, lo plantea es la vía de salida a muchas situaciones de violencia existentes en la realidad que presenta múltiples beneficios, tanto para la víctima como para el ofensor.

Este capítulo I de la tesis ha profundizado sobre la propuesta de perdón de Enright, respuesta que se nutre de la visión de la virtud moral de Aristóteles y cuya esencia se basa en ofrecer un bien al ofensor, aunque este no lo merezca. Enright ha probado con evidencia empírica la validez de su modelo de proceso de perdón que se aplica en los conflictos entre las personas. Sin embargo, ¿es posible justificar el perdón a nivel grupal? El capítulo II de la tesis que se sigue a continuación abordará abiertamente esta cuestión.

²⁶⁷ N. G. WADE ET AL., «Efficacy of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness: A meta-analysis», 13.

²⁶⁸ N. G. WADE - E. L. WORTHINGTON, «In search of a common core: A content analysis of interventions to promote forgiveness», 175.

CAPÍTULO II

CAPÍTULO II: CONFLICTOS ENTRE GRUPOS: JUSTIFICACIÓN DEL PERDÓN ENTRE GRUPOS COMO VÍA DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS GRUPALES.

«Milagrosamente, elegimos otro futuro. Elegimos el perdón. En ese tiempo sabíamos que decir la verdad y recuperar nuestra historia era la única manera de salvar nuestro país de la destrucción»²⁶⁹.

Las palabras con las que se inicia este segundo capítulo de la tesis definen la acción política del arzobispo Desmond Tutu en el conflicto entre blancos y negros en Sudáfrica, mostrando desde la realidad de un conflicto entre grupos enfrentados, en este caso, por cuestión de raza, que el perdón no solamente puede ser una respuesta válida en el contexto de las relaciones interpersonales, sino también en el conflicto entre los grupos. Desmond Tutu fue consciente de que debía existir una vía alternativa que frenase los ciclos de violencia, venganza y resentimiento transmitidos de generación en generación entre la población negra y blanca de Sudáfrica. Este camino alternativo que el arzobispo propone pasa por el perdón.

El perdón entre los grupos es una vía pacífica para la resolución de conflictos que se ha empezado a estudiar recientemente en la literatura científica. Conociendo los

²⁶⁹ T. DESMOND - T. MPHONG, *El libro del perdón. El camino de sanación para nosotros y nuestro mundo*, Editorial Océano de México, México 2014, 14.

beneficios del perdón interpersonal (Prieto²⁷⁰, Worthington²⁷¹, Freedman y Zarifkar²⁷², etc.) distintos autores se han planteado el efecto que esta respuesta puede tener en la resolución de los conflictos entre los grupos. Son múltiples los estudios que prueban que una respuesta de perdón conlleva menores niveles de odio, resentimiento, ansiedad y depresión y, en muchos de los casos, reduce las posibilidades de responder con venganza a la otra parte (Murphy²⁷³, Hewstone *et al.*²⁷⁴, Tam *et al.*²⁷⁵, Noor *et al.*²⁷⁶, Bright y Exline²⁷⁷, Enright *et al.*²⁷⁸, Enright *et al.*²⁷⁹). En este sentido, ¿el perdón entre los grupos puede tener el efecto potencial de reducir ciclos de violencia entre grupos enfrentados que frecuentemente se transmiten de generación en generación?

A lo largo del presente capítulo, se describen los contenidos necesarios para comprender la justificación del perdón también a nivel de los grupos, como vía pacífica de resolución de conflictos que constituye un bien para las partes implicadas. En este sentido, el marco desde el cual se presenta este capítulo que justifica el perdón en el ámbito grupal se corresponde con el nivel 4 del Meta-Modelo que se define como el nivel más general y teórico dentro de la disciplina psicológica.

El objetivo del presente capítulo es profundizar en la respuesta del perdón a nivel grupal. Sin embargo, previamente es necesario conocer los elementos fundamentales de la psicología de los grupos. Por esta razón, se inicia el capítulo con una descripción básica, pero necesaria, para entender las características de los grupos desde un punto de vista psicológico: la delimitación del concepto de grupo, la dinámica de funcionamiento de

²⁷⁰ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, 73-84.

²⁷¹ E. WORTHINGTON, *Handbook of forgiveness*, 354.

²⁷² S. FREEDMAN – T. ZARIFKAR, «The psychology of interpersonal forgiveness and guidelines for forgiveness therapy: What therapists need to know to help their clients forgive», 48.

²⁷³ J. MURPHY, «Forgiveness, self-respect, and the value of resentment».

²⁷⁴ M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 62/1 (2006), 99-120.

²⁷⁵ T. TAM ET AL., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland», *Group Processes and Intergroup Relations* 10/1 (2007), 119-135.

²⁷⁶ M. NOOR - R. JAMES BROWN - G. PRENTICE, «Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model», *British Journal of Social Psychology* 47/3 (2008), 481-495.

²⁷⁷ D. S. BRIGHT - J. J. EXLINE, «Forgiveness at Four Levels: Intrapersonal, Relational, Organizational and Collective-Group».

²⁷⁸ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», *Peace and Conflict* 22/2 (2016), 153-162.

²⁷⁹ R. D. ENRIGHT ET AL., «Measuring intergroup forgiveness: The enright group forgiveness inventory», *Peace and Conflict Studies* 27/1 (2020).

estos que dan lugar a los conflictos, y los sesgos fundamentales que acontecen en las relaciones entre los grupos. A continuación, partiendo de la omnipresencia del conflicto a lo largo de la historia y de las consecuencias que este tiene en los distintos niveles de la sociedad, se describen explicaciones desde la psicología social, complementando con unas breves notas sobre los enfoques antropológicos. Se pretende que estos permitan ampliar el marco conceptual en el que se enmarca el concepto que aquí se presenta, para entender cómo se descubre la visión del conflicto de la teoría mimética de Girard como una propuesta desde la que establecer puentes de conocimiento entre disciplinas. Seguidamente, se presenta una visión panorámica de las principales estrategias de resolución de conflicto que se manejan en la sociedad actual, que son alternativas o complementarias al proceso de perdón.

Una vez que se han analizado conceptos clave de la psicología de los grupos, se introduce el concepto de perdón entre grupos, justificando en un primer momento los grupos como agentes morales, más allá de los individuos que los forman y, en segundo lugar, haciendo un recorrido por las principales definiciones del perdón entre los grupos, haciendo énfasis en la operativización del constructo que ofrecen Enright *et al.*²⁸⁰.

A continuación, se realiza una descripción de las principales variables que facilitan e inhiben el proceso de perdón entre grupos. Como factores facilitadores se resaltan la empatía, el contacto entre los grupos, los comportamientos compensatorios por parte del otro grupo y la confianza; y el grado de identificación con el propio grupo y la culpa colectiva como factores inhibidores. Para finalizar, se hace un recorrido por las intervenciones en perdón entre grupos que existen hasta la actualidad y sus principales beneficios.

1. DEFINICIÓN DE GRUPO Y DE RELACIONES INTERGRUPALES

Antes de avanzar en el discurso sobre el conflicto, sus teorías explicativas y las distintas estrategias de gestión de conflictos que existen en la sociedad, se cree conveniente describir conceptos básicos de la psicología de los grupos. Para ello, se realizará una breve distinción sobre el concepto de grupo, de comportamiento intergrupal, la consideración del grupo como una identidad cualitativamente diferente a la suma de

²⁸⁰ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

los individuos que la forman y la descripción de algunos sesgos y fenómenos que surgen en la interacción social entre los grupos como son el favoritismo endogrupal y el error fundamental de atribución, los estereotipos, los prejuicios y la discriminación.

La vida en sociedad es inevitable, ya que los grupos forman parte imprescindible de la cotidianidad de cualquier ser humano, desde el grupo de la familia y los amigos, los vecinos, compañeros de trabajo, las comunidades religiosas y políticas, las comunidades deportivas y asociaciones y un largo etcétera. La interacción de las personas en su día a día viene influenciada por la pertenencia a diversos grupos, pues esta influye en su manera de percibir y responder a la realidad. Es en estas relaciones en las que surgen dinámicas entre los miembros que aportan satisfacción, bienestar, felicidad, armonía social, pero también es en el seno de estas relaciones donde se originan resentimientos, odios y rivalidades que afectan de una manera significativa a los miembros de los grupos.

Ante la infinita cantidad de información que se encuentra en la realidad social, el ser humano ha necesitado de la categorización como herramienta para lidiar con la complejidad social en la que se desenvuelve. De esta manera, la categorización grupal surge como una manera de organizar la realidad que se presenta²⁸¹. En palabras de Allport, todo ser humano, «tiene una tendencia normal y natural a formar generalizaciones, conceptos, categorías cuyo contenido representa una simplificación excesiva de su mundo de experiencias»²⁸². Para este autor, una de las funciones de las categorías es que permiten clasificar fácilmente a los miembros de estas por sus rasgos comunes, facilitando la percepción y ajustando la conducta a las demandas de la situación²⁸³.

En el estudio del comportamiento grupal, son numerosas las definiciones que los distintos autores de la Psicología Social han propuesto para su conceptualización. Numerosos autores clásicos (Sherif, Tajfel, Turner, Asch, Lewin, etc.²⁸⁴) han propuesto las características inherentes a los grupos, estableciendo, asimismo, las condiciones

²⁸¹ E. R. SMITH - D. M. MACKIE, *Psicología Social*, Panamericana, Madrid 1997.

²⁸² G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina 1971, 43.

²⁸³ *Ibid.*, 36.

²⁸⁴ E. R. SMITH - D. M. MACKIE, *Psicología Social*; M. MARÍN SÁNCHEZ - Y. TROYANO RODRÍGUEZ, *Psicología social de los procesos grupales*, Pirámide, Madrid 2012.

mínimas para que se pueda hablar de grupo generando una serie de teorías que permiten explicar el comportamiento de los grupos.

El ser humano presenta una identidad personal y una identidad social. La primera de ellas hace referencia a los rasgos que le caracterizan individualmente y le distinguen de otras personas. Por otro lado, la identidad social se construye a partir de las pertenencias a distintos grupos de la sociedad que forman parte de la vida del ser humano, desde el principio al fin. Esta distinción es relevante porque, en ocasiones, la identidad social de los individuos se convierte en parte sustancial de sí mismo y ayuda a comprender ciertos tipos de comportamientos que son difíciles de explicar desde una perspectiva individual, como son las acciones discriminatorias que abarcan desde leyes injustas contra ciertos colectivos, hasta ataques terroristas y genocidios en el otro extremo.

Los principales autores tradicionales de la psicología de los grupos (Sherif, Tajfel, Lewin, Asch) están de acuerdo en que la definición de grupo va más allá de la mera similitud en alguna característica física, social, cultural, etc. De esta manera, un grupo de personas que están reunidas por una característica azarosa, como compartir un viaje de tren, o asistir juntos de una manera puntual a una conferencia, no constituirían un grupo. En respuesta a esto, estos autores coinciden en afirmar que las características que constituyen la realidad del grupo son: 1) *identidad* (los miembros tienen conciencia de identidad común) 2) la *influencia* (los miembros tienen interacción y se influyen mutuamente dando lugar a numerosos procesos de influencia y sesgos intergrupales) y 3) la *interdependencia* (logro de unos objetivos comunes)²⁸⁵.

En relación con el elemento fundamental de la *identidad* se describe la teoría de la identidad social desarrollada por Tajfel y Turner²⁸⁶, la cual expresa que las características que definen a la persona vienen determinadas por su pertenencia a los diferentes grupos sociales. Esta teoría se constituye como una de las teorías fundamentales para la comprensión de la dinámica de funcionamiento de los grupos, y explica uno de los sesgos más importantes en las relaciones entre los grupos, como es el error fundamental de atribución que se desarrolla más adelante. En la misma línea y

²⁸⁵ D. G. MYERS, *Psicología Social*, McGraw- Hill Interamericana, México 2005, 288.

²⁸⁶ H. TAJFEL - J. C. TURNER, «The social identity theory of intergroup behaviour», en I. S. W. & W. A. (EDS.) (ed.), *Psychology of intergroup relations*, Nelson Hall., Chicago 1986, 283.

relacionado con el elemento de la *influencia*, para Shaw²⁸⁷, el grupo se compone por dos o más personas que tienen interacción e influencia mutua. Por su parte, Lewin²⁸⁸, enfatiza el papel que juega la *interdependencia* en la configuración del concepto de grupo, estableciendo que «este debe incluir la interdependencia entre sus miembros».

Una vez que se ha delimitado el concepto de grupo, se quieren describir los elementos que definen las relaciones que se dan entre los grupos. Destacan en este sentido Sherif y Tajfel, grandes autores en el estudio del comportamiento entre los grupos que ofrecen conceptualizaciones que podrían considerarse complementarias entre sí.

En primer lugar, Sherif²⁸⁹ establece que: «siempre que los individuos que pertenecen a un grupo interactúan, colectiva o individualmente, con otro grupo o sus miembros en términos de su identificación grupal tenemos un caso de comportamiento intergrupal». Por tanto, de esta definición se deriva que el comportamiento entre los grupos se produce cuando las personas que pertenecen al mismo o a distintos grupos se relacionan entre sí según su identidad grupal. Estas relaciones pueden ser de tolerancia, respeto, cooperación o, por otro lado, se dan como relaciones de competitividad, abuso y sumisión.

En segundo lugar, Tajfel, con la ya mencionada teoría de la identidad social, afirma que la conducta del ser humano es una dimensión que se mueve desde el polo estrictamente interpersonal al extremo intergrupal. Encontrar ejemplos del extremo intergrupal es posible: dos personas pueden relacionarse únicamente en función de su país de procedencia, sin importar los rasgos individuales que le caracterizan a cada uno. Sin embargo, para este autor es casi imposible encontrar ejemplos de interacción estrictamente interpersonal, en las que no influya su pertenencia a los grupos (hombre-mujer, niño-adulto, blanco-negro, joven-anciano, etc.)²⁹⁰.

Siguiendo con las condiciones del comportamiento intergrupal, Tajfel²⁹¹ afirma que la identificación de grupo requiere de dos componentes imprescindibles y uno

²⁸⁷ M. E. SHAW, *Group dynamics: The psychology of small group behaviour*, McGraw- Hill, New York 1981.

²⁸⁸ K. LEWIN, *La teoría de campo en la ciencia social*, Paidós, Buenos Aires 1978, 142-143.

²⁸⁹ M. SHERIF, *The psychology of social norms*, Harper & Row, New York 1966, 12.

²⁹⁰ H. TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona 1984, 275.

²⁹¹ *Ibid.*, 264.

opcional que se da en la mayor parte de los casos: 1) un componente a nivel cognitivo que supone ser consciente de la pertenencia a ese grupo; 2) un componente evaluativo, en el que se valora la pertenencia a ese grupo; 3) el componente prescindible es la repercusión emocional que conlleva la pertenencia al grupo y su valoración.

Los estudios de Tajfel²⁹² permiten entender que es crucial la evaluación que las personas hacen de su pertenencia a los diversos grupos de los que forma parte. Los individuos quieren permanecer en los grupos que tienen una valoración positiva. Sin embargo, si esta valoración del grupo es negativa, la persona puede iniciar dos procesos. El primero de ellos, la movilidad social, implica que la persona renuncia a los valores y comportamientos propios de su endogrupo²⁹³ y comienza a adoptar patrones propios del exogrupo. Sin embargo, en ocasiones, esto es imposible, porque la pertenencia al grupo viene marcada por la inherencia a su persona (raza, sexo, pertenencia familiar) o si fuera posible la persona estaría renunciando a sus principios. En estos casos, la persona puede emplear la estrategia del cambio social en la que se intenta modificar la visión negativa del endogrupo²⁹⁴.

Estas características son condiciones necesarias para que el grupo exista, pero no son condiciones suficientes para que se dé el comportamiento entre los grupos. Según este autor, para que el comportamiento entre los grupos ocurra «debe existir algún consenso externo de que el grupo existe»²⁹⁵.

2. EL GRUPO ES DIFERENTE DE LOS INDIVIDUOS QUE LO COMPONEN

Desde una perspectiva gestáltica, *el todo es más que la suma de las partes que lo componen*²⁹⁶. Si observamos un cubo, la percepción de esta forma integrada es mucho más que la suma de cada uno de sus elementos independientes, de manera que ninguno de sus elementos geométricos por separado podrá nunca superar a la figura del cubo. En

²⁹² H. TAJFEL - M. BILLING, «Familiarity and categorization in intergroup behaviour», *Journal of Experimental Social Psychology* 10 (1974), 159-170; H. TAJFEL, «Experiments in intergroup discrimination», *Scientific American* (1970), 96-102.

²⁹³ Los términos *endogrupo* y *exogrupo* se utilizan en la disciplina de la Psicología Social para denominar a los miembros que forman parte de mi grupo y los miembros que forman parte de otros grupos, respectivamente.

²⁹⁴ H. TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, 292.

²⁹⁵ H. TAJFEL, «Social Psychology of intergroup relations», *Annual Review of Psychology* 26/2000 (1982), 1-39, 2.

²⁹⁶ M. WERTHEIMER - K. RIEZLER, «Gestalt theory», *Social Research* (1944).

el concepto de grupo, son muchos los psicólogos (Sherif, Lewin y Asch), e incluso sociólogos como Durkheim que aplican esta ley perceptual gestáltica al comportamiento de los grupos: el grupo no se reduce a la suma de los individuos que lo componen, sino que constituye una entidad cualitativamente diferente a la mera adición de los individuos. Esto permite fundamentar una justificación teórica del comportamiento grupal cualitativamente diferente a la del comportamiento individual. Este rasgo permite establecer, en este sentido, distintas características que son específicamente inherentes al comportamiento de los grupos, aspecto que más adelante se aplicará a la hora de justificar la propuesta del perdón como una opción válida a nivel grupal.

Son numerosos los procesos de influencia que se producen en los miembros de los grupos: 1) la facilitación social explica cómo la presencia de otras personas permite un mejor rendimiento en tareas sencillas²⁹⁷; 2) la desindividuación analiza la influencia de la presión social en la conducta del individuo en la se pierde la identidad individual al actuar en grupo llevando a cabo actos, normalmente inmorales²⁹⁸, que uno no llevaría a cabo de manera individual²⁹⁹; 3) por último, la polarización se define como la tendencia a inclinarse hacia los extremos. Estos procesos de influencia evidencian una vez más que el grupo es más que la suma de los individuos que lo componen, produciéndose una interacción de los individuos que forman parte del grupo.

«La prueba de realidad del grupo pasa de ser un mero hecho físico incontestable (el grupo está formado por individuos) a convertirse en un hecho social de primer orden: esos individuos se constituyen, se perciben, se organizan en una categoría social cuya razón de ser se aleja de los elementos de los que está compuesta»³⁰⁰

²⁹⁷ R. B. ZAJONC, «Social Facilitation», *Science* 149 (1965), 269-274; P. HUNT - J. HILLERY, «Social facilitation in a location setting: An examination of the effects over learning trials», *Journal of Experimental Social Psychology* 9 (1973), 563-571.

²⁹⁸ Un ejemplo claro de la existencia de este sesgo en el comportamiento grupal se constata en los juicios llevados a cabo con los oficiales nazis como el caso de Eichmann, recogido en el libro de Anna Arend, *Eichmann en Jerusalem: Un estudio de la banalidad del mal*. En este caso, el oficial nazi reconoce que no tenía ninguna aversión a los judíos, sino que únicamente cumplía órdenes.

²⁹⁹ L. FESTINGER - A. PEPITONE - T. NEWCOMB, «Some consequences of de-individuation in a group», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 47/2 SUPPL. (1952), 382-389.

³⁰⁰ A. BLANCO ABARCA - A. CABALLERO GONZÁLEZ - L. DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Psicología de los grupos*, Pearson Education, España 2004, 22-23.

Por consiguiente, los grupos pueden llevar a cabo comportamientos que no podrían realizar los individuos de manera independiente. Son numerosos los ejemplos de acciones específicamente exclusivas de la categoría del grupo. Un individuo por sí mismo no puede movilizar los recursos que lleva a cabo una Organización No Gubernamental para enviar ayuda humanitaria a un lugar que ha vivido una catástrofe natural. De la misma manera, un individuo aislado no posee la fuerza para que un conjunto de personas modifique sus actitudes sobre fenómenos sociales importantes como la independencia de un territorio, su posición con respecto a la inmigración, aborto, eutanasia, presión social que sí ejercen los grupos de los que los individuos forman parte. Al mismo tiempo, en el patio de un colegio la desindividuación y la difusión de responsabilidad permiten explicar distintos comportamientos entre los que el acoso escolar ocupa el primer puesto. Asimismo, también en numerosas ocasiones la presión que ejerce el grupo da lugar a que ciertas personas muestre actitudes radicales, no propias a nivel individual.

En este sentido, en esta investigación se parte de que el concepto de perdón tradicionalmente ligado al contexto interpersonal es también aplicable al grupo, siendo éste cualitativamente diferente a la suma de los individuos que lo forman. Es por ello que, resulta adecuado contextualizar el concepto de perdón entre grupos teniendo en cuenta no solo las características idiosincráticas de los grupos sino también las dinámicas que aparecen por la existencia o identidad con el grupo, como es el caso de los sesgos intergrupales.

3. SESGOS INTERGRUPALES

3.1. El favoritismo endogrupal y el error fundamental de atribución

La separación de los individuos en grupos es un hecho de constatación universal. Para Allport los grupos humanos funcionan de manera independiente, ya no solo por procesos relacionados con el prejuicio, sino porque es más fácil tratar con personas que comparten las mismas características, y, por tanto, la relación entre los miembros requiere de un menor esfuerzo³⁰¹.

³⁰¹ G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*, 34.

De esta manera, surge el proceso de categorización de la realidad social que permite segmentarla en un *nosotros*, que constituye el endogrupo, frente a *ellos*, conformado por uno o varios exogrupos. La sola pertenencia a distintos grupos genera una serie de sesgos: «las personas que permanecen separadas cuentan con pocos canales de comunicación, exagerando el grado de diferencia entre los grupos y apareciendo una interpretación errónea acerca de los fundamentos de dicha diferencia»³⁰². Para ilustrar la percepción diferencial entre los grupos se describirá el sesgo del *favoritismo endogrupal* y para ejemplificar la interpretación diferencial de la conducta de los miembros del endogrupo y del exogrupo se acudirá a la explicación del *error fundamental de atribución*³⁰³.

Tajfel y Turner³⁰⁴ tras realizar sus famosos experimentos sobre la categorización social, ofrecen una explicación a esta tendencia a valorar favorablemente a los miembros de nuestro endogrupo, lo cual se conceptualiza como *favoritismo endogrupal* y *sesgo hacia el exogrupo*. En palabras de Hewstone *et al.*³⁰⁵ existe una «tendencia sistemática a evaluar el grupo al que se pertenece, o a sus miembros, de manera más favorable que al grupo al que no se pertenece o a sus miembros». Este sesgo se constituye como uno de los sesgos más frecuentes en las relaciones entre los grupos, aconteciendo cuando los individuos que pertenecen a un grupo perciben la existencia de un exogrupo, lo cual dispara una serie de acciones que favorecen al propio grupo y perjudican al grupo externo. Es importante entender que no solo existe un sesgo atencional y perceptivo que magnifica las similitudes con los miembros del endogrupo, sino que existe un sesgo en la interpretación de la conducta, percibiendo una interpretación más favorable del comportamiento de personas que pertenecen a nuestro endogrupo y una interpretación más negativa de aquellos individuos que pertenecen a los exogrupos.

De esta manera, el sesgo de *error fundamental de atribución* explica cómo las conductas deseables se atribuyen a causas internas o externas, en función de si las personas pertenecen a nuestro endogrupo o al exogrupo. Si pertenecen al endogrupo, el

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ Es importante tener en cuenta que el sesgo de error fundamental de atribución no es un sesgo que ocurra, de manera exclusiva en el nivel grupal, sino que también tiene lugar a nivel individual

³⁰⁴ H. TAJFEL - J. C. TURNER, «The social identity theory of intergroup behaviour».

³⁰⁵ M. HEWSTONE - M. RUBIN - H. WILLIS, «Intergroup bias», *Annual Review of Psychology* 53/February (2002), 575-604, 576.

comportamiento deseable se asigna a causas internas, mientras que si el comportamiento deseable lo lleva a cabo un miembro del exogrupo, esto se debe a causas externas. El mismo sesgo ocurre también cuando se trata de la interpretación de conductas indeseables, pero en sentido contrario³⁰⁶.

El error fundamental de atribución en el ámbito grupal explica que, en el contexto de grupos enfrentados existe una tendencia a interpretar los actos ofensivos del exogrupo como condiciones inherentes a las personas que integran estos grupos, mientras que las características positivas se explicarían por factores externos. Es crucial ser consciente de la existencia de este sesgo para permitir dar una explicación realista del comportamiento grupal y facilitar en su caso, actitudes de acercamiento entre grupos enfrentados, como pueden ser el perdón y la reconciliación.

3.2. Estereotipos, prejuicios y discriminación

Allport, uno de los investigadores más importantes en cuanto a estos procesos se refiere, en su célebre obra *La naturaleza del prejuicio*³⁰⁷, relata una historia que ilustra claramente la presencia de estereotipos, prejuicio y discriminación entre los grupos: un individuo americano blanco vio en su viaje en camión a dos grupos distintos de nativos americanos realizando dos acciones distintas. En un primer momento, observó a un grupo de nativos sin trabajar, a los cuales calificó de vagos. Posteriormente, en el mismo viaje, observó a otro grupo de nativos americanos que conjuntamente entonaba a una sola voz una canción, mientras trabajaban muy eficientemente, a los cuales etiquetó como salvajes³⁰⁸.

En este ejemplo se observa de manera clara cómo el conductor del camión presenta unos estereotipos y actitud prejuiciosa con respecto a los nativos americanos que son resistentes al cambio. No se conoce cómo terminó la historia, pero probablemente estos estereotipos y prejuicios darían lugar en otros momentos a acciones discriminatorias con respecto a este grupo. Estos términos son susceptibles de confusión en el entramado de situaciones de la realidad social en los que acontecen, por lo que se hace necesario en el desarrollo de esta tesis definir cada uno de ellos, al ser procesos que influyen de una

³⁰⁶ R. A. BARON - D. BYRNE, *Psicología Social*, Prentice Hall, Mexico 2005, 232.

³⁰⁷ G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*.

³⁰⁸ *Ibid.*, 17.

manera decisiva en las actitudes negativas que presentan integrantes de grupos posiblemente enfrentados influyendo, de manera decisiva, en su disposición perdonar. De manera general, se puede considerar que, el prejuicio se define como «las preconcepciones negativas hacia un grupo y hacia sus miembros individuales»³⁰⁹. Por su parte, los estereotipos se conciben como «las creencias acerca de los atributos personales de un grupo de individuos que se generalizan, son inexactos y resistentes a la información nueva»³¹⁰. Por último, la discriminación se concretaría en el «comportamiento negativo injustificado hacia un grupo o sus miembros»³¹¹. De esta forma, los estereotipos, los prejuicios y la discriminación son conceptos que, si bien aparentemente describen procesos cognitivos, se refieren simultáneamente a tres dimensiones del comportamiento. Allport, afirma que, a pesar de las diferencias existentes en cómo acontecen estos procesos en los diversos países, la dinámica de funcionamiento de estos es similar³¹². A continuación, se expresan las particularidades de cada uno de los elementos.

En primer lugar, los estereotipos son las creencias que se mantienen sobre las características de un grupo, que incluyen grandes generalizaciones (tanto positivas como negativas) que permiten simplificar la realidad social compleja. De esta manera, se considera que los andaluces son graciosos, mientras que los madrileños son prepotentes. Es importante tener en cuenta que los estereotipos tienen la función adaptativa de categorizar el complejo entramado social. A pesar de que muchos de los estereotipos se generan en «germen de verdad», tal y como Allport³¹³ establece, no siempre las creencias sobre ciertos grupos son necesariamente ciertas, estableciéndose grandes dificultades en la distinción entre una generalización bien fundada y una generalización errónea³¹⁴.

Lo que marca la diferencia entre un estereotipo y una generalización bien fundada es la forma concreta de responder cuando las categorías entran en conflicto con la evidencia. Lo que comúnmente se observa es que los estereotipos ofrecen resistencia cuando aparece información que contradice el contenido del estereotipo. Una de las principales estrategias que se utilizan para mantener el estereotipo es la tendencia a

³⁰⁹ D. G. MYERS, *Psicología Social*, 334.

³¹⁰ *Ibid.*, 335.

³¹¹ *Ibid.*, 336.

³¹² G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*, 11.

³¹³ *Ibid.*, 34.

³¹⁴ *Ibid.*, 35.

admitir excepciones para justificar la información contradictoria³¹⁵. Por ejemplo, si se piensa que los andaluces son graciosos, pero aparece un andaluz que es muy serio y con muy poco sentido del humor, el estereotipo no se verá amenazado, sino que se explicará esta información contradictoria haciendo alusión a que ese miembro se constituye como una excepción dentro de su grupo.

Es por ello que, a pesar de que los estereotipos facilitan el comportamiento social, se considera que los estereotipos son fuente de problemas en las relaciones entre los grupos cuando no se corresponden con la realidad de ese grupo o cuando se generalizan en exceso³¹⁶.

En segundo lugar, los prejuicios se configuran como las actitudes o la predisposición afectiva hacia un grupo determinado. Históricamente, se ha asociado enormemente el concepto de prejuicio a la valoración afectiva negativa en función de la condición racial. Sin embargo, esta desvaloración según la raza es reciente, puesto que, el concepto de raza se comenzó a utilizar a principios del siglo XIX. En respuesta a ello, Allport establece que la razón más común de prejuicio a lo largo de la historia es la creencia religiosa de los grupos³¹⁷.

Allport hace referencia a la transformación que ha sufrido el concepto de prejuicio desde el período clásico, que concebía el prejuicio como las ideas y experiencias previas, pasando por la consideración del prejuicio como un juicio prematuro, para finalizar conceptualizando el prejuicio como la apreciación afectiva positiva o negativa que se realiza de ese juicio prematuro³¹⁸.

Las distintas definiciones en cuanto al prejuicio se refieren tienen en común que son un juicio que no se fundamenta en los hechos que comporta una apreciación favorable o desfavorable. Aunque se tiene en cuenta que el juicio puede ser positivo o negativo, el prejuicio que más se ha estudiado es el prejuicio negativo que se realiza sin estar basado en los hechos³¹⁹.

³¹⁵ *Ibid.*, 39.

³¹⁶ D. G. MYERS, *Psicología Social*, 335.

³¹⁷ G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*, 9.

³¹⁸ *Ibid.*, 20.

³¹⁹ *Ibid.*, 21.

Después de considerar el progreso que ha atravesado el concepto de prejuicio, Allport elabora su propia definición, centrándose en el prejuicio negativo, el cual define como: «una actitud hostil o prevenida hacia una persona que pertenece a un grupo, simplemente porque pertenece a ese grupo, suponiéndose por lo tanto que posee las cualidades objetables atribuidas al grupo»³²⁰.

De esta manera, se valora de manera negativa a los miembros de grupos específicos, sin tener en cuenta sus características individuales. Mantener actitudes de prejuicio condiciona la manera de percibir a ese grupo, aconteciendo diferentes sesgos que perpetúan el prejuicio. Son varias las teorías que explican la permanencia del prejuicio a lo largo del tiempo: 1) la protección de la autoestima, 2) y la reducción de la complejidad de los grupos sociales³²¹.

En tercer lugar, la discriminación se manifiesta en las acciones concretas, resultado de los estereotipos y los prejuicios. Según Allport, «la discriminación tiene consecuencias sociales más serias e inmediatas que el prejuicio, implicando que la persona lleva a la práctica, de modo activo, una distinción hecha en detrimento de algún grupo»³²² y, por ende, es tantas veces la puerta que da paso al conflicto manifiesto entre grupos.

Entre las acciones negativas más frecuentes, de menor a mayor grado de gravedad, Allport menciona «hablar mal, evitar el contacto, la discriminación, el ataque físico y la exterminación»³²³. A pesar de que la mayor parte de las personas, sitúan sus acciones discriminatorias en los extremos menos graves, es importante resaltar que la acción en un nivel determinado sirve de tránsito al siguiente. Se ilustra este hecho con el cambio actitudinal progresivo que tienen los alemanes contra los judíos en los tiempos precedentes a la Segunda Guerra Mundial: En un primer momento, se inició con ataques verbales de Hitler a los judíos, lo cual propició que los alemanes evitaran el contacto con judíos que anteriormente habían sido sus compañeros de vida. De esta fase, se transita al dictamen de leyes discriminatorias contra el pueblo judío, viendo natural el ataque a

³²⁰ *Ibid.*, 22.

³²¹ R. A. BARON - D. BYRNE, *Psicología Social*, 218.

³²² G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*, 29.

³²³ *Ibid.*

instituciones propias de los judíos. Esta progresión del prejuicio termina en uno de los mayores genocidios de la historia³²⁴.

Estos tres componentes son inherentes a todo comportamiento intergrupalo. Los estereotipos siempre existen, la influencia de los estereotipos en la discriminación se verá mediada por la disposición afectiva hacia esos grupos que constituye los niveles de prejuicios. Resulta relevante conocer estos aspectos cuando se trabaja con el grupo también ante la evaluación y entrenamiento en alternativas de solución como es el perdón entre grupos, pues en ocasiones serán centrales para disponer en mayor o menor medida la actitud de cada cual hacia la alternativa de perdonar como vía de solución de un conflicto intergrupalo concreto.

4. CONFLICTOS ENTRE GRUPOS

4.1. Omnipresencia del conflicto grupal

Al observar las principales épocas de la historia, no se puede negar que el conflicto entre los grupos de la sociedad ha estado omnipresente en todas las culturas y países. Para Allport, los grandes avances realizados en los campos técnicos y médicos a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, no iban de la mano con mejoras en el manejo de las relaciones interpersonales y de las relaciones entre los grupos de la sociedad. Para este autor, las ventajas derivadas de estos nuevos conocimientos, no se correspondían con las consecuencias nefastas de pobreza que traen las situaciones cruentas comunes a la situación postconflicto³²⁵. Estas palabras de Allport expresadas a mediados del siglo XX, se actualizan con los innumerables conflictos que se han sucedido desde entonces y que siguen sucediendo en la actualidad: conflictos entre Oriente y Occidente, conflictos en Oriente Próximo, etc., siguen perteneciendo a la más reciente actualidad en la segunda década del siglo XXI, lo que muestran que el conflicto entre países y comunidades enfrentadas es y será parte de la realidad.

Son diversas las causas que motivan el conflicto, dando lugar a diferentes tipos de conflicto entre los grupos: motivos religiosos, étnicos, dominio de territorios, actitudes ante temas fundamentales y un largo etcétera. Estas causas generan conflictos de diversa

³²⁴ *Ibid.*, 29-30.

³²⁵ *Ibid.*, 7.

magnitud que dividen a la sociedad (desde grupos enfrentados que conviven pacíficamente, pasando por revueltas, guerras civiles, y terminando por ataques terroristas, genocidios y exterminios). A pesar de que el motivo del conflicto puede diferir, existen múltiples aproximaciones teóricas desde las diversas disciplinas que dan respuesta a la génesis del conflicto de los grupos enfrentados, aportando luz a la dinámica de funcionamiento del conflicto.

Los conflictos acontecidos desde principios del siglo XX han sido marcados de una manera decisiva por el proceso de la globalización, la cual ha propiciado un acercamiento entre grupos humanos que estaban físicamente muy alejados entre sí, dando lugar a un contacto muy cercano entre los grupos³²⁶.

Si se hace un recorrido por el siglo XX, es fácil identificar ejemplos de sociedades en las que se violan los derechos humanos, observándose que el conflicto ha sido un denominador común en distintos territorios del planeta. La teoría de la categorización y de la identidad social (Tajfel y Turner³²⁷) que se ha mencionado con anterioridad, ayuda a comprender el punto de partida de todo conflicto entre grupos enfrentados: en muchos de los casos, las personas son heridas, atacadas o dañadas, no por sus características idiosincrásicas, sino debido a su identidad racial, social o religiosa. Son innumerables las situaciones conflictivas que ilustran este hecho:

El conflicto en los Balcanes es uno de los conflictos más devastadores desde la Segunda Guerra Mundial. Los pueblos que componían la antigua Yugoslavia (Croacia, Serbia, Bosnia, Albania) se enfrentaron entre sí por razones étnico- religiosas desde 1999 hasta 2001 reivindicando su independencia. Cehajic *et al.*³²⁸ estudiaron, asimismo, el efecto de cómo la pertenencia a los grupos determinaba el comportamiento entre individuos serbios frente a los bosnios.

Por su parte, el odio y rivalidad generado durante la Segunda Guerra Mundial contra los judíos también ha sido motivo de divisiones que siguen teniendo su eco en la actualidad. Asimismo, la teoría de la identidad social también se observa en el histórico

³²⁶ *Ibid.*, 8.

³²⁷ H. TAJFEL - J. C. TURNER, «The social identity theory of intergroup behaviour».

³²⁸ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina», *Political Psychology* 29 (2008), 351-367, 351.

conflicto en Oriente Medio entre Palestina e Israel, en los que la interacción entre las personas en el día a día viene marcada de una manera decisiva en función de su pertenencia a Israel o Palestina.

Ruanda también ha sido campo de cultivo del odio entre grupos enfrentados. Para la comprensión de la complejidad del conflicto es necesario remontarse al siglo XIX, cuando se estableció un sistema de castas (a pesar de la indiferencia étnica entre los habitantes) en el que los tutsis (minoría de la población) dominaba a los hutus. Su sentimiento de pertenencia cultural y religiosa muestra una vez más la importancia de la teoría de la identidad social de Tajfel y Turner³²⁹ para entender el origen de base de estos conflictos. Este conflicto refleja fielmente cómo la pertenencia de una categoría (hutu-tutsi) determina el comportamiento entre individuos, generando división y enfrentamiento por su pertenencia a la categoría, independientemente de las características personales de los mismos.

Uno de los principales conflictos que refleja muy bien esta dinámica de grupos enfrentados es el conflicto entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte, el cual está motivado por la división de la población en función de su deseo de pertenencia política, y por ende cultural y religiosa. Una parte de la población se concibe como protestante y monárquica y tiene la motivación de seguir perteneciendo a Inglaterra, mientras que otro sector de la población, definidos como católicos y republicanos, abogan por anexionarse al país irlandés. Este conflicto continúa latente hasta la actualidad, siendo evidente en la segregación, tanto residencial como educativa, de las comunidades católicas y protestantes. Históricamente, son varias las intervenciones grupales que se han llevado a cabo hasta la actualidad, para lograr la integración y la convivencia pacífica. Apoyados en la hipótesis de contacto, Hewstone *et al.*³³⁰ y Tam *et al.*³³¹ realizaron estudios que validan dicha teoría en la integración de católicos y protestantes.

³²⁹ H. TAJFEL - J. C. TURNER, «The social identity theory of intergroup behaviour».

³³⁰ M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland».

³³¹ TANIA TAM ET AL., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland», *Group Processes and Intergroup Relations* 10/1 (2007), 119-135.

Esta omnipresencia del conflicto a lo largo de la historia constata de una manera clara que la violencia engendra siempre mayor violencia y que tiene unas consecuencias nefastas en la población que se mencionan a continuación.

4.2. Consecuencias del conflicto grupal

Con la finalización de un conflicto bélico, permanecen las hostilidades, el resentimiento y la antipatía entre los grupos, por lo que en esta situación postconflicto, la reconstrucción material y de las infraestructuras no es el único reto por delante. Más imprescindible aún, es el manejo de las hostilidades entre los grupos que permita la convivencia pacífica que garantiza la vida en sociedad. Se conocen sociedades en las que el conflicto ha dividido a los grupos en tal grado que dan lugar a una convivencia absolutamente segregada de la sociedad. Tal es el caso, ya mencionado, de la situación de los católicos y protestantes en el Norte de Irlanda, de los palestinos e israelíes en Oriente Medio, etc.

Por tanto, se sabe que el conflicto produce consecuencias que son materiales, consecuencias a nivel político, económico, social, pero también existen consecuencias que son psicológicas que afectan a la salud mental de las personas que han vivido el conflicto³³². A continuación, se describen algunos aspectos relacionados con las consecuencias sociales y psicológicas.

Como ejemplo de consecuencias de la guerra a nivel social, se ilustra el trabajo de McLernon y Cairns³³³ en el que valoran el impacto del conflicto bélico en niños de primaria a través del análisis de sus dibujos. Los resultados de este estudio mostraron que los niños procedentes del Norte de Irlanda consideraban que la paz era únicamente la ausencia de ataques terroristas y conflictos bélicos, mientras que los niños ingleses eran menos propensos a considerar la paz como la ausencia de guerra. Este dato es fundamental, puesto que es posible que, gran parte de la población del Norte de Irlanda tenga una conceptualización de la paz parecida a la de los niños que formaron parte del estudio: la paz se concibe únicamente como la ausencia de guerra. Esta concepción

³³² J. MASCO, «Auditing the war on terror: The watson institute's costs of war project», *American Anthropologist* 115/2 (2013), 312-313.

³³³ F. MCLERNON - E. CAIRNS, «Impact of political violence on images of war and peace in the drawings of primary school children.», *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 7/1 (2001), 45-57.

justifica la necesidad de programas de psicoeducación para ayudarles a tomar conciencia de lo que una convivencia en paz lleva consigo: tolerancia, cooperación, integración, respeto de la diferencia, construcción de un proyecto común, etc. Estos datos avalarían la idea de que las consecuencias de la guerra configuran la cultura social, determinando conceptos en la sociedad como en este caso la visión de la paz y de la guerra.

Los supervivientes de la violencia de masas, de las guerras, de los genocidios sufren graves consecuencias a nivel psicológico. La experiencia de esos altos niveles de violencia conlleva una experiencia psicológica tal que la mayoría de los casos dan lugar a traumas manifestados en trastornos por estrés postraumático, la indefensión aprendida y síntomas disociativos, etc.³³⁴.

La infinidad de conflictos en el mundo muestra que, a pesar de que el conflicto haya finalizado, el impacto que este tiene en la salud mental de las víctimas perdura en el tiempo transmitiéndose en ocasiones de generación en generación³³⁵. El impacto en la salud mental que tienen los conflictos bélicos en las víctimas y en sus familiares puede observarse en los pensamientos, emociones y acciones. A nivel cognitivo suponen un cambio en las creencias. Se empieza a ver el mundo que antes era seguro como peligroso, intentando comprender la violencia como un mecanismo defensivo de proteger a su grupo del dolor. A nivel emocional, experimentan emociones muy intensas que pueden incluir odio, ira, resentimiento, tristeza, entre muchas otras. A nivel conductual, los individuos pueden presentar acciones de venganza, lucha por un deseo de justicia, etc. El sufrimiento de la víctima dependerá de muchas variables, entre ellas si han sido víctima directa o indirecta, el nivel de violencia del conflicto, si la experiencia continúa en la actualidad, etc.³³⁶.

McLernon *et al.*³³⁷ describieron como las injusticias experimentadas por parte del otro grupo se transmiten de padres a hijos, generando resentimiento, odios y ciclos

³³⁴ L. PEÑA ET AL., «La guerra como desastre. Sus consecuencias psicológicas.», *Humanidades Médicas* 7/3 (2007), 0-0, 1.

³³⁵ M. J. A. WOHL - N. R. BRANSCOMBE, «Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness», *Journal of Personality and Social Psychology* 88/2 (2005), 288-303.

³³⁶ E. STAUB, «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing», en *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005, 450.

³³⁷ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 60/3 (2004), 587-601.

violencia que duran generaciones. Se hace, por tanto, evidente la complejidad de los conflictos a nivel grupal, siendo posible que los grupos enfrentados mantengan un conflicto cuyo origen tuviera lugar años, décadas o incluso siglos atrás y que se haya mantenido de generación en generación. La intervención por una convivencia pacífica se hace más que necesaria.

Tal y como se ha expresado en el apartado anterior, la identidad grupal es inevitable y forma parte imprescindible del ser humano a lo largo de toda su vida. Por mucho que se esfuerce, el ser humano no puede interactuar con los demás, dejando de lado las distintas identidades grupales de las que forma parte. Se sabe que una de las características que configuran los grupos son la interacción, la influencia y la interdependencia³³⁸. Dentro de los procesos de influencia que se genera con la interacción se dan distintas relaciones entre las personas en cuanto miembros de grupos. Estas relaciones pueden ser de cooperación, respeto y tolerancia, negociación, apoyo mutuo o, en cambio, pueden darse pautas de interacción basadas en la competitividad, en el abuso que pueden dar lugar al conflicto.

Entre estas relaciones también surgen situaciones de conflicto entre los grupos, el cual forma parte de la vida en sociedad, manifestándose en sus diferentes niveles: conflictos entre miembros de distintas familias, conflictos entre bandas callejeras, conflictos entre grupos raciales, conflictos entre países, entre miembros de diferentes religiones y culturas, etc. Sin embargo, ¿cuáles son los factores que gestan las rivalidades interminables y los odios que en muchos casos, permanecen a lo largo de los años? ¿Cuáles son las causas de conflictos?

A continuación, se presenta una somera visión de qué se entiende por conflicto. Después de dar una breve pincelada sobre el origen etimológico de la palabra conflicto y delimitación del concepto de conflicto, se propone una descripción general del conflicto.

4.3. Definición de conflicto

Conflicto, es una palabra que procede del latín: *conflictus*. Según el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, la palabra conflicto se define como «choque, o

³³⁸ D. G. MYERS, *Psicología Social*, 288.

situación permanente de oposición, desacuerdo o lucha entre personas o cosas»³³⁹. En el mismo sentido, Ayala Peñaranda establece que el conflicto se conceptualiza como «chocar unos con otros» entendiéndose a nivel coloquial como un «choque de intereses»³⁴⁰.

En este apartado, se definirá el término conflicto en el contexto de las relaciones entre los grupos, no abordando en esta investigación, el conflicto individual, intrapsíquico o psicológico. Se parte de la base de que el conflicto social es una realidad compleja y multidisciplinar, que es difícil de comprender, pues son muchos los factores que influyen en su génesis y en su conformación, por lo que su abordaje debe llevarse a cabo desde diferentes disciplinas y teniendo en cuenta una visión holística. Con respecto al complejo origen del conflicto, Redorta reflexiona lo siguiente:

«Preguntarse por las fuentes del conflicto es adentrarse primero en la filosofía, la religión y cuantas opiniones existen que pretendan dar cuenta de a qué razón responde el ser humano. En tanto que somos incapaces de respondernos respecto al conflicto central, es decir, el existencial el qué somos y qué significado tiene la vida, se hace difícil identificar los orígenes de los conflictos»³⁴¹.

Son numerosos los autores del estudio del conflicto que conciben el conflicto como inherente a las relaciones humanas, estando omnipresente en todas las sociedades humanas y culturas³⁴².

Se debe considerar que el conflicto no es una realidad estática, sino que es en sí misma una realidad móvil con un carácter procesual. En esta descripción del conflicto como proceso es conveniente distinguir, entre conflicto latente, conflicto emergente y conflicto manifiesto. El primero de ellos, hace referencia al estado en el que surgen las tensiones entre las partes, pero aún no se han desarrollado del todo y no se han convertido en conflicto. En estos casos, es posible que alguna de las partes o ambas ni siquiera

³³⁹ M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid 1998, 721.

³⁴⁰ G. E. AYALA PEÑARANDA, «Análisis del conflicto y la mediación como método de resolución», *Academia & Derecho* 4/7 (2013), 79-106, 80.

³⁴¹ J. REDORTA, *Cómo analizar los conflictos. La tipología de los conflictos como herramienta de mediación*, Paidós Ibérica, España 2004, 34.

³⁴² C. MOORE, *El proceso de mediación*, Granica, Buenos Aires 1995; J. REDORTA, *Cómo analizar los conflictos. La tipología de los conflictos como herramienta de mediación*; E. VINYAMATA, «Conflictología», *Revista de Paz y Conflictos* 8 (2015), 9-24.

reconozcan que existe un problema que se está gestando. El segundo de ellos acontece cuando los grupos enfrentados pueden reconocer que existe el conflicto, pero aún no se han llevado a cabo estrategias de gestión de los conflictos. Si con el paso del tiempo, no se aplican estas estrategias de gestión del conflicto, tienen lugar escaladas del conflicto, dando lugar a los conflictos manifiestos, los cuales se caracterizan porque ya se ha iniciado alguna vía de gestión del conflicto³⁴³.

Es importante conocer este carácter procesual de cara a la intervención. Lo más adecuado sería intervenir en las primeras fases del conflicto y no cuando el conflicto se encuentra en su máxima expresión. En este sentido, los conflictos necesitan de vías para la gestión del mismo que engloben estrategias tradicionales como la negociación, o la mediación, pero también existen vías que pueden ser, alternativas o complementarias, como el perdón o la reconciliación.

El complejo proceso del conflicto daría lugar a un análisis exhaustivo e interdisciplinar que escapa al objetivo de esta tesis. Es por ello por lo que, en esta tesis se ha decidido describir someramente, en un primer momento las teorías más relevantes sobre el análisis del conflicto desde el punto de vista psicológico y, en segundo lugar, la visión del conflicto desde la antropología en general, profundizando en la teoría mimética de Girard, como teoría explicativa de la violencia humana ya que es objeto de interés para el desarrollo de esta tesis en concreto. De esta manera, se observa cómo la aproximación al concepto de conflicto desde diversas disciplinas permite una comprensión mucho más holística del concepto. Asimismo, permite constatar paralelismos en cuanto a la descripción del conflicto que son tenidas en cuenta en las diversas disciplinas, así como elementos que complementan la definición.

4.4. La visión del conflicto desde la psicología social.

Es comúnmente aceptado en la psicología social que los conflictos entre los grupos no surgen de la nada, ni tampoco obedecen a razones ocultas, sino que existen

³⁴³ C. MOORE, *El proceso de mediación*.

mecanismos que se generan en la dinámica de relación de las personas y de los grupos que permiten explicar la rivalidad, la guerra, el fanatismo o el terrorismo³⁴⁴.

Según López Martínez en la Enciclopedia de Paz y de Conflictos, el conflicto se define como: «una contraposición de intereses, necesidades, sentimientos, objetivos, conductas, percepciones, valores y/o afectos entre individuos o grupos que definen sus metas como mutuamente incompatibles»³⁴⁵.

Una de las explicaciones sobre el origen del conflicto compartidas desde diferentes disciplinas (sociología, antropología, psicología) expresa que:

«Los conflictos entre los grupos surgen como disputas sobre el control de alguna clase de recursos materiales escasos y valiosos (por ejemplo, agua, petróleo o alguna otra fuente de energía) o por el acaparamiento del poder político (conflicto entre diversos partidos políticos»³⁴⁶.

Desde un punto de vista de la psicología existen varios autores que permiten comprender el origen de los conflictos intergrupales. Se mencionan dos de las grandes teorías que permiten dar respuesta al origen del conflicto desde la psicología social: la teoría del conflicto realista de grupo con Sherif³⁴⁷, como su máximo exponente, y la teoría de la identidad social de Tajfel y Turner³⁴⁸.

Según la teoría realista del conflicto, los conflictos entre los grupos emergen cuando aparece una competición por un objeto, meta u objetivo que es escaso y que solo uno de los grupos puede conseguir. Es esta incompatibilidad en la consecución de los objetivos por parte de los grupos la que genera el conflicto. Por tanto, los objetos,

³⁴⁴ A. BLANCO ABARCA - A. CABALLERO GONZÁLEZ - L. DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Psicología de los grupos*.

³⁴⁵ M. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Enciclopedia de paz y conflictos*, I, Editorial Universidad de Granada, España 2004, 149.

³⁴⁶ A. BLANCO ABARCA - A. CABALLERO GONZÁLEZ - L. DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Psicología de los grupos*, 350.

³⁴⁷ M. SHERIF - C. W. SHERIF, *Social Psychology*, Harper y Row, Nueva York 1969.

³⁴⁸ H. TAJFEL - J. C. TURNER, «The social identity theory of intergroup behaviour».

objetivos y metas que generan mayor rivalidad son aquellos que son escasos y que son muy valorados por la sociedad y que sean insustituibles³⁴⁹.

La teoría realista del conflicto ha sido puesta a prueba por Sherif y otros autores³⁵⁰, en su famoso experimento *La Gruta de los ladrones* llevado a cabo con niños que estaban de vacaciones en un campamento. El estudio consistía en la creación, en un primer momento, de dos grupos independientes que llevaban a cabo actividades gratificantes de manera conjunta. Posteriormente, participaron en una serie de competiciones y se les propuso la consecución de una meta que solo uno de los dos grupos podía conseguir, generando rivalidades crecientes entre los grupos, que en un principio eran inexistentes.

Esta teoría permite comprender cómo los grupos humanos pueden llegar al prejuicio, hostilidad y discriminación cuando tiene la experiencia de competir por recursos valiosos y escasos como pueden ser la vivienda, la sanidad y la educación, lo cual permite, en un primer momento, la disposición negativa que los nativos de un país pueden tener ante la llegada de personas inmigrantes. Sin embargo, el conflicto también puede acontecer cuando existe una percepción de amenaza, aumentando los niveles de prejuicio ante las comunidades que se perciben como tal.

Asimismo, Sherif establece dos conceptos: la interdependencia negativa (los objetivos entre los grupos son incompatibles) y la interdependencia positiva (los objetivos entre los grupos son compatibles)³⁵¹. Esta teoría realista del conflicto recuerda a la descripción del conflicto que realiza Girard en su teoría mimética, al hablar de que la competición por el mismo objeto de deseo genera rivalidad y que esta es mayor cuanto más deseable sea el objeto de deseo y cuanto más escaso sea.

En segundo lugar, la Teoría de la Identidad Social de Tajfel y Turner, tal y como se ha mencionado con anterioridad, permite comprender que las personas se relacionan entre sí en función de la categoría social a la que pertenecen. En palabras de Tajfel, la

³⁴⁹ A. BLANCO ABARCA - A. CABALLERO GONZÁLEZ - L. DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Psicología de los grupos*, 349-350; F. MORALES ET AL., *Psicología Social*, McGraw-Hill Interamericana de España, España 2007, 608-609.

³⁵⁰ G. A. FINE, «Review Essay: Forgotten Classic: The Robbers Cave Experiment», *Sociological Forum* 19/4 (2004), 663-666.

³⁵¹ A. BLANCO ABARCA - A. CABALLERO GONZÁLEZ - L. DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Psicología de los grupos*, 350.

identidad social es «aquella parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia»³⁵².

La categorización social que permite distinguir al endogrupo conjunto de personas que mantiene la misma identidad, frente a los otros, que constituyen el exogrupo, queda clara. Además, se sabe, que existe un sesgo que tiende a favorecer a los miembros del endogrupo³⁵³. Sin embargo, ¿es la mera categorización la que produce la discriminación y el conflicto con el otro grupo? ¿Qué factores llevan a que la categorización produzca el conflicto entre los grupos?

La teoría de la identidad social de Tajfel expresa que el sesgo de favoritismo por el endogrupo por sí solo no explica el prejuicio hacia los miembros de otros grupos, sino que existen una serie de condiciones que lo posibilitan: 1) es importante comprender que la identidad común del endogrupo deriva en una preferencia por el endogrupo frente al exogrupo; 2) surgen procesos de comparación en el que el endogrupo se valora con otros grupos, con el objetivo de conseguir una autoestima positiva; 3) en dicha comparación se acentúan las diferencias que favorecen al endogrupo, frente al exogrupo; 4) en los casos, en los que la valoración del endogrupo no es satisfactoria se suelen desencadenar actitudes negativas hacia el exogrupo³⁵⁴.

Un estudio que ilustra cómo las actitudes negativas hacia el exogrupo se desencadenan en las ocasiones, en las que la autoestima del endogrupo se ve amenazada es el estudio de Hornsey y Hogg³⁵⁵. Estos autores observaron que los miembros de un grupo manifestaban actitudes de generosidad y amabilidad hacia personas extranjeras únicamente cuando se sentían a gusto con su propio grupo. Derivado de esto se sigue, que cuando los miembros del endogrupo «sienten amenazada la distintividad (superioridad) del propio grupo o cultura, reaccionarán de forma negativa hacia los otros grupos». En conclusión, este estudio ilustra que las actitudes positivas hacia los miembros del

³⁵² H. TAJFEL, *Grupos humanos y categorías sociales*, 292.

³⁵³ H. TAJFEL, «Social Psychology of intergroup relations», 23-27.

³⁵⁴ R. A. BARON - D. BYRNE, *Psicología Social*, 232.

³⁵⁵ *Ibid.*

exogrupo acontecen si la valoración que hace el endogrupo sobre sí mismo es favorable o no.

4.5. Síntesis de la visión del conflicto desde la antropología

La ciencia que tiene al hombre como foco de estudio, no puede obviar el conflicto que surge entre los grupos en la sociedad. Son numerosos los antropólogos que han analizado el conflicto que se crea entre diferentes culturas y sociedades humanas y no pueden por menos que ser mencionados brevemente.

Especial mención tiene el conflicto étnico que se produce entre personas de distintas culturas. Se constata cómo, en numerosas ocasiones, las diferencias culturales pueden ser fuente de enriquecimiento mutuo o por el contrario generan prejuicio y discriminación.

Desde esta perspectiva antropológica, el genocidio, definido como «actos cometidos con la intención de destruir como tal, totalmente o en parte a un grupo nacional, étnico, racial o religioso»³⁵⁶, es la manera más extrema en la que el conflicto étnico se muestra. El siglo XX se configura como la época de la historia en la que más genocidios han acontecido: 6 millones de judíos exterminados por los nazis, genocidio en Ruanda, el genocidio a los diferentes grupos étnicos de la Unión Soviética que costó la vida a más de 20 millones de personas y un largo etcétera.

Uno de los factores que la antropología ha determinado como significativo en el surgimiento de los conflictos es la tendencia del ser humano (innata o no) a defender su territorio. Al igual que las aves y otros mamíferos marcan su espacio por medio de distintas señales, los seres humanos también delimitamos nuestro territorio de distintas maneras. Derivado de ello, uno de los factores predisponente y desencadenantes de dichos conflictos del siglo XX han sido posteriores a la integración de culturas impuestas por las fronteras establecidas por el colonialismo: Palestina e Israel, los países de la Europa del Este, conflicto entre India y Pakistán y los múltiples conflictos étnicos que se han producido a lo largo del continente africano (Ruanda, Nigeria, Sudán, etc.)³⁵⁷.

³⁵⁶ S. RYAN, *Ethnic Conflict and International Relations*, Darmouth, Brookfield 1990.

³⁵⁷ C. P. KOTAKK, «Etnicidad y relaciones étnicas», en KOTAKK C. P. (ed.), *Antropología, Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, McGraw-Hill, Madrid 1997, 69-74.

Son numerosos los conflictos que tienen como génesis principal las diferencias étnicas que se expresan en las diferencias lingüísticas, políticas, económicas o culturales. Ryan afirma que las causas que gestan el conflicto son la sensación de injusticia percibida con respecto a la administración de los recursos y el poder, además de las reacciones ante los prejuicios y la discriminación³⁵⁸.

Tal y como se ha descrito, la antropología identifica como un posible origen de los conflictos entre los grupos la lucha por recursos que no pueden estar en manos de todos como son el poder político, el territorio, etc. En este sentido, resulta pertinente adentrarse en la comprensión de la teoría mimética de Girard en tanto que tiene por objetivo explicar el conflicto, nutriéndose desde diversas disciplinas y aplicable en distintas épocas de la historia.

La visión del conflicto desde la teoría mimética de Girard

Si bien en el capítulo IV de la presente tesis doctoral profundizará en los elementos fundamentales de su teoría, se ofrece un avance sobre la visión del conflicto y la violencia como marco que justifica la pertinencia de estudiar el perdón entre grupos como una alternativa de solución a los conflictos.

La teoría mimética de Girard se establece como una teoría novedosa configurada a lo largo del siglo XX que da respuesta al complejo origen de la violencia y el conflicto en las sociedades humanas primitivas y permite la comprensión del enigma del mecanismo sacrificial instaurado como forma de restauración del orden social.

Para ello, la teoría de Girard se ha nutrido de distintas ciencias a lo largo de su conformación. En un primer momento, Girard comenzó como crítico literario analizando las rivalidades existentes entre los personajes de las principales obras literarias de los grandes autores (Cervantes, Shakespeare, Dostoyevski, Flaubert, entre muchos otros). Girard, reconoce en todas las dinámicas conflictivas de las historias de las novelas un denominador común: el deseo mimético. Este autor descubre que «el deseo es fuente inagotable de conflicto, por su carácter imitativo y apropiativo»³⁵⁹. Así, analiza los celos,

³⁵⁸ *Ibid.*, 26.

³⁵⁹ Á. BARAHONA PLAZA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, 18.

envidias y resentimientos que invadían a los personajes, lo cual le permitió esbozar sus primeras nociones sobre la dinámica del deseo, que ya había sido estudiada por otros autores a lo largo de la historia³⁶⁰. En un segundo momento, constata ese reconocimiento del comportamiento mimético de los personajes de las novelas en los descubrimientos científicos de la configuración cerebral de Rizzolatti y Gallese³⁶¹.

Más adelante, observa la rivalidad mimética manifestada en los mitos de las distintas culturas de la humanidad y cómo esta rivalidad mimética da lugar de manera azarosa y fortuita al mecanismo del chivo expiatorio. Para ello, se nutre de la etología y la etnología. En último lugar, realiza aproximaciones cercanas a la teología al desvelar el mecanismo del chivo expiatorio escondido en los evangelios y concretamente en la Pasión de Cristo. De esta manera, al abordar tantas disciplinas, se configura como una teoría holística e interdisciplinar que da respuesta a fenómenos culturales tan enigmáticos como las rivalidades miméticas y el sacrificio.

Girard se plantea las mismas preguntas realizadas por otros antropólogos contemporáneos como Frazer, Durkheim y el estructuralista Levi-Strauss al analizar las dinámicas de comportamiento violento de las sociedades primitivas de las distintas culturas de la historia de la humanidad: ¿Cuál es el origen del conflicto humano? ¿Qué factores desencadenan las rivalidades entre grupos? ¿Qué función paradójica presenta el sacrificio omnipresente en todas las culturas primitivas?

Girard, por otro lado, no se conforma con las comprensiones superficiales de los mecanismos sacrificiales dadas por sus contemporáneos. Es por ello, que realiza un esfuerzo por comprender el enigma que supone el sacrificio en el comportamiento de las sociedades primitivas, intentando buscar otras comprensiones plausibles a este fenómeno. De esta forma, se plantea que el sacrificio tiene un valor relevante en los comportamientos de las sociedades descubriendo, después de la observación de los vestigios en los mitos y en los ritos, que existe una fuerte conexión entre los mecanismos violentos de las sociedades primitivas y lo sagrado manifestado en el sacrificio.

³⁶⁰ Entre otros autores que han estudiado el deseo se menciona a Jean Lacroix con su obra *Le désir et les désirs* y a Jean Michel Oughourlian, *La Génèse du désir*.

³⁶¹ G. RIZZOLATTI - L. FOGASSI - V. GALLESE, «Motor and cognitive functions of the ventral premotor cortex», *Current Opinion in Neurobiology* 12 (2002), 149-154.

Si se observa la historia de la humanidad se descubre cómo los conflictos violentos han estado presentes desde los albores de la cultura. De esta manera, se encuentran rituales sacrificiales en culturas tan dispares como la maya, inca y azteca, védicas, judeocristianas, africanas y asiáticas. Las guerras han estado presentes en todas las épocas de la historia: guerras persas, del imperio romano, de los treinta años. El siglo XX ha estado plagado de grandes guerras, holocaustos y genocidios: Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, los conflictos en Oriente Medio y en la Europa del Este, conflictos en Corea, Ucrania y Rusia y un largo etcétera.

Conociendo las raíces éticas y antropológicas del ser humano sabemos que el ser humano es un ser que tiende al bien por excelencia. En lo que difieren los seres humanos es en la búsqueda de los medios que le perfeccionan para lograr ese bien. Si el ser humano tiende al bien, ¿por qué existe el mal en el mundo? ¿Por qué existe el conflicto, la violencia y el resentimiento? ¿Cuál es el origen de los conflictos violentos a lo largo de toda la historia de la humanidad?

La teoría antropológica de Girard se constituye como una clave hermenéutica que no se contenta con la respuesta dada por los antropólogos anteriores y contemporáneos, sino que va más allá y, analizando los mitos y ritos de las distintas culturas del planeta da una respuesta que pasa por la conexión de la violencia y lo sagrado.

En palabras de Girard, «la expresión mecanismo mimético designa todo el proceso que se inicia partiendo del deseo mimético, sigue con la rivalidad mimética, se exaspera en la crisis mimética o sacrificial y concluye con la fase de resolución que cumple el chivo expiatorio».

En el capítulo IV se describirá con mayor profundidad estos elementos de la teoría mimética que se acaban de presentar con el propósito de analizar la *vía de renuncia a la violencia* que es la propuesta que se comparará en el capítulo V con la propuesta de perdón de Enright.

Pensar en una sociedad sin conflicto es una utopía. Sin embargo, ¿es posible convivir con el conflicto?, ¿cuáles son las estrategias para lograr una convivencia pacífica entre los grupos? A continuación, se ofrecen las distintas estrategias de resolución y gestión de los conflictos.

4.6. Estrategias para la gestión de los conflictos entre los grupos

La realidad muestra que, en numerosas ocasiones, no es posible la resolución completa de los conflictos. Es por ello, que existen diferentes términos para hablar de las vías de solución de los conflictos que permiten hablar de opciones intermedias. Entre ellos se encuentran: resolución de conflictos, gestión de conflictos y transformación de conflictos. Los términos relacionados con la gestión o la regulación del conflicto, no pretenden resolverlos por sí mismo, sino reducir los niveles de este y mejorar los niveles de convivencia³⁶².

Las situaciones de conflicto en cualquiera de los niveles generan una situación de vulnerabilidad en las comunidades humanas que es susceptible de intervención. Reconstruir la vida social a todos los niveles es una tarea compleja que requiere una intervención multifactorial. ¿Qué estrategias permiten una convivencia más pacífica entre los grupos enfrentados?

El presente apartado describe las distintas estrategias de gestión y desescaladas de los conflictos entre los grupos en la sociedad³⁶³, analizando las fortalezas y debilidades de cada uno de ellos, además de los factores que justifican la elección de uno u otro según el tipo de conflicto que acontece. La intención es ofrecer una panorámica general de los distintos mecanismos de gestión de conflictos en la sociedad para justificar la propuesta del perdón como una opción que tiene múltiples beneficios. Todo ello, permite en la complejidad de la resolución y gestión de los conflictos entre los grupos, ofrecer herramientas eficaces que permitan una convivencia más pacífica entre los grupos de la sociedad.

De una visión del conflicto entendida como una oportunidad para el cambio social se deriva la imperiosa necesidad de ofrecer estrategias que permitan una regulación sana de esos conflictos. A continuación, se definen las principales estrategias para la regulación de los conflictos en la sociedad. En primer lugar, la negociación como una de las técnicas más frecuentes para la resolución de partes enfrentadas y, cuando esta no es

³⁶² M. MARÍN SÁNCHEZ - Y. TROYANO RODRÍGUEZ, *Psicología social de los procesos grupales*, 146.

³⁶³ Se quiere anotar que, aunque las estrategias descritas no son exclusivas del ámbito grupal, se describen aplicadas a los conflictos entre los grupos.

posible, acudir a la mediación y al arbitraje. La conciliación hace referencia a acciones que permiten reducir escaladas de violencia interminables. Seguidamente, se expondrá la estrategia del contacto, una vía que establece que el contacto es capaz de reducir los prejuicios y la discriminación entre grupos bajo unas condiciones muy precisas. Para finalizar se expondrá la estrategia de reconciliación y el modelo de identidad común.

Negociación

La negociación es una técnica que, aunque ha sido utilizada desde hace muchos siglos, se ha desarrollado principalmente en el contexto socioeconómico³⁶⁴. Se concibe como una estrategia en la que, partiendo de las diferencias entre los grupos enfrentados, ambos deciden iniciar un proceso que les permita lograr un acuerdo³⁶⁵. Blanco *et al.* llaman negociación a «cualquier proceso de comunicación recíproca que pueda establecerse entre los protagonistas de un conflicto con el fin de alcanzar alguna clase de solución conjunta a los problemas»³⁶⁶.

Las definiciones descritas conceptualizan la negociación como un proceso que llevan a cabo de manera voluntaria y directa las partes implicadas en el conflicto para llegar a un acuerdo. Normalmente, se observa que, al principio de los procesos de comunicación, cada una de las partes tiene el objetivo de obtener la posición más favorable para su grupo, mientras que con el paso del tiempo se observa cómo es más común que se piense en intereses que son comunes a las partes implicadas³⁶⁷.

A pesar de que la negociación es una de las estrategias ideales en la resolución de los conflictos entre partes enfrentadas, en ocasiones, es necesaria la intervención de un tercer bando no implicado en el conflicto que posibilite la gestión de este, lo cual permite dar paso a las estrategias de la mediación y el arbitraje.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ L. MUNDUATE - J. M. MARTÍNEZ RIQUELME, *Conflicto y negociación*, Pirámide, España 1994.

³⁶⁶ A. BLANCO ABARCA - A. CABALLERO GONZÁLEZ - L. DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Psicología de los grupos*, 378.

³⁶⁷ M. MARÍN SÁNCHEZ - Y. TROYANO RODRÍGUEZ, *Psicología social de los procesos grupales*, 146.

La mediación y el arbitraje

Según Moore³⁶⁸ y Redorta³⁶⁹ la mediación es una de las estrategias de resolución de conflictos más útiles en la actualidad, la cual ha sido aplicada de una manera espontánea a lo largo de la historia, pero no ha sido hasta el siglo XX cuando se ha utilizado esta estrategia de una manera explícita³⁷⁰, desarrollándose principalmente en el ámbito jurídico³⁷¹.

Moore define la mediación en los siguientes términos: «la mediación es la intervención en una disputa o negociación, de un tercero aceptable, imparcial y neutral, que carece de un poder autorizado de decisión para ayudar a las partes en disputa a alcanzar voluntariamente su arreglo mutuamente aceptable»³⁷².

El mediador tiene el objetivo de facilitar que cada parte implicada en el conflicto reflexione sobre la posición que está tomando. Su misión consiste en transformar la visión competitiva que cada parte tiene sobre el conflicto en el que unos ganan y otros pierden por una conceptualización más cooperativa en la que ambas partes puedan salir beneficiadas³⁷³.

Los procesos de mediación son eficaces en las relaciones entre comunidades enfrentadas que no han podido resolver por sí mismas los conflictos. En este sentido, son numerosos los conflictos en los que se ha pedido que el Papa, como máximo representante de la Iglesia Católica, medie en conflictos de difícil resolución. Se quiere mencionar el papel mediador que el Papa Juan Pablo II tuvo en el enfrentamiento surgido entre Chile y Argentina por el control del canal de Beagle³⁷⁴. Asimismo, se señala el rol mediador

³⁶⁸ C. MOORE, *El proceso de mediación*.

³⁶⁹ J. REDORTA, *Cómo analizar los conflictos. La tipología de los conflictos como herramienta de mediación*.

³⁷⁰ G. E. AYALA PEÑARANDA, «Análisis del conflicto y la mediación como método de resolución», 79-106.

³⁷¹ M. MARÍN SÁNCHEZ - Y. TROYANO RODRÍGUEZ, *Psicología social de los procesos grupales*, 146.

³⁷² C. MOORE, *El proceso de mediación*, 44.

³⁷³ D. G. MYERS, *Psicología Social*, 554.

³⁷⁴ P. J. CARNEVALE - D.-W. CHOI, «Culture in the Mediation of International Disputes», *International Journal of Psychology* 35/2 (2000), 105-110.

que ha tenido la Organización de las Naciones Unidas, en diversos conflictos, como puede ser el conflicto en Oriente Próximo a mitad del siglo XX³⁷⁵.

Por tanto, según lo descrito, se puede establecer que la técnica de la mediación es un proceso en el que las partes implicadas en el conflicto se relacionan en presencia de una tercera parte neutral ante el conflicto que ayuda a las partes en su proceso de negociación. Es importante conocer que, en ocasiones, cuando, no se encuentra una solución válida para los bandos es posible que el mediador cambie de rol en el proceso y se le da la potestad para tomar decisiones que las partes integrantes deben acatar. Cuando esto ocurre, la estrategia de mediación se convierte en arbitraje³⁷⁶.

La conciliación

A pesar de la existencia de los procesos de negociación, mediación y arbitraje, en ocasiones, los conflictos llegan a un nivel de intensidad de tal magnitud, en el que se entra en una rivalidad mimética que es difícil de apaciguar. En este punto del proceso de conflicto, existen distintas estrategias de conciliación, que permiten ofrecer una respuesta distinta ante la escala de violencia que consiga reducir los niveles elevados de tensión³⁷⁷.

Una de las principales estrategias conciliadoras son las Iniciativas Graduales y Recíprocas en la Reducción de la Tensión (GRIT), propuestas por Charles Osgood en los años sesenta. Esta estrategia requiere previamente de una expresión por parte de una de las partes implicadas de la existencia de una actitud conciliadora: «el iniciador declara su deseo de distender, declara cada acción conciliadora antes de realizarla e invita al adversario a ser recíproco»³⁷⁸. Posteriormente, el grupo lleva a cabo acciones que tienen el objetivo directo de reducir la rivalidad recíproca que incluye niveles elevados de tensión.

Estas acciones conciliadoras han sido efectivas en diversos conflictos históricos. En este sentido, se quiere señalar el impacto que tuvo esta estrategia de conciliación en el cambio de rumbo de la batalla por las pruebas nucleares entre Estados Unidos. El discurso

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ M. MARÍN SÁNCHEZ - Y. TROYANO RODRÍGUEZ, *Psicología social de los procesos grupales*, 147.

³⁷⁷ D. G. MYERS, *Psicología Social*, 558.

³⁷⁸ *Ibid.*

que Kennedy pronunció en el que afirmaba que abandonaba sus pruebas nucleares, fue decisivo para que las autoridades rusas de la Unión Soviética también se decidieran a hacerlo³⁷⁹.

El contacto entre los grupos

Uno de los impulsores de la teoría de contacto, como estrategia para la resolución de los conflictos entre los grupos fue Allport³⁸⁰. La hipótesis del contacto expresa que el contacto entre dos grupos enfrentados reduce los niveles de prejuicio y mejora los niveles de convivencia. Si se dan ciertas características, en ocasiones el contacto entre grupos permite reducir los estereotipos, prejuicios y discriminaciones que se producen entre miembros de distintos grupos. ¿Qué condiciones deben darse para que el contacto produzca cambio en estos tres niveles de las actitudes?

Allport establece cuatro condiciones imprescindibles para que el contacto entre los grupos enfrentados sea efectivo y no contraproducente: 1) la existencia de objetivos comunes que impliquen la cooperación entre los miembros de los grupos; 2) es necesario que los miembros de los grupos enfrentados tengan el mismo status; 3) se requiere que estas interacciones de cooperación entre miembros del mismo status tengan el apoyo de las instituciones; 4) se precisa que exista la posibilidad real de que los miembros del grupo interactúen entre sí³⁸¹. La efectividad de la hipótesis del contacto ha sido constatada empíricamente en el meta-análisis de Pettigrew y Tropp, en el que se estudió el tamaño del efecto de 505 estudios que incluían la estrategia del contacto³⁸².

Son numerosos los autores que han continuado el trabajo de Allport y buscan el establecimiento de factores que permiten que el contacto entre los grupos sea efectivo. Sherif³⁸³, por su parte, establece que el contacto, por sí solo, no reduce los conflictos entre los grupos. Es necesario aportar información sobre el otro grupo y generar interacciones que exijan de alguna manera la cooperación. Otro factor que influye en la efectividad de

³⁷⁹ A. ETZIONI, «The Kennedy Experiment», *The Western Political Quarterly* XX/2 (1967), 361-380, 365.

³⁸⁰ G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*.

³⁸¹ *Ibid.*, 304-305.

³⁸² T. F. PETTIGREW - L. R. TROPP, «A meta-analytic test of intergroup contact theory», *Journal of Personality and Social Psychology* 90/5 (2006), 751-783.

³⁸³ M. SHERIF, *The psychology of social norms*.

la hipótesis de contacto es la percepción de la variabilidad del exogrupo. Algunos autores revelan que existe una cierta tendencia a percibir al exogrupo como más homogéneo que a nuestro endogrupo, lo cual tiene un efecto negativo en la dinámica de las relaciones entre grupos enfrentados³⁸⁴.

Por todo ello, se puede considerar la hipótesis del contacto como una de las estrategias fundamentales en la resolución del conflicto entre los grupos.

La intervención basada en el contacto ha sido la estrategia más comúnmente utilizada en Irlanda del Norte para abordar el conflicto entre católicos y protestantes, debido a los altos niveles de segregación. Prueba de ellos son los numerosos estudios al respecto en los cuales se analiza el papel que la clase social y la educación tienen en el efecto de programas que incluye esta estrategia del contacto³⁸⁵. Una de las razones de la alta frecuencia de intervenciones basadas en el contacto es la existencia de una alta segregación por comunidades, tanto en cuanto a lugar de residencia como en la educación. Existen numerosas acciones financiadas por organismos públicos con el objetivo de incrementar el contacto.

La reconciliación y su relación con el perdón entre grupos

Una de las vías más deseables para la convivencia pacífica de las sociedades en conflicto es la reconciliación³⁸⁶. Sin embargo, la existencia de sociedades profundamente divididas con conflictos que se transmiten de generación en generación revela que no es una opción sencilla de instaurar. En este sentido, Staub³⁸⁷ enfatiza que la reconciliación es una condición imprescindible para la futura convivencia de comunidades que recientemente han estado inmersas en conflictos violentos, definiendo la reconciliación como:

³⁸⁴ H. TAJFEL, «Social Psychology of intergroup relations».

³⁸⁵ M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 62/1 (2006), 99-120; A. VOCI ET AL., «Refining the association between intergroup contact and intergroup forgiveness in Northern Ireland: Type of contact, prior conflict experience, and group identification», *Group Processes and Intergroup Relations* 18/5 (2015), 589-608.

³⁸⁶ J. P. LEDERACH, *Construyendo la paz, reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bakeaz Centro Documentación Estudios para la paz, Bilbao 1998.

³⁸⁷ E. STAUB, «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing», 443.

«La aceptación mutua por parte de los grupos entre sí. La esencia de la reconciliación es un cambio de orientación psicológica hacia el otro. La reconciliación significa que las víctimas y los perpetradores, o los miembros de grupos hostiles, no ven el pasado como definitorio del futuro, sino que llegan a ver la humanidad del otro, a aceptarse mutuamente y a la posibilidad de una relación constructiva»³⁸⁸.

En este sentido, Bar Tal *et al.* establecen que los ingredientes necesarios para la reconciliación en las situaciones postconflicto entre grupos enfrentados son: «la aceptación y el reconocimiento mutuo, invertir intereses y objetivos en el desarrollo de relaciones pacíficas, la confianza mutua y las actitudes positivas, así como la sensibilidad y la consideración por las necesidades e intereses de la otra parte»³⁸⁹.

Es conocida la distinción entre una reconciliación instrumental que significa una reconciliación que permite una convivencia superficial entre los grupos y una reconciliación socioemocional que implica aspectos más profundos que incluyen el perdón y la compasión mutua entre los grupos implicados³⁹⁰. La existencia de estos tipos de reconciliación permite valorar que en función del momento concreto por el que atraviesa el conflicto será posible una reconciliación u otra.

Las medidas que se han descrito con anterioridad (negociación, mediación, conciliación y contacto entre los grupos) se podrían considerar pasos intermedios que facilitan una posible reconciliación. En la misma línea, son varios los autores que consideran que el perdón es el paso previo imprescindible para que se dé una verdadera reconciliación³⁹¹.

³⁸⁸ E. STAUB – D. BAR-TAL, *Genocide, mass killing and intractable conflict: Roots, evolution, prevention and reconciliation.*, en D. SEARS – L. HUDDY – R. JERVIS (EDS.), *Handbook of political psychology*, New York, Oxford University Press, 2003, 710-754; Citado en E. STAUB, *Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing*, 444.

³⁸⁹ D. BAR-TAL - G. H. BENNINK, «The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process», en *From Conflict Resolution to Reconciliation*, Oxford University Press 2011, 15.

³⁹⁰ I. MUKASHEMA - E. MULLET, «Unconditional Forgiveness, Reconciliation Sentiment, and Mental Health Among Victims of Genocide in Rwanda», *Social Indicators Research* 113/1 (2013), 121-132.

³⁹¹ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

De esta manera, el perdón entre los grupos se entiende como un paso intermedio en el proceso de una verdadera reconciliación entre los países o los grupos enfrentados. Son varios los estudios que encuentran que el perdón entre los grupos es una variable que, aunque no necesariamente implica la reconciliación, sí la facilita. Se quiere hacer mención del estudio llevado a cabo por Nadler y Shnabel³⁹² en el que esperan que el proceso de perdón en el conflicto entre Palestina e Israel facilite el camino de la reconciliación.

Modelo de identidad común

Tal y como se ha mencionado anteriormente, la teoría de la identidad social de Tajfel establece que existe un sesgo de preferencia por el endogrupo que favorece la interpretación favorable del comportamiento de los miembros de nuestro grupo y una interpretación negativa del comportamiento de los miembros del exogrupo. El modelo de identidad común parte de la base de que la consideración de una categoría global que englobe a miembros de grupos enfrentados es una estrategia potente en la gestión de los conflictos entre los grupos. Son diversos los autores que han estudiado el modelo de categoría grupal común como una estrategia de resolución de los conflictos entre los grupos³⁹³.

Ya Allport en la primera mitad del siglo XX, hablaba de la humanidad como un endogrupo común a todos los miembros de distintos grupos, incluyendo esta estrategia como un medio para reducir el prejuicio y la discriminación³⁹⁴. Según este autor, la conciencia de formar parte de la humanidad no entra en conflicto con ninguno de los otros

³⁹² A. NADLER - N. SHNABEL, «Intergroup reconciliation: Instrumental and socio-emotional processes and the needs-based model», *European Review of Social Psychology* 26/1 (2015), 93-125.

³⁹³ N. SHNABEL - S. HALABI - M. NOOR, «Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity», *Journal of Experimental Social Psychology* 49/5 (2013), 867-877; M. NOOR ET AL., «On positive psychological outcomes: What helps groups with a history of conflict to forgive and reconcile with each other?», *Personality and Social Psychology Bulletin* 34/6 (2008), 819-832; K. H. GREENAWAY - W. R. LOUIS - M. J. A. WOHL, «Awareness of Common Humanity Reduces Empathy and Heightens Expectations of Forgiveness for Temporally Distant Wrongdoing», *Social Psychological and Personality Science* 3/4 (2012), 446-454; K. H. GREENAWAY - E. A. QUINN - W. R. LOUIS, «Appealing to common humanity increases forgiveness but reduces collective action among victims of historical atrocities», *European Journal of Social Psychology* 41/5 (2011), 569-573.

³⁹⁴ G. W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio*, 60-63.

endogrupos a los que la persona pertenezca (familia, vecindario, ciudad, provincia, nación y raza).

Siguiendo en la misma línea, Gaertner y Dovidio fueron unos de los primeros que expresaron que la identificación de los grupos enfrentados con una categoría grupal común reducía las actitudes negativas hacia los miembros del exogrupo, siendo varios los autores que posteriormente han constatado empíricamente la relación positiva entre ellas³⁹⁵.

5. PERDÓN ENTRE GRUPOS

Estas distintas estrategias con las que las comunidades humanas cuentan para gestionar sus conflictos, en ocasiones, pueden no ser efectivas en conflictos grupales que se transmiten de generación en generación. De esta manera, es posible que la negociación, la mediación y la conciliación, siendo vías de resolución de conflictos con elevada eficacia, no sean capaces de generar un cambio en conflictos perpetuados en el tiempo, con elevados niveles de enfrentamiento y rivalidad.

Son numerosos los personajes públicos, como el ya mencionado Desmond Tutu, Martin Luther King, Nelson Mandela, que consideran que el perdón ocupa un papel fundamental en la resolución de los conflictos que generan odios que parecen irresolubles. Ejemplos de ellos son los ya mencionados conflictos entre alemanes y judíos, blancos y negros, protestantes y católicos en Irlanda del Norte, y los hutus y tutsis en Ruanda. Estos conflictos eternizados demandan un nuevo camino. En este sentido, el perdón, en este caso, en el ámbito grupal, podría ser una vía alternativa, o complementaria que posibilite un camino de esperanza en comunidades humanas enfrentadas.

Shriver en su libro *Ethic for enemies*³⁹⁶ plantea el papel crucial que cumple el perdón en las relaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial que se establecen entre estadounidenses y japoneses, y entre alemanes y el tradicional conflicto interno entre blancos y negros. Este autor define el perdón como «el abandono de todo sentimiento de

³⁹⁵ J. F. DOVIDIO ET AL., «The common ingroup identity model: Recategorization and the reduction of intergroup bias», *European Review of Social Psychology* 4/1 (1993), 1-26.

³⁹⁶ J. R. SHRIVER, *An Ethics for Enemies Forgiveness in Politics*, Oxford University Press, New York 1995.

venganza, el fomento de la empatía, incluyendo la posibilidad de seguir conviviendo con los que han infligido el mal y la renovación de la relación humana que permite una convivencia civil»³⁹⁷.

Tal y como se ha descrito, el perdón a nivel interpersonal es un concepto que, con frecuencia, es malentendido, dando lugar a equívocos. En el nivel de los grupos, ocurre un fenómeno similar, con el añadido de que el mal que se inflige suele ser de mayor impacto social (guerras, genocidios, muerte, violencia) en la mayor parte de los casos, lo cual, en ocasiones, da lugar a un rechazo explícito del perdón en el nivel de los grupos.

A pesar del escepticismo con respecto a considerar el perdón como una vía de solución de conflictos a nivel grupal, en el ámbito académico son numerosos los autores que han investigado en el perdón entre grupos en los años más recientes. Dado el estado inicial en el que se encuentra el estudio del perdón en general, y el estudio del perdón entre grupos en particular, en la literatura científica existen diversos términos que podrían referirse al mismo fenómeno de *perdón entre grupos*. Entre ellos se encuentran: *sociopolitical forgiveness*, *peace negotiations*, *reconciliation*, *political forgiveness*, *forgiveness and reconciliation*, si bien, el término más utilizado es *intergroup forgiveness*, término que se utilizará en el desarrollo de esta tesis en su traducción al español: perdón entre grupos.

A pesar de que el foco de interés en la investigación del perdón se ha centrado principalmente en el perdón interpersonal, en los últimos años ha habido un creciente interés por aplicar el proceso de perdón en otros niveles, como en la gestión de los conflictos intergrupales, que es el caso que nos ocupa. Prueba de ello son las numerosas investigaciones llevadas a cabo recientemente centradas en una mejor comprensión de la naturaleza del perdón en este nivel social y su relación con otras variables relacionadas. De esta manera, Worthington dedica varios capítulos de su obra maestra sobre el perdón (*Handbook of Forgiveness*³⁹⁸) a hablar del perdón entre grupos, profundizando tanto en su conceptualización como en su aplicación en diferentes contextos, como el conflicto entre los hutus y los tutsis en Ruanda o entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte.

³⁹⁷ J. R. SHRIVER, *An Ethics for Enemies Forgiveness in Politics*; Citado en T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*, Routledge, London 2002, 80.

³⁹⁸ E. WORTHINGTON, *Handbook of Forgiveness*.

Además, otra evidencia del creciente interés en los últimos años por este tema son la revisión bibliográfica de Enright *et al.*³⁹⁹ sobre el concepto de perdón entre grupos y el metaanálisis de Van Tongeren *et al.*⁴⁰⁰ sobre los factores que facilitan e inhiben el proceso de perdón entre grupos. También, son numerosas las investigaciones que describen el papel potencial de perdón entre grupos para romper ciclos de violencia que se transmiten de generación en generación (Cehajic *et al.*⁴⁰¹, Tam *et al.*⁴⁰², 2007, Hewstone *et al.*⁴⁰³, Staub *et al.*⁴⁰⁴, Noor *et al.*⁴⁰⁵, Greenaway *et al.*⁴⁰⁶).

El primer capítulo ha permitido conocer que el concepto de perdón de Enright contempla una dimensión negativa en la cual se produce la liberación de respuestas de odio y de resentimiento, y una dimensión positiva, que supone mostrar en algún grado respuestas de amor, amabilidad y compasión hacia el ofensor⁴⁰⁷. Se quiere recordar que, a pesar de que existen otros teóricos que contemplan que el perdón es un proceso que implica tanto a la víctima como a la parte ofendida, Enright considera que el perdón es un proceso que puede acontecer de manera independiente, sin necesitar imprescindiblemente la presencia del ofensor en el acto de perdonar. Se recuerda que a esta consideración del perdón como un proceso independiente se le denomina perdón unilateral.

En este punto de la exposición, se plantea si el perdón, como proceso interno que lleva a cabo la víctima, es posible que acontezca en el nivel de los grupos. Sin embargo, previo a conocer una definición operativa específica del perdón a nivel grupal, se debe

³⁹⁹ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

⁴⁰⁰ D. R. VAN TONGEREN ET AL., «A meta-analysis of intergroup forgiveness», *Journal of Positive Psychology* 9/1 (2014), 81-95.

⁴⁰¹ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina».

⁴⁰² TANIA TAM ET AL., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland».

⁴⁰³ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland»; M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland».

⁴⁰⁴ E. STAUB ET AL., «Healing, reconciliation, forgiving and the prevention of violence after genocide or mass killing: An intervention and its experimental evaluation in Rwanda», *Journal of Social and Clinical Psychology* 24/3 (2005), 297-334.

⁴⁰⁵ M. NOOR - R. JAMES BROWN - G. PRENTICE, «Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model».

⁴⁰⁶ K. H. GREENAWAY - W. R. LOUIS - M. J. A. WOHL, «Awareness of Common Humanity Reduces Empathy and Heightens Expectations of Forgiveness for Temporally Distant Wrongdoing».

⁴⁰⁷ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness».

reflexionar sobre distintas cuestiones: ¿Se puede considerar que los grupos cometen ofensas? ¿Los grupos tienen responsabilidad moral? ¿Se puede decir que los grupos pueden perdonar y ser perdonados? En el siguiente apartado se describe esta controversia, ofreciéndose las respuestas más comunes a este hecho.

5.1. Justificación de los grupos como agentes morales

Antes de introducir la definición del perdón entre grupos es necesario plantearse cuestiones previas que justifiquen que el perdón puede ser una realidad a nivel grupal: ¿Los grupos, como entidad, tienen responsabilidad moral? O lo que es lo mismo: ¿puede un grupo infligir un mal a otro grupo y/o ser objeto de un mal infligido? La literatura científica muestra que existe controversia sobre si los grupos, como entidad, más allá de los individuos que la componen, pueden causar daño y, por tanto, pueden perdonar y ser perdonados. Desde este trabajo de tesis doctoral se entiende que la comprensión de la responsabilidad moral de los individuos o de los grupos es un proceso complejo que excede a los objetivos de esta investigación. Es por ello que se ofrecerá una descripción sintética de las objeciones sobre la responsabilidad moral de los grupos y de los argumentos que Enright *et al.* defienden para justificar el perdón a nivel grupal.

Enright, se basa en la reflexión de Govier, que permite fundamentar la responsabilidad moral de los grupos y justificar así el perdón en este nivel. Govier, en su obra *Forgiveness and Revenge*⁴⁰⁸, lleva a cabo una fundamentación de los grupos como agentes morales. Según este autor, «no hay error en la afirmación de que los grupos puedan perdonar»⁴⁰⁹. A continuación, se describen los tres grupos de críticas que cuestionan posibilidad lógica del perdón a nivel grupal y la respuesta que Govier da a cada una de ellas.

De esta manera, Govier sintetiza tres grupos de críticas que se consideran al hablar del perdón entre grupos: *escepticismo fundamental*, *escepticismo moral* y *escepticismo basado en la naturaleza humana*⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 99.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 79.

Este primer grupo de críticas, que Govier engloba dentro de la categoría *de escepticismo fundamental*⁴¹¹, plantea dudas sobre si el perdón a un grupo es lógicamente posible. En este sentido, se cuestiona si los grupos, como tal, presentan pensamientos, emociones y comportamientos más allá de los propios de cada uno de los miembros integrantes de este. Estos autores establecen que los grupos carecen de la facultad operativa de la voluntad al carecer de *mente*, con lo cual no pueden presentar actitudes y sentimientos. Desde esta crítica, el planteamiento del perdón implica un error lógico sobre la entidad del grupo.

Asimismo, esta crítica plantea que los grupos no tienen responsabilidad moral, tal y como se defiende desde las visiones kantianas y aristotélicas. De esta forma, desde esta perspectiva filosófica, los grupos como grupo, más allá de los individuos que lo conforman, no son agentes morales que lleven a cabo comportamientos ofensivos. Esto es, no es el grupo el agente moral, sino el conjunto de individuos que los conforman. Por tanto, no se podría hablar de que el grupo agrade, sino los individuos, de lo cual se deriva que si el grupo no comete actos ofensivos, tampoco podría perdonar.

En la misma línea, Mariano Crespo se cuestiona también la existencia de un perdón colectivo, que se encuentra ligado a la existencia o no de una responsabilidad moral en el grupo. En la justificación del perdón moral, Mariano Crespo se plantea las siguientes cuestiones, sin llegar a profundizar luego en las respuestas: «¿En qué medida podemos decir que determinados grupos son, en cuanto tales, responsables de ciertas acciones u omisiones?»⁴¹².

Govier señala tres argumentos claros que le permiten responder a las críticas del perdón entre grupos basadas en el escepticismo fundamental que duda de la responsabilidad moral del perdón y de que los grupos puedan ser sujetos y objetos del perdón:

En un primer momento, este autor observa claramente cómo hay acciones que son únicamente ejecutadas por grupos humanos, las cuales no podrían acontecer en ningún caso en el nivel individual. Ejemplo de ello son tanto las decisiones que un gobierno

⁴¹¹ *Ibid.*, 85-93.

⁴¹² M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*, 129.

puede tomar en contra de un grupo minoritario, como enviar ayuda humanitaria a un país que ha sufrido una catástrofe, o la decisión de invadir un territorio. Estos hechos evidencian la existencia de actos en los que el agente es un grupo y no un individuo, mostrando que los grupos son agentes morales y derivado de ello, «los grupos pueden ser responsables de malas acciones»⁴¹³. Esto explica que los grupos pueden ser el sujeto que comete acciones inmorales contra otro grupo o contra un individuo, pero en función de su categoría grupal. Según este autor, los grupos, que no se ven a simple vista, como puede observarse a los individuos, pueden actuar por medio de estructuras y procedimientos que los miembros del grupo han creado para poder actuar⁴¹⁴.

Govier tiene en cuenta dos consideraciones que permiten considerar a los grupos como agentes morales, a pesar de que el grupo, como entidad, no posee mente ni consciencia. En primer lugar, algunos grupos tienen un equipo que representa al grupo y que actúa en nombre del grupo por medio de la toma de decisiones. Este hecho también ha sido considerado por Crespo al plantearse: «¿Si alguien tiene un papel especialmente representativo en mi grupo, puede esta persona perdonar al ofensor en nombre de todos los miembros del grupo?»⁴¹⁵. En segundo lugar, se observa que los grupos tienen unas posibilidades de conseguir objetivos e intereses que las personas de manera individual no tienen. Si los grupos tienen la capacidad de hacer el bien, también podrán tomar decisiones erróneas y cometer ofensas.

Derivado del argumento anterior, si los grupos pueden ser sujetos de daños morales a otros, estos también pueden ser objeto de mal infligido. Por tanto, «los grupos pueden sufrir daños injustos»⁴¹⁶. El grupo se constituye como objeto de daño cuando se le inflige el mal a un individuo, debido a su pertenencia a una identidad social determinadas: atacado por ser de raza negra, de cultura judía o de religión católica. Debido a que los grupos pueden ser objeto del mal, también los grupos pueden ser los sujetos que inician el proceso de perdón, considerando que el objeto del perdón puede ser un grupo cuando un individuo ha sido agredido en función de su pertenencia grupal (en función de su raza, nacionalidad o religión)⁴¹⁷. Un hecho que evidencia que el grupo,

⁴¹³ T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*, 87.

⁴¹⁴ *Ibid.*, 88-89.

⁴¹⁵ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*, 128.

⁴¹⁶ T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*, 89-90.

⁴¹⁷ *Ibid.*, 84.

como tal, puede ser dañado se muestra, por ejemplo, cuando una persona recibe un trato injusto únicamente por el hecho de ser inmigrante. Este hecho hace que el resto de los inmigrantes sientan inseguridad y miedo porque pueden ser tratados de la misma manera por su pertenencia grupal⁴¹⁸.

En tercer y último lugar, se observa que los grupos pueden recordar tratos injustos del pasado, manteniendo odios, resentimiento e ideas de venganza. Asimismo, «los grupos pueden tener y pueden cambiar sus sentimientos, actitudes y creencias sobre diversos asuntos, incluido los daños que han sufrido por parte de otros»⁴¹⁹. El grupo no es un individuo concreto, poseedor de mente y consciencia. Por tanto, se podría pensar que como el grupo no presenta esas facultades, el grupo ni tiene ni puede modificar actitudes y creencias. Sin embargo, se parte de la base de que las actitudes y sentimientos del grupo quedan recogidos en las estructuras formales del grupo, concretadas en una persona que los representa (el presidente del gobierno de ese país, el propietario de la empresa). Además, un cambio en la manera de pensar, sentir y actuar de los miembros del grupo también acaba dando lugar a un cambio a nivel grupal. Esto quiere decir que un grupo puede cambiar sus sentimientos en una dirección de perdón. En este sentido, se quiere mencionar, la petición de disculpas públicas que llevó a cabo el presidente de Alemania en 1985, en el cual se disculpaba por todos los crímenes cometidos en el Holocausto. Este hecho evidencia que ha habido un cambio en las actitudes del grupo, mostrado tanto en la manifestación del arrepentimiento por parte del dirigente del país como por los cambios en las actitudes de los alemanes 40 años después de la Segunda Guerra Mundial.

Los tres argumentos mencionados permiten justificar lógicamente que el perdón puede acontecer también en el nivel de los grupos, o lo que es lo mismo, los miembros que componen los grupos pueden liberarse del odio y resentimiento y manifestar, en algún grado, respuestas de compasión por el otro grupo que ha infligido el mal.

Tal y como hemos visto, Govier justifica que el grupo tiene responsabilidad moral y, por tanto, puede perdonar y ser perdonado. Sin embargo, una vez que ha afirmado que es posible que el perdón acontezca en el nivel de los grupos, aborda la cuestión del

⁴¹⁸ *Ibid.*, 88-89.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 91.

escepticismo moral. Este grupo de críticas plantea una de las cuestiones más controvertidas en relación con el perdón entre grupos: solo las víctimas pertenecientes a un grupo a los que se les ha infligido el mal de manera directa son las personas que son susceptibles de perdón. Govier afirma que cuando se daña a un grupo concreto, por ejemplo, el caso del mal realizado por los nazis a los judíos, existen distintos tipos de víctimas: las víctimas primarias, que son las que han recibido directamente el mal, y las víctimas secundarias, como pueden ser los familiares, contemporáneos a las víctimas pero que no vivieron en los campos de concentración, y las terciarias, que serían las generaciones siguientes. Govier expresa que justamente estos contextos de conflicto social implican directamente la existencia víctimas secundarias y terciarias, que para él también son víctimas y también podrían otorgar el perdón⁴²⁰.

La tercera crítica al perdón entre grupos plantea que, aun cuando se superara la imposibilidad lógica y moral, existiría un límite en la naturaleza humana que lo impediría. El *escepticismo basado en la naturaleza humana* considera que el perdón de ofensas de tal magnitud de gravedad excede a las posibilidades de la naturaleza del ser humano. En este sentido, esta crítica considera que solo individuos, de manera excepcional y con motivaciones religiosas, podrían perdonar graves crímenes. La principal respuesta que Govier establece muestra que el perdón acontece en la vida de comunidades humanas en muchos casos y que no es exclusivo de personas con grandes habilidades.

A pesar de las críticas señaladas, Govier considera que los grupos de manera distinta a las personas que lo componen, son agentes morales y como tal pueden perdonar y ser perdonados, constituyéndose el perdón entre grupos como un constructo con sentido.

5.2. Definición del concepto de perdón entre grupos

¿Cómo definir el concepto de perdón entre grupos? Reexaminando la literatura presente hasta el momento, se observa que la mayoría de los estudios definen el perdón entre grupos extrapolando las características del perdón interpersonal⁴²¹. Esto implica que traslada directamente las características propias del perdón interpersonal (disminución de emociones, acciones y pensamientos negativos y generación de respuestas positivas) al

⁴²⁰ *Ibid.*, 93-94.

⁴²¹ M. D. ROE, «Intergroup forgiveness in settings of political violence: Complexities, ambiguities, and potentialities», *Peace and Conflict* 13/1 (2007), 3-9.

nivel de los grupos. Sin embargo, se considera que esto es un error en la conceptualización del fenómeno, porque se sabe, tal y como muestran los estudios de psicología social expuestos en la primera parte de este capítulo, que el grupo tiene una entidad distinta al individuo, mostrada en las capacidades propias de los grupos.

En este sentido, las víctimas del genocidio nazi no han sido dañadas por un individuo concreto, sino por un grupo de individuos que comparten la categoría común de *alemanes nazis*. En este conflicto se muestra como la categoría *nazi* versus *judío* explica la dinámica de funcionamiento del grupo. Otro ejemplo se puede observar en el genocidio de Ruanda, en el que se enfrentan los *hutus* y los *tutsis*, en los conflictos nacionalistas, etc. En los conflictos entre grupos es fundamental recordar que es la identidad del grupo y no la individual la que determina que dos individuos se enfrenten debido a su categoría grupal.

En los últimos años, son numerosos los autores que han tratado de definir el concepto de perdón entre los grupos.

Uno de los primeros autores que hablaron de que el perdón podía acontecer en el nivel comunitario fueron Bright y Exline⁴²², quienes defienden que el perdón puede acontecer en los diferentes niveles de organización de una sociedad: intrapersonal, interpersonal, organizacional y, a nivel colectivo, entre los grupos. De esta manera, estos autores contemplan que el perdón no es solo eficaz en las relaciones con uno mismo y como respuesta a las ofensas cometidas por otros individuos, sino que contemplan este proceso también para las ofensas que se cometen a nivel grupal. En este nivel es necesario incidir en la diferencia entre el perdón organizacional y el perdón colectivo. El primero de los casos tiene lugar cuando el daño se produce de una organización formal institucional hacia un individuo, hacia un grupo o hacia otra organización. Por otro lado, el perdón entre grupos se da cuando un grupo (que no forma parte de ninguna organización institucional) daña a otro grupo.

Enright *et al.*⁴²³ realizaron una revisión bibliográfica en la cual hacen un recorrido por las diferentes definiciones de perdón entre grupos y proponen una nueva definición

⁴²² D. S. BRIGHT - J. J. EXLINE, «Forgiveness at Four Levels: Intrapersonal, Relational, Organizational, and Collective-Group», 4-8.

⁴²³ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

basada en el perdón como un concepto cualitativamente diferente al perdón interpersonal. Esta revisión establece la distinción entre definiciones que conciben el perdón como una extensión del perdón interpersonal y las que lo definen como un constructo cualitativamente distinto, las cuales se expondrán de manera resumida a continuación.

Dentro de las definiciones de perdón entre grupos que extrapolan las características del perdón interpersonal se incluyen:

Enright apunta cómo hay autores que realizan esta extrapolación de las características del perdón interpersonal de una manera explícita, mientras otros la llevan a cabo de manera más implícita⁴²⁴.

Como ejemplo de autores que extrapolan de una manera explícita la definición del perdón interpersonal al perdón entre grupos se pueden mencionar las siguientes. En primer lugar, la definición más representativa bien podría considerarse la de Wohl y Branscombe⁴²⁵. Para estos autores, el perdón entre grupos significaría, en vez de una reducción de sentimientos negativos hacia un individuo (perdón interpersonal), la disminución de esos sentimientos negativos hacia una categoría social. Por su parte, Cehajic *et al.*⁴²⁶, expresan que el perdón entre grupos «implica una reducción de sentimientos de venganza, odio y desconfianza hacia el grupo ofensor e implica también intenciones de comprender, acercarse y comprometerse con sus miembros».

Un ejemplo prototípico de conceptualización que supone un traslado implícito de las características del perdón interpersonal sería la definición de Tam *et al.*⁴²⁷, quienes consideran el perdón como «un proceso emocional que implica dejar de sentirse enfadada o resentida por la ofensa».

Son menos numerosas las definiciones de perdón que tienen en cuenta las características específicas del comportamiento grupal. En este sentido, Enright *et al.*⁴²⁸

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ M. J. A. WOHL - N. R. BRANSCOMBE, «Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness».

⁴²⁶ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina», 352.

⁴²⁷ T. TAM ET AL., «Postconflict reconciliation: Intergroup forgiveness and implicit biases in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 64/2 (2008), 303-320.

⁴²⁸ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

establecen que existe otro grupo de autores que afirman que el perdón entre grupos es *cualitativamente diferente* del perdón interpersonal.

Dentro de la conceptualización implícita se puede incluir la definición de Noor *et al.*⁴²⁹, en la que definen el perdón entre grupos como:

«Un proceso que implica tomar la decisión de aprender nuevos aspectos sobre uno mismo y el grupo (las emociones, los pensamientos y la capacidad de causar daños a los demás) y tratar de explorar el mundo tal cual lo percibe el exogrupo con la intención de encontrar una resolución adecuada sobre el pasado en la que las preocupaciones de cada uno de los grupos puedan reconciliarse».

Por otro lado, la definición de Van Tongeren *et al.*⁴³⁰ entiende el perdón entre grupos como «una transformación interna de la motivación hacia el grupo externo ofensor que está situado dentro de un contexto colectivo, político o social específico».

En la línea de concebir el perdón como una decisión, Noor *et al.*⁴³¹ lo definen como:

«Una decisión consciente que ha sido determinada por múltiples factores: 1) el grado en el que los grupos son capaces de regular las emociones negativas entre ellos, 2) el grado en el que cada grupo valora la relación con los otros, 3) el grado en el que los grupos perciben el riesgo de una exposición repetida al daño por parte del otro grupo y en último lugar 4) el grado en el que los grupos se imaginan que el otro grupo es capaz de cambiar sus comportamientos ofensivos».

A continuación, se exponen las definiciones de perdón de los autores que más se han ajustado a la definición de perdón que se ajusta a las características del comportamiento grupal.

⁴²⁹ M. NOOR - R. JAMES BROWN - G. PRENTICE, «Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model», 101.

⁴³⁰ D. R. VAN TONGEREN ET AL., «A meta-analysis of intergroup forgiveness», *Journal of Positive Psychology* 9/1 (2014), 81-95, 81.

⁴³¹ M. NOOR, «Suffering need not beget suffering: Why we forgive», *Current Opinion in Psychology* 11 (2016), 100-104, 5.

González *et al.*⁴³² afirman de una manera explícita y clara que la definición del perdón entre grupos no puede basarse en las características del perdón interpersonal:

«Aunque nuestra comprensión del perdón intergrupar puede estar útilmente informada por la literatura sobre el perdón interpersonal, puede haber diferencias cualitativas del perdón en los dos niveles. De hecho, cuando hablamos del perdón intergrupar no estamos tratando necesariamente con intercambios directos entre víctima y agresores, sino que personas que se identifican con grupos con diferentes roles en el conflicto y que experimentan emociones como el perdón como miembros de sus grupos...».

Hewstone *et al.*⁴³³ (2004) conciben el perdón como no responder con venganza ante el grupo que ha cometido la ofensa. Años más tarde, Tam *et al.*⁴³⁴ establecen que el perdón «se constituye como un facilitador prosocial que proporciona una oportunidad de mejorar las relaciones entre los grupos».

6. DEFINICIÓN DE PERDÓN ENTRE GRUPOS DE ROBERT ENRIGHT

La definición del perdón que proponen Enright *et al.*⁴³⁵ se nutre de la revisión crítica de más de 25 definiciones del perdón existentes hasta ese momento, además de la defensa de la responsabilidad moral de los grupos establecida por Govier que se ha descrito con anterioridad. Su definición se operativiza en función de las capacidades propias de los grupos:

«Reconociendo que un grupo ha sido injustamente tratado por otro grupo, el grupo que ha sido ofendido renuncia colectivamente a la retribución y promueve el perdón entre sus miembros respondiendo al grupo que le ha ofendido con comportamientos positivos»⁴³⁶.

⁴³² R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», 156.

⁴³³ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland», 588-589.

⁴³⁴ T. TAM ET AL., «Postconflict reconciliation: Intergroup forgiveness and implicit biases in Northern Ireland».

⁴³⁵ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

⁴³⁶ *Ibid.*, 159.

Derivado de los trabajos de Govier⁴³⁷ y de Bright and Exline⁴³⁸ se concluye que las capacidades de los grupos y de los individuos no son similares, lo cual influye en la definición que se plantea y en los instrumentos de medida que se utilizan. De la definición entre grupos de Govier se derivan algunas diferencias con respecto al perdón interpersonal. Mientras que en el perdón interpersonal cada persona toma la decisión de iniciarse de manera interna, en el proceso de perdón entre grupos se requiere que un grupo de individuos reconocidos por todos los miembros que representan al grupo lleven a cabo acciones hacia el otro grupo. Por otro lado, las emociones del grupo se encuentran mediadas por grado de identificación de cada uno de los miembros con la identidad de su grupo, posibilitando que aquellos que poseen un alto grado de identificación presentarán emociones más intensas.

A nivel interpersonal, Enright concibe que el perdón integra las tres respuestas básicas del comportamiento. De esta manera, el perdón presenta una dimensión afectiva, una dimensión cognitiva y una dimensión conductual⁴³⁹. Sin embargo, al plantear el perdón en el nivel grupal, la respuesta debe concretarse en otro tipo de dimensiones que están basadas en las características propias del grupo. Así, Enright se ajusta a las características propias de los grupos y se percata de que los elementos que definen el perdón en el ámbito de los grupos hacen referencia a aspectos concretos de la conducta. Enright *et al.*⁴⁴⁰ se basan en la afirmación de Bright and Exline⁴⁴¹ de que el perdón de grupo se sitúa más en la dimensión conductual que en la cognitiva o en la emocional. Según estos autores, esta dimensión comportamental incluye la «paralización de la ofensa, darse cuenta de que el grupo que ha llevado la ofensa ha parado y la retención de acciones de venganza»⁴⁴².

Enright considera que la dimensión afectiva del grupo ocupa un papel fundamental en el comportamiento grupal. Sin embargo, en el constructo de perdón entre grupos dirigido hacia el desarrollo de un instrumento de medida, Enright decide no incluir

⁴³⁷ T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*.

⁴³⁸ D. S. BRIGHT - J. J. EXLINE, «Forgiveness at Four Levels: Intrapersonal, Relational, Organizational, and Collective-Group».

⁴³⁹ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness».

⁴⁴⁰ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

⁴⁴¹ D. S. BRIGHT - J. J. EXLINE, «Forgiveness at Four Levels: Intrapersonal, Relational, Organizational, and Collective-Group».

⁴⁴² R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», 159.

las emociones del grupo dentro de su concepto de perdón entre grupos porque sería difícil la valoración de la emoción del grupo en sí y no del individuo en concreto⁴⁴³.

A continuación, se enumeran tres dimensiones que reflejan la concreción del perdón entre grupos desde el nivel conductual que Enright plantea.

Una de las primeras formas en la que se expresa el perdón en el nivel de grupo es por medio de la «creación de normas de grupo y valores compartidos que promuevan el perdón»⁴⁴⁴. Esta operativización comprende en un primer momento la expresión de valores compartidos tanto al endogrupo como al exogrupo: un grupo puede valorar la cooperación y la paz con el otro grupo. Por otro lado, Enright considera que el establecimiento de normas de grupo es decisivo en el papel que cumple el perdón en la sociedad. Un ejemplo que puede ilustrar este hecho se encuentra en el perdón que ofrece la comunidad amish a los responsables del asesinato de un grupo de chicas en la escuela amish⁴⁴⁵. De esta forma, los grupos sociales pueden dictaminar normas que promuevan o inhiban el perdón o respuestas relacionadas que facilitan la convivencia pacífica en la sociedad.

En segundo lugar, otra dimensión conductual del concepto del perdón a nivel grupal se expresa a partir de «la proclamación, las promesas y los gestos de buena voluntad»⁴⁴⁶ que promueven o dificultan el proceso de perdón. Las proclamaciones hacen referencia a afirmaciones que realiza un grupo con respecto al otro grupo que pueden expresar el deseo de cooperar con el otro grupo, ofrecer disculpas o el deseo de reconciliación. De esta forma, las afirmaciones en un sentido u otro pueden facilitar un proceso de acercamiento entre comunidades humanas, o bien, todo lo contrario, difundir el odio y el resentimiento. Por otro lado, los grupos también pueden expresar promesas de comportamiento en el futuro («nos comprometemos de ahora en adelante en llevar a cabo acciones que faciliten la integración de los inmigrantes en nuestro país»). En último lugar, el perdón entre grupos también se manifiesta en los gestos que un grupo presente

⁴⁴³ *Ibid.*, 160.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 159.

⁴⁴⁵ D. KRAYBILL – S. NOLT – D. WEAVER-ZERCHER, *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy*, San Francisco, Wiley, 2007; Citado en R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», 159.

⁴⁴⁶ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», 159.

hacia el otro grupo, que pueden o no querer el bien del otro grupo. Esto se manifiesta, por ejemplo, en las actitudes de cercanía, generosidad, en vez de la búsqueda de venganza.

En tercer lugar, la tercera dimensión establece que la promoción del perdón entre grupos se realiza a través de la existencia de estructuras sociales que promuevan el perdón. En este sentido, Enright menciona la importancia de las comisiones de la verdad, que han tenido lugar en distintos conflictos, como el conflicto entre blancos y negros en Sudáfrica o el conflicto entre hutus y tutsis en Ruanda, que permiten el respeto de los derechos humanos y la facilitación de la convivencia pacífica entre las comunidades humanas⁴⁴⁷.

Tal y como se ha descrito, Enright concibe que el perdón es un proceso que puede acontecer tanto en el plano interpersonal como en el plano social. A pesar de ello, recalca que la magnitud y la duración de las acciones de un grupo es mucho más notable que las acciones que se refieren a un individuo concreto. De ello se deriva que las acciones del grupo tienen, en muchos casos una importancia decisiva para conducir a los grupos humanos enfrentados en el camino del bien o del mal.

Una vez que se ha descrito qué se entiende por perdón entre grupos y sus principales diferencias con el perdón interpersonal, se quiere señalar que es más sencillo perdonar a un individuo que a un grupo porque es más difícil confiar en cada miembro del otro grupo que confiar individualmente en una persona que te ha ofendido⁴⁴⁸.

7. FACTORES QUE PREDISPONEN E INHIBEN EL PERDÓN ENTRE GRUPOS

Son cada vez más numerosas las investigaciones que versan sobre la relación del perdón con otras variables importantes con el objetivo de conocer la dinámica de comportamiento entre los grupos y facilitar la gestión de los conflictos a través del proceso del perdón. Uno de los focos de interés de estas investigaciones ha sido el conocimiento de los factores que promueven y que inhiben el proceso de perdón entre los grupos.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ TANIA TAM ET AL., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland», *Group Processes and Intergroup Relations* 10/1 (2007), 119-135, 123.

Van Tongeren *et al.*⁴⁴⁹ publicaron un metaanálisis con el propósito de conocer cuáles son estas variables que facilitan y dificultan el proceso de perdón entre grupos. Después de analizar 43 estudios, los resultados mostraron que los factores que facilitan el perdón son: el contacto, la empatía, la confianza en la relación, la culpa colectiva, la sensación de pertenencia a un grupo superior que sea común con el otro grupo como, por ejemplo, la humanidad y, por último, la presencia de acciones compensatorias como las disculpas. Por otro lado, el metaanálisis determinó los factores que no promueven el perdón: la presencia de emociones negativas como la rabia y el odio, la fuerte identificación con el endogrupo y la victimización competitiva en la que un grupo expresa que ha sufrido más que el otro grupo.

7.1. Factores facilitadores del perdón

En los siguientes apartados se describen estudios que relacionan el perdón con las variables que se han visto como facilitadores de este proceso. Se hará un recorrido por cada uno de ellos profundizando en los aspectos reveladores de cada estudio.

Perdón y contacto entre los grupos, empatía y confianza

Un facilitador clave en el perdón entre grupos es el contacto con el otro grupo. Existe evidencia de que la interacción positiva entre miembros de distintos grupos puede reducir el prejuicio y la hostilidad. Es más, se la considera una de las estrategias más eficaces para mejorar las relaciones entre los grupos, la cual ha sido puesta en marcha en diversas situaciones postconflicto como, por ejemplo, en el conflicto entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte⁴⁵⁰ y entre los bosnios y los serbios en el conflicto de los Balcanes⁴⁵¹.

Son varios los estudios que han intentado explicar los mecanismos que fundamentan la eficacia de la hipótesis de contacto en la gestión de los problemas entre grupos y de cómo este influye en la predisposición a perdonar. Hewstone *et al.*⁴⁵² y Tam

⁴⁴⁹ D. R. VAN TONGEREN ET AL., «A meta-analysis of intergroup forgiveness».

⁴⁵⁰ M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland»; F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland».

⁴⁵¹ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina».

⁴⁵² M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland».

*et al.*⁴⁵³ establecen que el contacto entre los grupos también influye en el incremento de la confianza, la reducción del odio y la reducción de la infra humanización. En algunas investigaciones se encuentra que aquellos que tienen una actitud más negativa hacia el exogrupo son los que más se benefician de la estrategia del contacto. Esto se produce porque la actitud, al ser más extrema, el efecto de la estrategia de contacto es más saliente para ellos.

Cehajic *et al.*⁴⁵⁴ estudiaron la disposición a perdonar en un grupo de bosnios y serbios en los conflictos de la guerra de Yugoslavia. Concretamente, pretendían conocer el papel que tenían el contacto y la asignación de categoría grupal común en la disposición a perdonar de los musulmanes bosnios en los conflictos que tuvieron lugar al principio de la década de los 90. Para ello, 180 bosnios musulmanes contestaron a una encuesta en la que se le preguntó su disposición a perdonar a los bosnios serbios durante la guerra. Los resultados muestran que el contacto predecía positivamente el nivel de perdón entre grupos, mediado por la empatía y la confianza hacia el exogrupo y por la heterogeneidad percibida del exogrupo. Por otro lado, la variable de categoría grupal común se encontró que estaba positivamente asociada con el perdón. Además de conocer la influencia que estas dos variables tienen en el perdón entre grupos, este estudio prueba que el perdón entre grupos es un proceso mediador en el proceso de reconciliación.

La empatía en este contexto grupal se define como la capacidad de un grupo de ponerse en el lugar del otro grupo y de valorar la experiencia que el otro grupo ha vivido. Diversos autores exploraron la relación que aparece entre empatía y perdón entre grupos⁴⁵⁵, dejando de manifiesto que es una variable que influye en la disposición a perdonar de un grupo que ha sufrido un trato injusto por parte de otro.

Por su parte, Noor *et al.*⁴⁵⁶ hablan de la importancia de fomentar la confianza y la empatía para facilitar que el proceso de perdón pueda acontecer. En su estudio llevado a

⁴⁵³ TANIA TAM ET AL., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland».

⁴⁵⁴ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina».

⁴⁵⁵ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland»; S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina»; TANIA TAM ET AL., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland».

⁴⁵⁶ M. NOOR - R. JAMES BROWN - G. PRENTICE, «Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model».

cabo en el contexto posterior a la caída del régimen de Pinochet, observaron una relación positiva entre la empatía y el perdón entre grupos, encontrando que uno de los grupos mostraba una relación más fuerte entre empatía y perdón. Otros estudios⁴⁵⁷ encuentran que un cambio de perspectiva, elemento central en la empatía, se constituye como un factor que predice la disposición a perdonar al otro grupo.

La pérdida de confianza es uno de los factores que más se ve afectado tras el conflicto entre grupos, considerándose como una consecuencia emocional del conflicto que dificulta el proceso de reconciliación⁴⁵⁸. Noor *et al.*⁴⁵⁹ y Hewstone *et al.*⁴⁶⁰ comprobaron la existencia de una relación positiva entre la confianza entre grupos y la probabilidad de que el perdón acontezca. A pesar de conocer la relación positiva entre la confianza y el perdón entre grupos, se plantea el dilema de si la confianza es una condición previa para que se dé el perdón o si la confianza es un efecto de la respuesta del perdón⁴⁶¹.

Perdón y acciones compensatorias

Existen diversos estudios que valoran el efecto que diversas acciones compensatorias presentan en la disposición a perdonar. Estas acciones compensatorias permiten en algún grado valorar la responsabilidad del grupo en el daño cometido, la posibilidad de reconocer el mal infligido e implican que, al menos de manera implícita, no van a volver a cometer el daño en el futuro⁴⁶². Algunas de las acciones compensatorias que se han estudiado son las disculpas, el reconocimiento del daño y el cambio visible en el comportamiento.

A pesar de que las disculpas pueden facilitar que se vea el arrepentimiento de los miembros del otro grupo, los estudios revelan resultados contradictorios en la relación

⁴⁵⁷ M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland».

⁴⁵⁸ A. NADLER - I. LIVIATAN, «Intergroup reconciliation: effects of adversary's expressions of empathy, responsibility, and recipients' trust.», *Personality and social psychology bulletin* 32/4 (2006), 459-470.

⁴⁵⁹ M. NOOR - R. JAMES BROWN - G. PRENTICE, «Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model».

⁴⁶⁰ M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland».

⁴⁶¹ D. R. VAN TONGEREN ET AL., «A meta-analysis of intergroup forgiveness», 83.

⁴⁶² *Ibid.*, 84.

existente entre las disculpas y el perdón entre grupos. Algunos encuentran que las disculpas se han mostrado inefectivas en la promoción del perdón entre grupos⁴⁶³, los cuales mencionan algunos factores que permiten entender que las disculpas no faciliten la disposición a perdonar (la gravedad del mal infligido y la falta de remordimiento), a pesar de la existencia de disculpas públicas. Sin embargo, Leonard *et al.*⁴⁶⁴ fueron unos de los primeros autores en encontrar el papel potenciador que las disculpas pueden tener en la facilitación del perdón entre grupos al constatar que la influencia de la disculpa en el perdón se encuentra mediada por las emociones entre los grupos. De esta forma, Wohl *et al.*⁴⁶⁵ hallaron que el grado de perdón depende de la capacidad de mostrar algunas emociones como la angustia. En este sentido, el metaanálisis de Van Tongeren confirma la existencia de una relación positiva entre el perdón y la presencia de disculpas⁴⁶⁶.

Perdón y categoría grupal común y culpa colectiva

Son diversos los autores que han estudiado la relación que tiene la toma de conciencia de formar parte de una categoría grupal común, como la humanidad y los niveles de perdón.

Cehajic *et al.*⁴⁶⁷ probaron que la conciencia de una categoría grupal común en los grupos enfrentados en la guerra de los Balcanes facilitaba el proceso de perdón. En la misma línea, Noor y Browne (2006) encontraron que cuando a los católicos se les hacía pensar en la categoría grupal común de Irlanda del Norte, mejoraba su predisposición a perdonar a los protestantes. Sin embargo, esta influencia de la categoría grupal común en la facilitación del perdón no es similar en todos los grupos. Varios estudios apuntan que,

⁴⁶³ C. R. PHILPOT - M. J. HORNSEY, «What happens when groups say sorry: The effect of intergroup apologies on their recipients», *Personality and Social Psychology Bulletin* 34/4 (2008), 474-487; M. J. HORNSEY - M. J. A. WOHL, «We are sorry: Intergroup apologies and their tenuous link with intergroup forgiveness», *European Review of Social Psychology* 24/1 (2013), 1-31.

⁴⁶⁴ D. J. LEONARD - D. M. MACKIE - E. R. SMITH, «Emotional responses to intergroup apology mediate intergroup forgiveness and retribution», *Journal of Experimental Social Psychology* 47/6 (2011), 1198-1206.

⁴⁶⁵ M. J. A. WOHL - N. R. BRANSCOMBE, «Importance of Social Categorization for Forgiveness and Collective Guilt Assignment for the Holocaust», en *Collective Guilt*, Cambridge University Press 2012, 284-306.

⁴⁶⁶ D. R. VAN TONGEREN ET AL., «A meta-analysis of intergroup forgiveness», 88.

⁴⁶⁷ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina».

en el contexto de conflicto político en el Norte de Irlanda, se facilita el perdón más en el grupo católico que en el grupo protestante⁴⁶⁸.

De la misma forma, Noor *et al.*⁴⁶⁹ llevaron a cabo un estudio en el contexto chileno de grupos enfrentados en función de ser partidarios o no al régimen de Pinochet. Estos autores encontraron que la identidad endogrupal común se relacionaba positivamente con el perdón entre grupos.

La culpa colectiva, contrapuesta a la culpa individual, es aquella que se experimenta a nivel social cuando un grupo comete una ofensa moral hacia otro grupo⁴⁷⁰. Cehajic *et al.*⁴⁷¹ consideran que la culpa colectiva parte del reconocimiento por parte de los miembros del grupo del trato injusto que han cometido hacia el otro grupo, lo cual lleva implícito que esa ofensa no volverá a ocurrir.

En este sentido, de alguna manera la sociedad espera que los miembros de un grupo que ha cometido un trato injusto en el pasado experimenten culpa por las acciones que su grupo cometió en el pasado⁴⁷². De esta forma, la culpa colectiva es experimentada por las siguientes generaciones de una sociedad que ha cometido daño con respecto a otro grupo. Un ejemplo que podría ilustrar este hecho es la culpa colectiva que pueden experimentar alemanes de la generación actual sobre las atrocidades cometidas por el pueblo alemán contra los judíos. El grado en el que se experimenta la culpa colectiva depende del grado en el que la acción se haya alejado de los valores morales compartidos (justicia, equidad, igualdad, tolerancia, respeto).

Diversos autores establecen que la presencia de culpa por parte del grupo que ha cometido el trato injusto facilita que el otro grupo acoja el perdón⁴⁷³.

⁴⁶⁸ M. NOOR - R. JAMES BROWN - G. PRENTICE, «Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model».

⁴⁶⁹ M. NOOR ET AL., «On positive psychological outcomes: What helps groups with a history of conflict to forgive and reconcile with each other?».

⁴⁷⁰ M. J. A. WOHL - N. R. BRANSCOMBE, «Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness».

⁴⁷¹ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina».

⁴⁷² M. J. A. WOHL - N. R. BRANSCOMBE, «Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness», 289.

⁴⁷³ J. MANZI - R. GONZÁLEZ, «Forgiveness and reparation in Chile: The role of cognitive and emotional intergroup antecedents», *Peace and Conflict* 13/1 (2007), 71-91; E. MYERS - M. HEWSTONE - E.

A continuación, se describe el estudio de Wohl y Branscombe que valora el efecto que tiene la asignación de una categoría grupal común en la asignación de culpa y en el perdón. Estos autores estudiaron de manera empírica los antecedentes y consecuentes del perdón entre grupos, con varios experimentos que llevaron a cabo entre judíos y alemanes. A pesar de que ha pasado más de 60 años desde que ha finalizado el Holocausto, sigue marcando las identidades, tanto de los alemanes como de los judíos. El recuerdo de la acción del pueblo alemán contra distintas minorías, como la de los judíos, condiciona tanto las acciones políticas del país alemán en la actualidad como la visión que los judíos presentan de los alemanes⁴⁷⁴.

En el genocidio de los alemanes contra los judíos, incluir a los alemanes dentro de la categoría común de la humanidad facilita verlos como seres humanos y no como seres humanos inmorales. De esta manera, cambiar del nivel de exogrupo a una categoría grupal común facilita que los grupos tengan percepciones menos negativas hacia los miembros del otro grupo⁴⁷⁵. Estos autores constatan empíricamente que cuando a un grupo concreto (los judíos) se les facilitaba la idea de categoría grupal común con el otro grupo (humanidad) aumentaba la probabilidad de perdonar al exogrupo (los nazis alemanes) y se reducía la culpa colectiva asignada por los hechos cometidos⁴⁷⁶.

7.2. Factores inhibidores del perdón

A pesar de que la investigación en perdón entre grupos es reciente, existen tres inhibidores claros del perdón entre grupos: la experiencia de emociones negativas, la fuerte identificación con el endogrupo y la victimización competitiva. A continuación, se exponen cada uno de ellos junto con estudios que constatan empíricamente y en contextos concretos esta relación negativa.

CAIRNS, «Impact of conflict on mental health in Northern Ireland: The mediating role of intergroup forgiveness and collective guilt», *Political Psychology* 30/2 (2009), 269-290.

⁴⁷⁴ E. BARKAN, *The guilt of nations: Restitution and negotiating historical injustices*. New York: Norton., Norton, New York 2000; E. MYERS - M. HEWSTONE - E. CAIRNS, «Impact of conflict on mental health in Northern Ireland: The mediating role of intergroup forgiveness and collective guilt».

⁴⁷⁵ M. J. A. WOHL - N. R. BRANSCOMBE, «Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness», 290.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 299.

Perdón y experiencia personal negativa y victimización competitiva

La experiencia personal negativa implica la presencia de emociones negativas como la ira, el resentimiento, el odio, el rencor, la rabia y un amplio etcétera. Son varios los autores que han encontrado una relación negativa entre la presencia de esta experiencia personal negativa y el proceso de perdón (Voci *et al.*⁴⁷⁷; McLernon *et al.*⁴⁷⁸). Esta relación negativa que se establece entre los niveles de odio y el perdón aporta una clave fundamental en el manejo de los conflictos entre los grupos: Previo a iniciarse en el proceso de perdón, es conveniente reducir los niveles de odio entre los grupos.

La exposición a la violencia ya sea directa o indirecta, es un factor que influye en la experiencia personal negativa. Hayes y McAllister⁴⁷⁹ encuentran que un alto porcentaje de la población de Irlanda del Norte había estado expuesta directa o indirectamente a la violencia, aunque estas cifras venían determinadas por el área de residencia, entre otros factores. Los estudios muestran que una de cada siete personas de la población había sufrido violencia directa (ser víctima de un acontecimiento violento o de intimidación), mientras que uno de cada cinco conocía a algún familiar o alguna persona cercana que había sido herida o asesinada en un acontecimiento violento.

En este sentido, se resalta que Enright *et al.*⁴⁸⁰ consideran que el perdón se facilita si las consecuencias del daño son susceptibles de reducirse con el paso del tiempo. Así, McLernon *et al.*⁴⁸¹ establecen que una dificultad para acoger el proceso de perdón es la existencia de ofensas graves e inmodificables en el tiempo, como, por ejemplo, el asesinato de familiares. Por otro lado, si la ofensa es de menor gravedad, como, por ejemplo, la existencia de amenazas verbales es más probable que se considere la respuesta del perdón.

⁴⁷⁷ A. VOCI ET AL., «Refining the association between intergroup contact and intergroup forgiveness in Northern Ireland: Type of contact, prior conflict experience, and group identification».

⁴⁷⁸ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland».

⁴⁷⁹ B. C. HAYES - I. MCALLISTER, «Sowing Dragon's Teeth: Public Support for Political Violence and Paramilitarism in Northern Ireland», *Political Studies* 49/5 (2001), 901-922.

⁴⁸⁰ R. D. ENRIGHT - M. J. D. SANTOS - R. AL-MABUK, «The adolescent as forgiver», *Journal of Adolescence* 12/1 (1989), 95-110.

⁴⁸¹ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland».

Noor *et al.* definen la victimización competitiva como una percepción subjetiva de un grupo que «afirma que ha sufrido más que el otro grupo»⁴⁸². Estos autores la consideran como una estrategia que tienen los grupos para gestionar el conflicto que hace más probable que se generen acciones de venganza hacia el otro grupo. Así, estos autores afirman que la comparación sobre el sufrimiento de cada uno de los grupos es un factor que inhibe el perdón porque genera una «mentalidad que dificulta la generosidad y la comprensión hacia el otro grupo».

Son varios los autores que llevaron a cabo estudios que prueban la relación entre el perdón y la culpa colectiva. Hewstone *et al.*⁴⁸³ encuentran que las personas con una alta experiencia de victimismo presentaban menores niveles de perdón y de culpa colectiva.

Myers *et al.*⁴⁸⁴ realizaron una investigación en el conflicto entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte investigando cómo la exposición a la violencia del conflicto y la victimización influyen en la salud mental de los miembros de los grupos y cómo el perdón y la culpa influyen en este proceso. De hecho, esta es una de las primeras investigaciones en las cuales se incorporan indicadores de la salud mental de las personas implicadas en el conflicto derivadas del perdón entre grupos (del perdón interpersonal si existen otras investigaciones).

Perdón e identificación con el endogrupo

Este hallazgo parte de las teorías de la categorización y de la identidad social de Tajfel y Turner, las cuales permiten concluir que el grado en el que un individuo se identifica con su grupo afecta a la actitud que presenta ese individuo tanto hacia su grupo como hacia el otro grupo, influyendo en cómo interpreta diferencialmente los comportamientos (tanto positivos como negativos) del endogrupo y del exogrupo.

El estudio de Noor *et al.* llevado a cabo en el contexto chileno entre pro-Pinochet y anti-Pinochet reveló también la existencia de una relación negativa entre la identidad

⁴⁸² M. NOOR ET AL., «On positive psychological outcomes: What helps groups with a history of conflict to forgive and reconcile with each other?».

⁴⁸³ M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland».

⁴⁸⁴ E. MYERS - M. HEWSTONE - E. CAIRNS, «Impact of conflict on mental health in Northern Ireland: The mediating role of intergroup forgiveness and collective guilt».

endogrupal y el perdón entre grupos, expresando que «el grado en el que un individuo se identifica con un grupo y el contenido de esa identificación influirá en la decisión del miembro del grupo de perdonar al exogrupo»⁴⁸⁵.

La existencia de acciones compensatorias, como el reconocimiento del daño, la expresión de disculpas o la presencia de culpa colectiva, requiere como punto de partida, la aceptación de que el grupo al que se pertenece ha cometido un daño. Esta reticencia a aceptar los comportamientos ofensivos del otro grupo viene explicada por la necesidad que tienen las personas con alta identificación con el propio grupo de proteger la identidad positiva de su grupo. Derivado de esto, las personas con una menor identificación con el propio grupo es más probable que acepten las ofensas cometidas por su endogrupo, lo cual facilitaría la presencia de acciones compensatorias o del perdón⁴⁸⁶. La alta identificación con el endogrupo produce que los individuos quieran seguir manteniendo su estatus de víctima, más que aquellos que tienen un grado de identificación baja con su endogrupo.

8. INTERVENCIONES EN CONFLICTOS Y BENEFICIOS DEL PERDÓN ENTRE GRUPOS

Son numerosas las investigaciones que reconocen el papel potencial del perdón como una estrategia alternativa o complementaria en la resolución de los conflictos entre grupos. En los últimos años, han surgido estudios que han tratado de promover el perdón en conflictos tales como Irlanda del Norte⁴⁸⁷, Palestina e Israel⁴⁸⁸, Bosnia⁴⁸⁹, Ruanda⁴⁹⁰, Sudáfrica⁴⁹¹.

⁴⁸⁵ M. NOOR ET AL., «On positive psychological outcomes: What helps groups with a history of conflict to forgive and reconcile with each other?».

⁴⁸⁶ B. DOOSJE ET AL., «Guilty by association: When one's group has a negative history.», *Journal of Personality and Social Psychology* 75/4 (1998), 872-886.

⁴⁸⁷ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland»; M. HEWSTONE ET AL., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland».

⁴⁸⁸ N. SHNABEL - S. HALABI - M. NOOR, «Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity».

⁴⁸⁹ S. CEHAJIC - R. BROWN - E. CASTANO, «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina».

⁴⁹⁰ E. STAUB, «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing»; E. STAUB - D. BAR-TAL, «Genocide, mass killing and intractable conflict: Roots, evolution, prevention and reconciliation.».

⁴⁹¹ D. J. STEIN - J. VAN HONK - G. ELLIS, «Revenge and forgiveness in the New South Africa», *Behavioral and Brain Sciences* 36/1 (2013), 37-38.

Uno de los lugares en el cual se han aplicado diversos programas de intervención en perdón es el conflicto entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte. Mc Leron *et al.*⁴⁹² implementaron unos *focused groups* con el objetivo de reducir el conflicto con grupos ex paramilitares y víctimas. Staub *et al.*⁴⁹³ han llevado a cabo un programa psicoeducativo para promover el perdón en la situación postconflicto en Ruanda, contando tanto con población tutsi como hutu, con una participación total de 35 personas. Durante el programa se realizaron sesiones de psicoeducación en el que se discutían diversos temas, permitiendo el debate en pequeño grupo sobre la experiencia que los tutsis habían tenido durante el genocidio. Es importante señalar que estos pequeños grupos estaban compuestos tanto por integrantes hutus (grupo que cometió el exterminio) como por integrantes tutsis. La experiencia era relatada por los participantes tutsis, pero también estaban presentes los participantes hutus, lo cual generaba situaciones de empatía.

A la hora de proponer el proceso de perdón como vía para la resolución de los conflictos entre los grupos se debe tener en cuenta la cultura del grupo, ya que, en muchos casos, influye significativamente en su interpretación sobre el mismo y su viabilidad. Por ejemplo, en Ruanda se observa que las personas se ven influenciadas por las expectativas religiosas y por la influencia de la autoridad ante la pregunta sobre el perdón al otro grupo (tutsi o hutu). Este hecho da lugar a procesos superficiales del perdón, alejados del cambio importante que tiene lugar en un proceso genuino de perdón⁴⁹⁴.

Noor *et al.*⁴⁹⁵ describen los distintos mecanismos psicológicos que explican la eficacia de estas intervenciones. Entre ellas mencionan variables que ya han sido descritas con anterioridad: la hipótesis de contacto, el grado de identificación con el endogrupo, la creación de una categoría grupal común, la presencia de acciones compensatorias como la disculpas y el reconocimiento del daño.

⁴⁹² F. MCLERNON - E. CAIRNS - M. HEWSTONE, «Views on Forgiveness in Northern Ireland*», *Peace Review* 14 (2002), 285-290.

⁴⁹³ E. STAUB ET AL., «Healing, reconciliation, forgiving and the prevention of violence after genocide or mass killing: An intervention and its experimental evaluation in Rwanda», *Journal of Social and Clinical Psychology* 24/3 (2005), 297-334.

⁴⁹⁴ E. STAUB, «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing», 447.

⁴⁹⁵ M. NOOR, «Suffering need not beget suffering: Why we forgive».

Sin embargo, no solamente son necesarios programas de intervención. En los últimos años, ha cobrado relevancia la generación de programas de entrenamiento en perdón en la infancia. Dado el reconocimiento del perdón como una virtud moral, se sabe que su entrenamiento puede facilitar la implementación de este proceso en cualquier nivel cuando sea necesario a lo largo de la vida.

Enright, en los últimos años, ha desarrollado distintos programas de entrenamiento en perdón que tienen como objetivo fortalecer este hábito en la población desde las primeras etapas de la vida. Distintos trabajos de investigación con estudiantes son evidencia del efecto positivo que tienen los entrenamientos en perdón en la predisposición a perdonar⁴⁹⁶.

Se han descrito algunas de las numerosas intervenciones en las que se incluye el proceso de perdón como vía para la gestión de los conflictos entre los grupos. A continuación, se señalan algunos de los beneficios que las intervenciones presentan.

Uno de los principales beneficios que se observa del perdón en el ámbito grupal es el efecto facilitador que este proceso tiene en el camino de la reconciliación⁴⁹⁷. Esta facilitación también es constatada por Wenzel y Okimoto⁴⁹⁸, puesto que las personas que se han iniciado en un proceso de perdón llevan a cabo acciones que facilitan la relación con los miembros del otro grupo. La consecución de ciertos niveles de perdón y de reconciliación en una sociedad facilita la cooperación que da lugar a una historia común que evita nuevos ciclos de violencia. Por tanto, el perdón entre grupos puede ayudar, entre otras cosas, a reducir las escaladas de violencia. Es posible que el cambio en el comportamiento de las víctimas, en ocasiones, produzca cambios en el comportamiento de los ofensores y este hecho facilite un acercamiento.

⁴⁹⁶ L. Y. WONG ET AL., «An addition to peace education: Toward the process of a just and merciful community in schools.», *Peace and Conflict* 27/2 (2021), 319-323, en /record/2020-57695-001?doi=1 [22-9-2022]; H. RAPP - J. WANG XU - R. D. ENRIGHT, «A meta-analysis of forgiveness education interventions' effects on forgiveness and anger in children and adolescents».

⁴⁹⁷ E. STAUB, «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing», 449.

⁴⁹⁸ M. WENZEL - T. G. OKIMOTO, ««We forgive»: A group's act of forgiveness and its restorative effects on members' feelings of justice and sentiments towards the offender group», *Group Processes and Intergroup Relations* 18/5 (2015).

En segundo lugar, O'Reilly y Stevenson⁴⁹⁹ comprobaron cómo la población de Irlanda del Norte presenta mayores índices de problemas de salud mental que la población de sus países vecinos (Irlanda, Inglaterra o Escocia). Estos índices de salud mental se ven mediados por el nivel de exposición a la violencia y el grado en el que el conflicto ha afectado a la propia vida del individuo. Myers *et al.*⁵⁰⁰ estudian el impacto de la exposición a un hecho violento entre católicos y protestantes y establecen que altos niveles de perdón al otro grupo reducen en el individuo las probabilidades de desarrollar un trastorno mental. Por el contrario, la probabilidad de desarrollar un trastorno mental se incrementa si la persona experimenta altos niveles de culpa colectiva en nombre de su grupo.

⁴⁹⁹ D. O'REILLY - M. STEVENSON, «Mental health in Northern Ireland: have «the Troubles» made it worse?», *J Epidemiol Community Health* 57 (2003), 488-492.

⁵⁰⁰ E. MYERS - M. HEWSTONE - E. CAIRNS, «Impact of conflict on mental health in Northern Ireland: The mediating role of intergroup forgiveness and collective guilt».

CAPÍTULO III

**CAPÍTULO III: ESTUDIO EMPÍRICO: VALIDACIÓN EN MUESTRA
ESPAÑOLA DEL CUESTIONARIO DE PERDÓN ENTRE GRUPOS (EGFI) Y
VALORACIÓN DE LA DISPOSICIÓN A PERDONAR DE UN GRUPO DE
ESPAÑOLES E INMIGRANTES DE LA COMUNIDAD DE MADRID**

Después de haber descrito y justificado el concepto de perdón a nivel grupal se quiere seguir profundizando en el concepto de perdón entre grupos de una manera empírica. En este sentido, dentro de los niveles de comprensión de la realidad del Meta-Modelo de referencia, este capítulo se encuentra en los niveles 1 y 2 de descripción de la realidad porque se valoran prejuicios y experiencias subjetivas de las personas en relación con cómo se comportan, piensan y sienten sobre los otros grupos.

Es por ello que, en este capítulo III se presenta una valoración cuantitativa de la respuesta de perdón que hasta ahora se ha explorado desde una visión más conceptual. Se piensa que la existencia de un instrumento de medida que permita valorar de una manera válida y fiable el perdón entre grupos puede ser una herramienta útil, tanto para la prevención de la violencia en la sociedad como para examinar el cambio producido después de una intervención que entrene la respuesta del perdón como vía de solución de los conflictos.

Este tercer capítulo del desarrollo de la tesis describe en primer lugar un marco teórico que consta de tres partes: 1) Descripción de los instrumentos de medida desarrollados para la evaluación del constructo de perdón entre grupos en la literatura científica; 2) Profundización en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) desarrollado por Enright y 3) Descripción de los niveles de relación que presentan los

españoles e inmigrantes entre sí en España, para posteriormente dar cuenta del estudio empírico realizado sobre este cuestionario.

Por consiguiente, el presente capítulo tiene como meta principal comprobar si el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), que ya ha sido validado en otros países, es también válido y fiable en muestra española. Se pretende conocer si este cuestionario funciona como instrumento de evaluación que permita estimar la disposición a perdonar que exista entre dos grupos en la sociedad, pudiendo establecerse como una herramienta en el abordaje de los conflictos entre los grupos. Y en particular, se valora la disposición a perdonar entre dos grupos de la sociedad española (en concreto, españoles versus inmigrantes) a partir de la aplicación del cuestionario de perdón entre grupos y otros cuestionarios que recogen variables relacionadas, como los niveles de prejuicio, de esperanza y de identificación social con el grupo.

A continuación, se enumeran los objetivos e hipótesis de este estudio empírico. Seguidamente, se especifica la metodología que se ha seguido, la cual incluye la descripción de los participantes y de los instrumentos de evaluación, el procedimiento, la difusión de la investigación, el tipo de diseño y el análisis de datos. En el siguiente punto, se presenta la descripción de resultados en la cual se exponen, en primer lugar, los hallazgos de la validación del cuestionario y a continuación, lo que muestran los datos empíricos sobre la disposición a perdonar entre españoles e inmigrantes. Siguiendo el esquema de todo estudio empírico de ciencias sociales, se presenta, seguidamente, la discusión que permite poner en relación los resultados encontrados con hallazgos obtenidos por otros autores en investigaciones relacionadas. Por último, se establecen las conclusiones del capítulo que incluirán las limitaciones y las líneas de investigación futura.

1. MARCO TEÓRICO

1.1. Instrumentos de medida del perdón entre grupos

De la misma manera que la definición del constructo de *perdón entre grupos* se encuentra en sus fases iniciales, el desarrollo de instrumentos de medida para este fenómeno se halla en un estado muy incipiente. Por ello, es necesaria la creación de cuestionarios validados empíricamente que permitan conocer el grado de perdón que

presentan los grupos con el objetivo de predecir futuros comportamientos grupales en la sociedad y guiar propuestas de intervención en el futuro. En la creación de estos instrumentos de medida, es crucial tener en cuenta la definición que los autores generadores del cuestionario mantengan del concepto de perdón entre grupos. En este punto, es conveniente recordar cómo una gran parte de los autores extrapolan las características del perdón interpersonal al perdón entre grupos, lo cual puede influir de manera decisiva en la configuración del instrumento de medida.

Van Tongeren *et al.*⁵⁰¹ ofrecen una descripción detallada de los distintos instrumentos de evaluación que se han utilizado para la medición del perdón entre grupos. Se conoce que existe una relación directa entre el concepto de perdón entre grupos que se maneje y el instrumento de evaluación empleado, ya que el concepto influye de manera decisiva en el modelo de factores que se utilice para crear el cuestionario.

Si se hace un recorrido por los distintos instrumentos de medida del perdón entre grupos, se observa que muchos de ellos son un conjunto de entre dos y seis ítems creados *ad hoc* para medir el perdón entre grupos. Así, Cairns y Mallet⁵⁰² diseñaron cuatro ítems específicos para medir el perdón entre grupos en una muestra de más de 1000 personas en el conflicto de Irlanda del Norte. Hanke⁵⁰³, por su parte, desarrolló tres ítems específicos de perdón entre grupos que aplicó a una muestra de 1197 personas de diferentes países (Filipinas, China, Taiwán y Francia) en el contexto de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial. Wohl y Branscombe⁵⁰⁴ desarrollaron cuatro ítems que medían la intención de perdonar entre los grupos judíos y canadienses.

En otras ocasiones, se evalúa el perdón entre grupos, utilizando cuestionarios que miden constructos parecidos al fenómeno del perdón como la reconciliación⁵⁰⁵. Además, existen instrumentos que, manteniendo una visión del perdón entre grupos basada en el

⁵⁰¹ D. R. VAN TONGEREN ET AL., «A meta-analysis of intergroup forgiveness».

⁵⁰² E. CAIRNS - J. MALLETT - R. WILSON, «Who are the Victims? Self-assessed victimhood and the Northern Irish conflict», *Northern Ireland Office Research & Statistical Series 7* (2003), 1-64.

⁵⁰³ K. HANKE, «Victim and Perpetrator Perspectives in Post World War II Contexts: Intergroup Forgiveness and Historical Closure in Europe and East Asia», June (2009), 1-259.

⁵⁰⁴ M. J. A. WOHL - N. R. BRANSCOMBE, «Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness».

⁵⁰⁵ J. HALL - R. KOSTI, «Integration for Peace? Integration and Reconciliation among Diasporas», January 2016 (2008), 15-18, 15-18.

concepto de perdón interpersonal, aplican directamente instrumentos del perdón interpersonal, como es la aplicación del cuestionario de perdón interpersonal (EFI)⁵⁰⁶.

Otros autores⁵⁰⁷ crearon un instrumento de medida del perdón entre grupos a partir del instrumento de medida del perdón interpersonal de Enright (EFI), modificando los ítems desde una perspectiva individual a una visión grupal. De esta manera, el ítem «I feel love towards *him/her*» se convirtió en «I feel love towards *them*», incluyendo así el pronombre *them*, para valorar el perdón dirigido hacia un grupo. A pesar de este avance, se observó que esta adaptación del cuestionario no refleja las dinámicas propias de funcionamiento de los grupos, sino de los individuos.

Por otro lado, Kira⁵⁰⁸ valoró el nivel de perdón de un grupo evaluando el nivel de perdón de cada uno de los individuos que componían ese grupo. Un ejemplo de ítem de dicha escala sería: «No puedo perdonar a aquellos que apoyaron a Saddam, incluso si mi familia y amigos me animan a ello».

1.2. El cuestionario de perdón entre grupos de Robert Enright

Tal y como se estableció en el capítulo anterior, el perdón entre grupos no se define como una mera extrapolación de las características del perdón interpersonal al ámbito de los grupos, sino que tiene unas características propias. Enright *et al.*⁵⁰⁹ realizaron una revisión bibliográfica de las distintas definiciones existentes sobre el perdón entre grupos en la literatura científica. Después de revisar más de 25 definiciones de perdón entre grupos procedentes del ámbito de la psicología, proponen una definición que responde a las características propias del comportamiento intergrupar. Es crucial tener en cuenta la definición del concepto de perdón entre grupos que se encuentra de base en la creación de un cuestionario de perdón entre grupos.

El Enright Group Forgiveness Inventory (EGFI), desarrollado por Enright *et al.*⁵¹⁰ en el año 2020 ha sido validado en diversos países y apoya la estructura factorial del

⁵⁰⁶ C. R. PHILPOT - M. J. HORNSEY, «What happens when groups say sorry: The effect of intergroup apologies on their recipients».

⁵⁰⁷ F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland».

⁵⁰⁸ I. A. KIRA ET AL., «The effects of post-retribution inter-group forgiveness: The case of iraqi refugees», *Peace and Conflict* 15/4 (2009), 385-413.

⁵⁰⁹ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

⁵¹⁰ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

modelo por ellos desarrollado, mostrando, asimismo, una fuerte consistencia interna y validez discriminante y convergente. Esta medida del perdón entre grupos se centra más en la evaluación de la dimensión de las acciones grupales que en la dimensión cognitiva o emocional. La fortaleza del instrumento de medida del perdón entre grupos de Enright⁵¹¹ se deriva de la afirmación de que los grupos tienen capacidades diferentes a las de los individuos. De esta manera, estos autores afirman que los individuos no poseen las mismas capacidades cognitivas, emocionales y conductuales que los grupos. Este hecho tiene una consecuencia en la operativización del constructo y, por ende, en el instrumento de medida desarrollado.

Dimensiones del concepto de perdón entre grupos (EGFI)

El presente cuestionario se compone de 56 ítems que se agrupan en las 7 categorías que conforman el constructo teórico: proclamación, motivación, promesa, benevolencia, estructuras sociales, normas y educación (véase la Tabla 2.). Estas categorías han sido estudiadas y validadas en estudios anteriores en Estados Unidos, Eslovenia y China⁵¹².

Para cada una de las categorías se han desarrollado 8 ítems que siguen la siguiente estructura: *Con respecto al otro mi grupo, mi grupo promete benevolencia hacia el otro grupo*. Los ítems presentan una escala de respuesta tipo Likert que va de *completamente en desacuerdo (1)* a *completamente de acuerdo (6)*. Para comprender este instrumento de medida, es crucial tener en cuenta que el cuestionario valora la disposición a perdonar de mi grupo con respecto al otro grupo, y no la disposición a cómo la persona percibe, de manera individual, al otro grupo. Esta distinción es fundamental para medir claramente el constructo de perdón entre grupos.

En la Tabla 2 se presentan cada una de las categorías con los ítems que la componen.

⁵¹¹ *Ibid.*, 159.

⁵¹² R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

Tabla 2. *Categorías e ítems del constructo de perdón entre grupos*

Categorías	Ítems incluidos por categorías
<p>Proclamación: Expresión de un grupo de perdón, satisfacción y buenas relaciones con respecto al otro grupo</p>	<p>Ítem 2. Mi grupo <i>afirma su descontento grupal</i> con el otro grupo Ítem 7. Mi grupo <i>reconoce</i> al otro grupo Ítem 20. Mi grupo <i>afirma la importancia de llevarse bien</i> con el otro grupo Ítem 27. Mi grupo <i>afirma la necesidad de llevarse bien</i> con el otro grupo Ítem 41. Mi grupo <i>se muestra escéptico de obtener justicia</i> por parte del otro grupo Ítem 44. Mi grupo <i>afirma la necesidad de hablar positivamente</i> sobre el otro grupo Ítem 46. Mi grupo <i>afirma la valía de las personas</i> del otro grupo Ítem 48. Mi grupo <i>nos aísla</i> del otro grupo</p>
<p>Motivación: Motivación del grupo en relación con la paz, la amistad y el perdón hacia el otro grupo</p>	<p>Ítem 1: Mi grupo <i>aprecia</i> al otro grupo Ítem 5: Mi grupo <i>no está motivado a hacer las paces</i> con el otro grupo Ítem 8: Mi grupo <i>valora la aceptación</i> del otro grupo Ítem 12: Mi grupo <i>está motivado a herir físicamente</i> al otro grupo Ítem 15: Mi grupo <i>valora mostrar amabilidad hacia</i> el otro grupo Ítem 16: Mi grupo <i>valora más la justicia que la misericordia</i> con respecto al otro grupo Ítem 18: Mi grupo <i>no está motivado a ser amable</i> con el otro grupo Ítem 19: Mi grupo <i>está motivado a hacer las paces</i> con el otro grupo</p>
<p>Promesa: Promesa del grupo de respetar, apoyar, cooperar y ser moralmente bueno con el otro grupo</p>	<p>Ítem 3: Mi grupo <i>promete respetar la existencia</i> del otro grupo Ítem 10: Mi grupo <i>no apoya</i> al otro grupo Ítem 17: Mi grupo <i>promete ser justo</i> con el otro grupo Ítem 24: Mi grupo <i>promete no ignorar</i> al otro grupo Ítem 33: Mi grupo <i>promete benevolencia</i> hacia el otro grupo Ítem 35: Mi grupo <i>afirma nunca comprometerse</i> con el otro grupo Ítem 36: Mi grupo <i>promete no cooperar</i> con el otro grupo Ítem 50: Mi grupo <i>promete menos cooperación</i> con el otro grupo</p>
<p>Benevolencia: Valora comportamientos actuales de amistad y satisfacción hacia el otro grupo</p>	<p>Ítem 4: Mi grupo <i>es positivo hacia</i> el otro grupo Ítem 6: Mi grupo <i>muestra aprobación hacia</i> el otro grupo Ítem 9: Mi grupo <i>muestra aversión</i> hacia el otro grupo Ítem 11: Mi grupo <i>es negativo</i> hacia el otro grupo Ítem 13: Mi grupo <i>es amable</i> hacia el otro grupo Ítem 14: Mi grupo <i>tiene buena voluntad</i> hacia el otro grupo Ítem 23: Mi grupo <i>evita</i> al otro grupo Ítem 34: Mi grupo <i>evita ir a ayudar</i> al otro grupo</p>
<p>Estructuras sociales: Mide la creación de organismo, estructuras políticas, leyes no escritas y actividades de grupo</p>	<p>Ítem 21: Mi grupo <i>tiene estructuras para ayudar</i> al otro grupo Ítem 26: Mi grupo <i>cuenta con organismos para proteger</i> al otro grupo Ítem 28: Mi grupo <i>desalienta la cooperación</i> con el otro grupo Ítem 31: Mi grupo <i>excluye</i> al otro grupo Ítem 40: Mi grupo <i>crea organismos para ayudar</i> al otro grupo Ítem 42: Mi grupo <i>restringe las relaciones</i> con miembros del otro grupo Ítem 52: Mi grupo <i>no discute las injusticias</i> con el otro grupo Ítem 55: Mi grupo <i>está desarrollando actividades para obtener una coexistencia más pacífica</i> con el otro grupo</p>
<p>Normas:</p>	<p>Ítem 22: Mi grupo <i>fomenta la tolerancia</i> hacia el otro grupo Ítem 25: Mi grupo <i>anima al diálogo</i> con el otro grupo Ítem 29: Mi grupo <i>no nos anima a ser generosos</i> con el otro grupo</p>

Ánimo de un grupo para actuar con perdón con respecto al otro grupo	Ítem 30: Mi grupo <i>nos anima a descuidar</i> al otro grupo
	Ítem 32: Mi grupo <i>nos anima a ser considerados</i> hacia el otro grupo
	Ítem 37: Mi grupo <i>tiene la expectativa de mantener las distancias</i> con el otro grupo
	Ítem 38: Mi grupo <i>anima a la cooperación</i> con el otro grupo
	Ítem 39: Mi grupo <i>no nos anima a establecer buenas relaciones</i> con el otro grupo
Educación: Reconocimiento de la importancia de la educación en el perdón y las iniciativas para enseñar el perdón en los colegios y las familias	Ítem 43: Mi grupo <i>anima a nuestros niños a jugar</i> con miembros del otro grupo
	Ítem 45: Mi grupo <i>enseña a nuestros niños</i> que los miembros del otro grupo <i>son peligrosos</i>
	Ítem 47: Mi grupo <i>enseña a nuestros niños a ser amables</i> con los miembros del otro grupo
	Ítem 49: Mi grupo <i>enseña a nuestros niños a mantenerse lejos</i> del otro grupo
	Ítem 51: Mi grupo <i>enseña a nuestros niños que es mejor no relacionarse</i> con miembros del otro grupo
	Ítem 53: Mi grupo <i>enseña a los niños a compartir</i> con el otro grupo
	Ítem 54: Mi grupo <i>enseña a nuestros niños a ser generosos</i> con los niños del otro grupo
Ítem 56: Mi grupo <i>raramente enseña a nuestros niños nada que tenga relación</i> con el otro grupo	

*Las categorías y los ítems incluidos en cada una de ellas proceden de Enright *et al.*⁵¹³

El propósito de este estudio es probar si el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) es un cuestionario válido y fiable también en muestra española. Además, se quiere comprobar si la agrupación en factores de los ítems que reflejan los datos empíricos de dos grupos diferenciados concretos se corresponde con la agrupación de los ítems del modelo teórico de perdón entre grupos⁵¹⁴.

Si se piensa en la sociedad española, son muchos los grupos con algún tipo de enfrentamiento que podrían ser susceptibles de ser elegidos para este estudio: grupos independentistas frente a no independentistas en la sociedad catalana, grupos gitanos versus payos, bandos enfrentados de la guerra civil española, hinchas de equipos de fútbol enfrentados, etc. De entre todos los posibles conflictos sociales, se ha elegido analizar el fenómeno del perdón entre españoles e inmigrantes. El nivel de conflicto entre estos grupos no se conoce a priori, pudiendo variar en un continuo que va desde posiciones de buena convivencia entre los grupos a altos niveles de conflicto entre ellos. En el siguiente apartado, se hace una revisión de la situación de convivencia en la que se encuentran estos grupos.

⁵¹³ *Ibid.*, 6.

⁵¹⁴ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

1.3. Niveles de relación entre españoles e inmigrantes

La migración humana es un fenómeno de gran relevancia que ha estado presente en las distintas sociedades de la historia de la humanidad. A pesar de ello, el incremento de la llegada de inmigrantes a España en las últimas décadas ha propiciado que el fenómeno migratorio se haya constituido como una de las cuestiones candentes, generando, en muchos casos, actitudes antagónicas que suscitan debates que trascienden desde las esferas de lo político hasta las situaciones cotidianas de las personas de la sociedad.

España se había constituido hasta el siglo XXI como un país tradicionalmente emisor de inmigrantes. Evidencia de ello es el saldo migratorio negativo producido en los períodos de la guerra civil española y la posguerra, dirigiéndose sobre todo a países de Latinoamérica. Sin embargo, a partir del año 2000, esta situación ha cambiado drásticamente con una llegada masiva de inmigrantes procedentes de distintos países.

Figura 1. Porcentaje de población extranjera en España



*Figura procedente del Instituto Nacional de Estadística

Tal y como se puede observar gráficamente en la Figura 1, la población extranjera residente en España ha crecido exponencialmente desde el año 2000 al año 2010. En los años sucesivos (2010-2012), se mantiene estable y comienza a descender ligeramente desde el 2013 hasta el 2018, como resultado de la crisis económica. En el 2018, comienza a darse un ligero repunte, encontrándonos con que en el primer semestre del año 2019 la población extranjera representa el 10,6% de la población española. Así, la cifra de

población extranjera en España asciende desde 923.879 en el año 2000 a 5.542.932 en el año 2022, lo que supone que el porcentaje de población extranjera en España se ha multiplicado en 5 puntos. La cifra más alta de población extranjera en España desde el año 2000 hasta la actualidad se encuentra en el año 2011⁵¹⁵.

El crecimiento exponencial de la llegada de inmigrantes a España ha tenido como consecuencia que el país haya tenido que adaptarse de una manera rápida, produciendo efectos a nivel económico, laboral, pero también en el orden social. Así, en el mercado de trabajo se ha visto incrementado el número de afiliados extranjeros a la Seguridad Social, las mujeres inmigrantes se han dedicado a trabajos relacionados con el cuidado, posibilitando el acceso de las mujeres españolas a puestos con mejores condiciones laborales⁵¹⁶.

Cuando se habla de la situación inmigratoria en la Comunidad de Madrid conviene señalar que esta se constituye como la segunda Comunidad Autónoma con mayor recepción de inmigrantes desde el año 2000, partiendo en ese año de una proporción de inmigrantes superior a la media española. En el año 2022, la población de extranjeros en la Comunidad de Madrid se encontraba en 949.969 extranjeros⁵¹⁷. La inmigración en la Comunidad de Madrid cumple las siguientes características: 1) los países de procedencia más frecuentes son el conjunto de las nacionalidades Latinoamericanas, Rumanía, Marruecos y China; 2) se trata de población en edad activa, teniendo una media 34,5 años; 3) El 86,5 % de los extranjeros residen en la ciudad; 4) el 94,8 % de la población extranjera en la Comunidad de Madrid se encuentra en situación regular⁵¹⁸.

Este crecimiento exponencial de la llegada de inmigrantes desde el año 2000 y la rápida adaptación que ha tenido lugar ha propiciado que la cuestión de la inmigración haya sido un nuevo tema de preocupación entre los españoles.

⁵¹⁵ Instituto Nacional de Estadística, Población extranjera por Nacionalidad, comunidades, Sexo y Año., en <https://www.ine.es/jaxi/Datos.htm?path=/t20/e245/p08/10/&file=02005.px#!tabs-grafico> (Accedido: 27 septiembre 2022).

⁵¹⁶ R. MUÑOZ DE BUSTILLO LLORENTE - R. GRANDE MARTÍN, «Inmigración y Estado de bienestar en España», *Anuario CIDOB de la Inmigración* 70 (2017), 206-229.

⁵¹⁷ Instituto Nacional de Estadística. Recuperado el 22 de febrero de 2024: [Población extranjera por Nacionalidad, comunidades, Sexo y Año. \(ine.es\)](https://www.ine.es/jaxi/Datos.htm?path=/t20/e245/p08/10/&file=02005.px#!tabs-grafico)

⁵¹⁸ Dirección General de Servicios Sociales Integración Social, Plan de inmigración de la Comunidad de Madrid 2019 - 2021.

Llegados a este punto, se plantea la cuestión de cuáles son los niveles de convivencia entre españoles e inmigrantes. ¿Se puede decir que existe una convivencia pacífica? ¿Los inmigrantes se encuentran acogidos en España? ¿Los españoles tienen una actitud de cercanía y benevolencia o más bien, ven a los inmigrantes con una actitud de recelo y rechazo?

Para dar respuesta a estas preguntas es necesario tener en cuenta variables relevantes que influyen en las actitudes entre españoles e inmigrantes y los resultados de encuestas sociológicas que describen las actitudes entre españoles e inmigrantes en los últimos años.

Son numerosos los factores que configuran las actitudes que mantienen las personas ante los diferentes fenómenos sociales. Especial mención tienen las actitudes que presenta una persona con respecto a la inmigración, la cual está directa e indirectamente influida por su propia experiencia personal con el colectivo y por los prejuicios y estereotipos transmitidos a través de los distintos agentes sociales. A pesar de los múltiples factores que se sabe que influyen en las actitudes de los españoles ante los inmigrantes, se quiere hacer mención de tres variables concretas: 1) la percepción de amenaza que supone la llegada del inmigrante para el autóctono; 2) la clase social a la que pertenece el español y 3) el perfil del inmigrante.

Tal y como se apuntaba al inicio, España ha pasado de ser un país emisor de inmigrantes a ser un país eminentemente receptor de inmigrantes. Es posible que ante esta nueva situación de convivencia social surjan situaciones de injusticia percibida tanto entre la población extranjera que llega para asentarse en el país, como en los españoles que poseen distintas disposiciones ante la integración de aquellos en España.

El modelo instrumental de conflicto de grupo establece que en las relaciones entre inmigrantes y autóctonos juega un papel fundamental la percepción de amenaza que supone la llegada de los inmigrantes, por configurarse como un exogrupo que puede ser un potencial competidor recursos limitados (económicos, laborales, políticos, sanitarios)⁵¹⁹. Según esta teoría, no todos los grupos tienen la misma probabilidad de ser percibidos como posibles competidores, siendo los grupos que comparten las mismas

⁵¹⁹ V. ESSES ET AL., «The immigration dilemma: The role of Perceived Group Competition, Ethnic Prejudice, and National Identity», *Journal of Social Issues* 57/3 (2001), 389-412, 393-394.

características y necesidades que el endogrupo, aquellos que tienden a ser percibidos de una manera amenazante.

En este sentido, y complementando la teoría del modelo instrumental de conflicto de grupo, algunos autores afirman que la clase social influye de una manera decisiva en la actitud que presentan con los inmigrantes⁵²⁰. Según este estudio, existen actitudes diferenciadas en función de la clase social a la que pertenezca el ciudadano. Así, personas de clase media baja de la población española pueden mantener actitudes reacias a la inmigración porque suponen cierta competencia en el acceso a recursos limitados como el acceso a un puesto de trabajo o a los servicios de salud. En cambio, las personas de clase social alta con trabajo estable y servicios de salud privados, es más probable que no tengan una actitud negativa a la llegada de inmigrantes debido a que la llegada de estos no influye en su calidad de vida.

En tercer lugar, otros estudios destacan que existe un perfil de inmigrante que genera mayor aceptación que otros⁵²¹. De esta manera, los inmigrantes que presenten alto nivel educativo, ocupaciones laborales que encajen con las necesidades del país, voluntad de adaptación a las tradiciones, lengua y cultura del país de acogida tienen mayor probabilidad de ser aceptados por la población autóctona del país. Siguiendo esta línea, los colectivos de inmigrantes que no se adaptan a la cultura del país de origen son peor percibidos por los ciudadanos de ese país. Por tanto, según el grado en el que un colectivo de inmigrantes cumpla con estas características se puede generar una dimensión actitudinal que comprendería desde el rechazo absoluto a la aceptación absoluta pasando por posiciones intermedias.

En apoyo al argumento descrito anteriormente, una encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas⁵²² sobre actitudes de los españoles ante la inmigración expresa que los españoles consideran como aspectos más significativos para configurar

⁵²⁰ COLECTIVO IOÉ - A. ORTÍ, «La convivencia en Madrid. Discursos ante el modelo de desarrollo de la ciudad y la instalación de la población inmigrante», *Estudio encargado por el Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la ciudad de Madrid* (2007), 1-154.

⁵²¹ C. FERNÁNDEZ – R. VALBUENA - M. CARO, «Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2017», 2017.

⁵²² CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, «Actitudes hacia la inmigración. Estudio nº 3190», septiembre 2017.

una buena actitud ante los inmigrantes el hecho de que este esté dispuesto adoptar el estilo de vida del país y que posea una cualificación laboral de lo que España necesita.

De manera general, los estudios que valoran las actitudes de los españoles en relación con los inmigrantes y la inmigración⁵²³ muestran que, a nivel global, no existen niveles altos de conflictos entre españoles e inmigrantes, mostrándose una actitud de cercanía y benevolencia con los inmigrantes⁵²⁴. Además, se observa que España es un país que tiene una actitud más tolerante ante la llegada de inmigrantes que otros países de la Unión Europea⁵²⁵.

Asimismo, los estudios sobre inmigración establecen que las actitudes ante la inmigración son menos favorables durante las crisis económicas en las que los recursos son aún más escasos y aumenta la probabilidad de ver a los inmigrantes como futuros competidores⁵²⁶. Sin embargo, las encuestas realizadas en España muestran como sorprendentemente las actitudes de los españoles ante los inmigrantes durante la crisis económica de 2008 no ha empeorado, incluso se ha visto como el tema de la inmigración ha dejado de ser una cuestión primordial para los españoles⁵²⁷.

El Centro de Investigaciones Sociológicas lleva a cabo encuestas periódicas en relación con la inmigración. En el año 2017 se constatan los siguientes datos, en comparación con años anteriores: 1) se mantiene la inmigración como una cuestión no prioritaria de preocupación entre los españoles; 2) se perciben ligeros decrementos en la actitud de los españoles ante los inmigrantes observados en: menor reconocimiento de la aportación de los inmigrantes, mayor percepción de recepción de ayudas por parte del

⁵²³ Se destacan diferentes encuestas que valoran entre otros aspectos, las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes: La Encuesta Social Europea (<https://www.europeansocialsurvey.org>) y los estudios propios del Centro de Investigaciones Sociológicas (<https://www.cis.es>). Ambas son encuestas que se repiten periódicamente, lo que permite valorar la evolución de las actitudes. No se incluyen encuestas recientes del año 2023-2024 porque se ha intentado que los estudios de actitudes sean contemporáneos al momento de la recogida de datos de este estudio empírico (2020-2021).

⁵²⁴ H. CEBOLLA BOADO - A. GONZÁLEZ FERRER, «¿Ha podido más la crisis o la convivencia?: sobre las actitudes de los españoles ante la inmigración. Documento de trabajo 191/2016», Fundación Alternativas, Madrid 2016; S. RINKEN, «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento», 16 septiembre 2021.

⁵²⁵ H. CEBOLLA BOADO - A. GONZÁLEZ FERRER, «¿Ha podido más la crisis o la convivencia?: sobre las actitudes de los españoles ante la inmigración. Documento de trabajo 191/2016», 5.

⁵²⁶ V. ESSES ET AL., «The immigration dilemma: The role of Perceived Group Competition, Ethnic Prejudice, and National Identity», 395.

⁵²⁷ S. RINKEN, «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento».

gobierno, aumentan las actitudes de rechazo hacia inmigrantes procedentes de países islámicos; 3) se mantiene la actitud positiva con respecto a la contribución de los inmigrantes en el mercado laboral, teniendo una aportación que complementa al trabajo de los autóctonos; 4) se aprecia que también disminuyen las actitudes positivas sobre el acceso de los inmigrantes a los recursos educativos y sanitarios; 5) los españoles tienen en cuenta no solo el consumo de recursos de los inmigrantes, sino también la aportación que hacen al país.

Las autoras de la encuesta mencionada engloban a los participantes de la investigación en tres actitudes: recelosa, distantes y multiculturales, en función del grado de tolerancia que presentan ante los inmigrantes, señalando que no existen fronteras claras entre una actitud y otra, existiendo permeabilidad entre ellas. La actitud recelosa constituye un extremo de la dimensión en la que se encuentra una disposición poco tolerante a la inmigración. En el medio del continuo, se encuentra la actitud distante que incluye posturas inestables y confusas. En el extremo opuesto de la dimensión se encontraría la actitud multicultural, que es la que expresa mayor tolerancia a los inmigrantes. En 2017, un 40% de los españoles presentan una actitud recelosa, un 40% distante y un 20% multiculturales, lo cual muestra un descenso en los niveles de tolerancia con respecto a la encuesta de 2016.

Los resultados de la encuesta entre los inmigrantes y la inmigración en España⁵²⁸ revelan que, a nivel general, existen valoraciones más positivas que negativas con respecto a la inmigración. Sin embargo, es importante señalar algunos resultados importantes que permiten matizar esta actitud positiva y entrever ciertas condiciones que establecen los españoles ante la llegada de inmigrantes: 1) Solo un 7% de los encuestados incluyó la inmigración como uno de los tres temas que más le preocupa en la actualidad⁵²⁹. 2) Un 80% de los encuestados señaló que la llegada de inmigrantes a España ha aumentado «mucho o algo» en los últimos años, mientras que un 7% percibió que habían disminuido. 3) Tal y como se ha comentado con anterioridad, el perfil del inmigrante influye en el grado de aceptación, siendo la población marroquí la que percibe

⁵²⁸ Esta encuesta ha sido llevada a cabo por el IESA (Instituto de Estudios Sociales Avanzados) y el CSIC (Centro Superiores de Investigaciones Científicas). Los datos se recogieron en otoño de 2020 y se publicó en septiembre de 2021.

⁵²⁹ Es importante tener en cuenta que esta encuesta se administró en otoño de 2020, momento en el que los participantes estaban viviendo la crisis sanitaria del Covid.

menor grado de aceptación, seguida por las personas de Europa del Este y los subsaharianos, siendo los inmigrantes procedentes de Latinoamérica los que menor rechazo presentan. 4) A pesar de que en general los españoles son abiertos a la llegada de inmigrantes, un 62% piensa que debería regularse los flujos migratorios y permitir solo la llegada de «algunos inmigrantes», mientras que un 12% refleja que se debería acoger a «muchos inmigrantes», un 17% considera acoger a «pocos inmigrantes» y un 7% expresa que no se debería recibir a «ningún inmigrante». 5) En relación con el mercado laboral un 80% de los encuestados está de acuerdo con la afirmación de que los inmigrantes llevan a cabo trabajos que los españoles no querrían desempeñar.

Estos estudios revelan dos variables relevantes que influyen de manera decisiva en la actitud que presentan los españoles con respecto a la inmigración. En primer lugar, ideologías políticas más tendentes a la derecha influyen en una actitud menos favorable a la llegada de inmigrantes⁵³⁰. En segundo lugar, la hipótesis del contacto mencionada en el capítulo II, expresa que aquellas personas que tienen contacto con los inmigrantes en el vecindario, en su trabajo, en los lugares de ocio tienen una actitud más tolerante que aquellos que no tienen contacto con los inmigrantes⁵³¹.

Estos resultados generales indican que, a nivel global, los españoles no tienen una actitud clara de rechazo ante los inmigrantes. Sin embargo, cuando se profundiza en los resultados de los estudios se aprecia que existen matices en la actitud que presentan los españoles ante los inmigrantes, con respecto al perfil del inmigrante, el número de inmigrantes a acoger, entre otros. El estudio empírico que sigue, entre otros objetivos, permitirá conocer la relación que tienen estos dos grupos de la sociedad española, a partir de los índices en la disposición a perdonar, entre otras variables evaluadas.

2. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

Son dos los objetivos principales que se tratarán de resolver en el presente estudio empírico.

⁵³⁰ *Ibid.*, 12-13.

⁵³¹ H. CEBOLLA BOADO - A. GONZÁLEZ FERRER, «¿Ha podido más la crisis o la convivencia?: sobre las actitudes de los españoles ante la inmigración. Documento de trabajo 191/2016», 8.

2.1. Objetivo I

El objetivo I tiene como propósito realizar el estudio psicométrico del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española.

Los objetivos específicos del objetivo I son:

1. Valorar la fiabilidad del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) a través de los índices de consistencia interna.
2. Valorar la validez concurrente del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) con otras variables psicológicas asociadas.
3. Conocer la validez discriminante del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) con otras variables psicológicas no relacionadas.
4. Calcular los índices de bondad de ajuste del modelo de perdón entre grupos a partir de la realización del Análisis Factorial Confirmatorio (AFC).

2.2. Hipótesis del objetivo I

Las hipótesis específicas del objetivo I son:

Hipótesis 1: Se espera obtener índices de consistencia interna como mínimo aceptables⁵³² tanto para el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en su conjunto como para las 7 categorías.

Hipótesis 2: El cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) mostrará unos índices de bondad de ajuste sólidos en el análisis factorial confirmatorio.

Hipótesis 3: El cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) presentará correlaciones positivas y significativas con el cuestionario de perdón interpersonal (EFI), con el cuestionario de esperanza, con el cuestionario de un ítem de perdón del EGFI y del EFI, y correlaciones negativas y significativas con el cuestionario de prejuicio, identificación social, odio y miedo.

⁵³² Se consideran índices de consistencia aceptables aquellos que se encuentran entre 0.70 y 0.90.

2.3. Objetivo II

El objetivo II se dirige a explorar la disposición a perdonar en una muestra de españoles e inmigrantes residentes en la Comunidad de Madrid por medio del análisis de los datos recogidos en la batería de test administrada.

Los objetivos específicos del objetivo II son:

1. Conocer si existen diferencias en la disposición a perdonar al otro grupo en función de si perciben la situación descrita en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) como justa o injusta.
2. Conocer si existe mayor afectación a nivel grupal o a nivel individual en la situación descrita como injusta en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI).
3. Conocer si existen diferencias entre españoles e inmigrantes en la disposición a perdonar al otro grupo.
4. Conocer si existen diferencias entre españoles e inmigrantes en prejuicio e identificación social.
5. Conocer la influencia de la disposición al perdón interpersonal en el perdón entre grupos.
6. Conocer la relación entre la disposición al perdón entre grupos y la variable de esperanza e identificación social.

2.4. Hipótesis del objetivo II

Las hipótesis del objetivo II son:

Hipótesis 1: Existen diferencias en la disposición a perdonar entre los que perciben la situación descrita en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) como injusta frente a los que la perciben como no injusta.

Hipótesis 2: Los participantes perciben más afectación (declaran sentirse «más heridos») por la situación descrita en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) como grupos que como individuos.

Hipótesis 3: Los grupos de inmigrantes y españoles obtienen puntuaciones medias diferentes en la disposición a perdonar al otro grupo.

Hipótesis 4: Los grupos de inmigrantes y españoles obtienen puntuaciones medias diferentes en los niveles de prejuicio e identificación social.

Hipótesis 5: La disposición al perdón interpersonal no guarda relación con la disposición a perdonar a nivel grupal.

Hipótesis 6: La mayor disposición al perdón entre grupos correlaciona positivamente con las puntuaciones en esperanza y negativamente con las puntuaciones en prejuicio e identificación social con el propio grupo.

3. METODOLOGÍA

Una vez se conocen los objetivos específicos e hipótesis de cada uno de los objetivos principales, se procede a describir la metodología empleada para la realización del estudio.

3.1. Participantes

Para la medición del perdón entre grupos es fundamental la elección de grupos de la sociedad que presenten algún nivel de conflicto en el momento de la evaluación. Enright *et al.*⁵³³ estudiaron el fenómeno entre blancos y negros en la muestra estadounidense, entre personas de inclinación política de izquierdas y de derechas en muestra eslovena y en la muestra china, personas procedentes de la China continental y de la isla de Taiwán.

En el caso concreto de esta tesis, la muestra final está conformada por 334 adultos, integrada por 152 inmigrantes y 182 españoles residentes en la Comunidad de Madrid⁵³⁴. Estos grupos sociales mantienen algún tipo de desacuerdo en la sociedad española en el momento actual que puede variar en el grado, yendo desde un nivel de resentimiento mínimo a un nivel alto de conflicto entre los grupos.

⁵³³ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

⁵³⁴ Un 29 % de la muestra de españoles residen en otras Comunidades Autónomas (Canarias, 17%, Castilla La Mancha, 4%, Andalucía, 3%, Castilla y León, 2%, Asturias, 1%, otras 1%). Se ha decidido incluir a estas participantes porque, con esta muestra concreta, no se han encontrado diferencias significativas en las puntuaciones de los cuestionarios en función de la Comunidad Autónoma de residencia.

Para la inclusión de los participantes en cada uno de los grupos, se han establecido una serie de criterios de inclusión y de exclusión que se señalan a continuación:

Tabla 3. *Criterios de inclusión para el grupo de españoles y el grupo de inmigrantes*

CRITERIOS DE INCLUSIÓN	
ESPAÑÓLES	INMIGRANTES
1. Ser español nacido en España.	1. Ser inmigrante de primera generación (nacido de padres no españoles).
2. Tener padres españoles.	2. Haber nacido fuera de España.

Tabla 4. *Criterios de exclusión para el grupo de españoles y el grupo de inmigrantes*

CRITERIOS DE EXCLUSIÓN	
1) Menores de 18 años	
2) Presencia de psicopatología grave	
3) Puntuación igual o mayor de 27 ⁵³⁵ en el cuestionario de deseabilidad social ⁵³⁶	
4) Participantes que cumplimenten el cuestionario en tiempo igual o inferior a 10 minutos	
ESPAÑÓLES	INMIGRANTES
Ser español hijo de inmigrante	Inmigrantes en España hijos de emigrantes españoles

Además de los criterios de inclusión y de exclusión señalados, se tendrá en cuenta la competencia lingüística de los participantes y el nivel educativo, pues pueden constituirse como variables extrañas que influyan de manera significativa en la cumplimentación de los distintos instrumentos de evaluación.

En la Tabla 5 se resumen las características sociodemográficas de los 334 participantes que forman parte de la muestra. Es importante señalar que el cuestionario

⁵³⁵ Según el estudio de Gutiérrez *et al.* una puntuación de 27 o más corresponde al percentil 95.

⁵³⁶ S. GUTIÉRREZ ET AL., «La Escala de Deseabilidad Social de Marlowe-Crowne: baremos para la población general española y desarrollo de una versión breve», *Anales de Psicología* 32/1 (2016), 206-217.

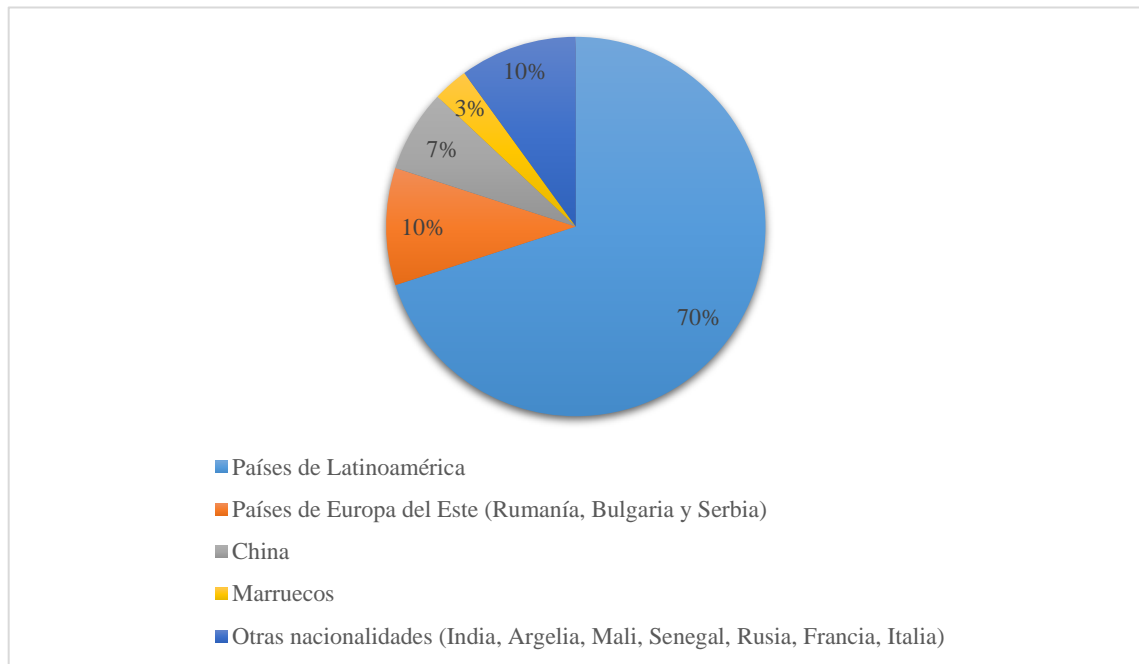
fue administrado a otros 300 participantes que no se han incluido en el estudio porque no finalizaron la cumplimentación de la batería de cuestionarios.

Tabla 5. *Resumen de las características sociodemográficas de los participantes*

		Total	Inmigrantes	Españoles
Edad	18-25	44%	30%	70%
	26-35	26%	52%	48%
	35-54	23%	64%	36%
	55-64	6%	67%	33%
	+ 65	1%		100%
Sexo	Hombre	31%	49%	51%
	Mujer	69%	44%	56%
	Total	334	152	182

Con respecto a la muestra de inmigrantes, se describen una serie de variables sociodemográficas que deben tenerse en cuenta. En la Figura 2 queda representada la distribución de los inmigrantes según el país de procedencia. Como se puede observar, se ha intentado que en la muestra de los inmigrantes sea representativa de la población de inmigrantes en la Comunidad de Madrid en la variable país de procedencia.

Figura 2. *Distribución de los inmigrantes según el país de procedencia*



Una gran mayoría de la muestra procede de entornos urbanos (82%), mientras que un 18% procede de entornos rurales. Con respecto a la situación legal en el momento de realizar la evaluación, un 42% tenía permiso de residencia renovable, un 28% se encontraba nacionalizado, un 11% en trámites para conseguir la nacionalidad, un 6% en situación de asilo político, 1% es refugiado y un 13% tenía otra situación legal distintas de las anteriores.

Tal y como se puede observar en la Tabla 6, un 53% lleva menos de 5 años viviendo en España y un 47% lleva más de 5 años residiendo en España.

Tabla 6. *Tiempo de residencia de los inmigrantes en España*

Tiempo de residencia de los inmigrantes en España	
Menos de 3 meses	7%
Entre 3 meses y 2 años	16%
Entre 2 y 5 años	30%
Entre 5 y 10 años	7%
Más de 10 años	40%

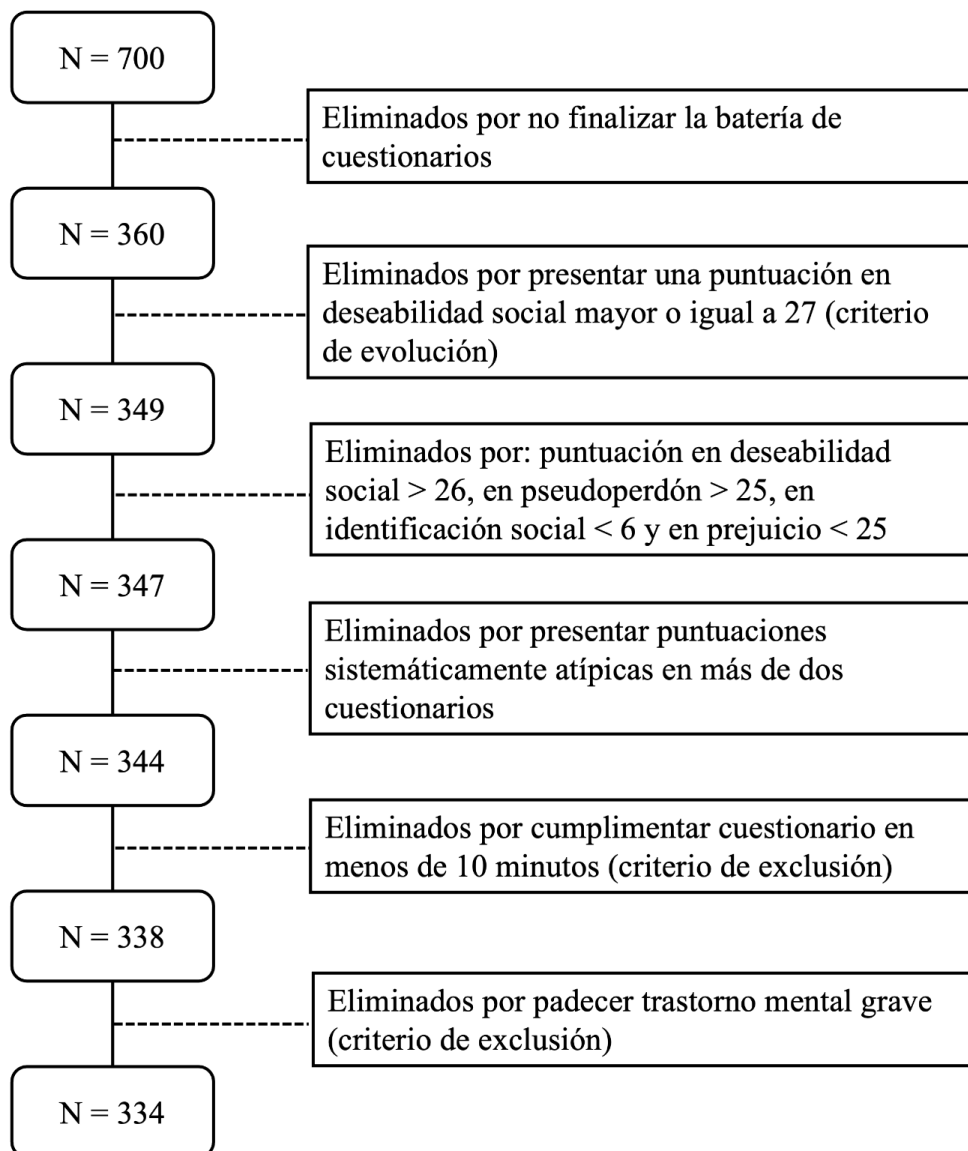
Los motivos más frecuentes de abandono del país de origen han sido motivos económicos y búsqueda de una mejor calidad de vida (60%) y la situación de inseguridad e inestabilidad política en el país de origen (40%), motivos que también han sido reportados por la literatura científica en este aspecto.

Depuración de la base de datos

Como se puede observar en la Figura 3, 700 participantes participaron en la investigación. Sin embargo, se eliminaron 340 participantes por no finalizar la batería de cuestionarios en su totalidad. Es necesario realizar un análisis exhaustivo de las respuestas de los 360 participantes que sí finalizaron la batería completa de cuestionarios con el objetivo de obtener una muestra lo más representativa posible del fenómeno a estudiar y evitar que posibles variables extrañas puedan interferir su valoración. Para ello, se han

eliminado a los participantes que cumplieran algunos de los criterios de exclusión y los participantes que presenten puntuaciones atípicas en más de dos cuestionarios.

Figura 3. Diagrama de flujo del proceso de depuración de la base de datos



3.2. Instrumentos de evaluación

A continuación, se describen los diferentes instrumentos de evaluación que se han administrado, los cuales se pueden consultar en el apartado de Anexos.

Cuestionario sociodemográfico: Cuestionario desarrollado *ad hoc* con el objetivo de estimar las variables sociodemográficas más importantes que permitan explorar mejor el fenómeno. Existen unas preguntas que son comunes a participantes

tanto del grupo de inmigrantes como del grupo de españoles que aportan información sobre variables sociodemográficas comunes (sexo, edad, estado civil, nivel educativo, situación laboral actual, ingresos familiares). Además, se incluyen varias preguntas que permiten incluir en el estudio solo aquellos participantes que cumplen los criterios de inclusión y de exclusión (país de nacimiento y país de nacimiento de los padres). Seguidamente, se incluyen preguntas sobre el proceso migratorio dirigidas exclusivamente a los participantes pertenecientes al grupo de inmigrantes (país de procedencia, contexto de procedencia, tiempo de residencia en España, motivos para emigrar del país de origen, motivos para elegir España y no otros países, situación legal en el momento actual, si ha cambiado su experiencia de adaptación en España con la pandemia del coronavirus, etc.). En último lugar, se incluye el cuestionario de psicopatología *ad hoc*, compuesto de dos preguntas que se integran dentro de la batería de preguntas del cuestionario sociodemográfico que permiten detectar a los participantes con trastorno mental grave: «¿Presentas algún diagnóstico médico/psicológico?» «¿Tomas algún tipo de medicación psicofarmacológica?» (ver Anexos III y IV).

Cuestionario de perdón entre grupos de Enright (Enright Group Forgiveness Inventory, EGFI⁵³⁷): Se trata de una escala tipo Likert para medir el comportamiento grupal hacia otro grupo con ítems del estilo: «Respecto al otro grupo, mi grupo muestra amabilidad hacia el otro grupo». Está compuesto por 56 ítems con 6 opciones de respuesta que va en un continuo desde (1 «completamente en desacuerdo» a 6 «completamente de acuerdo»). Estos 56 ítems están agrupados en las 7 categorías de las que se compone el constructo teórico de perdón entre grupos. El cuestionario incluye además al final 5 ítems que miden *pseudoperdón*, variable que permite descartar a aquellos participantes que tienen puntuaciones altas en falso perdón. Al finalizar el cuestionario, se incluye una pregunta en la que se recoge el grado en el que ha perdonado al otro grupo, lo cual se denomina la escala de perdón entre grupos de un ítem. El rango de puntuaciones del cuestionario EFGI abarca desde la puntuación 36 a la puntuación 336 y el índice de consistencia interna para la escala total es 0.96 (ver Anexos V y VI).

⁵³⁷ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

Previo a la cumplimentación de los 56 ítems, el participante lee una breve descripción de una situación potencialmente conflictiva que le permite pensar en el posible conflicto que existe entre los grupos. Esta situación se personaliza en función de las características de los dos grupos enfrentados. Para este estudio se han adaptado las situaciones descritas relatando experiencias típicas en las relaciones entre españoles e inmigrantes. A continuación, se presenta la historia presentada al grupo de inmigrantes y a los españoles.

Situación potencialmente conflictiva presentada al grupo de inmigrantes:

«Todos encontramos en nuestro entorno personas que llegan desde distintos países. En ocasiones, esto puede dificultar acceso a recursos (salud, trabajo y educación) o problemas de convivencia social. Te pedimos que pienses en estas situaciones cuando rellenes el cuestionario considerando a los inmigrantes como grupo. Piensa en la relación que existe entre inmigrantes y españoles relacionándolos con la situación descrita en el párrafo anterior».

Situación potencialmente conflictiva presentada al grupo de españoles:

«En muchas ocasiones, la llegada a un nuevo país trae dificultades en el acceso a recursos (trabajo, vivienda, educación, salud) o siembra desconfianza en los españoles suponiendo obstáculos para el día a día. Te pedimos que pienses en estas situaciones cuando rellenes el cuestionario considerando a los españoles como grupo. Piensa en la relación que existe entre inmigrantes y españoles relacionándola con la situación descrita en el párrafo anterior».

Una vez presentada la situación potencialmente conflictiva, y antes de pasar a los ítems concretos, el participante debe completar cuatro preguntas relativas a la misma sobre la percepción de injusticia hacia sí mismo y hacia su grupo (1. «¿Consideras esta situación como injusta?» 2. «¿Cuánto de herido se ha sentido tu grupo con respecto a esta situación?» 3. «¿Cuánto de herido te has sentido tú personalmente?»).

Cuestionario de perdón interpersonal (Enright Forgiveness Inventory, EFI⁵³⁸): Se ha utilizado la versión adaptada al español de Kasprzak *et al.*⁵³⁹ Se trata de 30 preguntas en una escala tipo Likert que se responden desde 1 «completamente en desacuerdo» a 6 «completamente de acuerdo» que mide el grado de perdón interpersonal hacia una persona que le ha herido en el pasado. Con la misma estructura que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), previo a la contestación de los ítems, se les pregunta por una ofensa que alguna persona les haya hecho en el pasado y se valoran distintos aspectos relacionados con la ofensa (tiempo transcurrido desde la misma, quién es el ofensor). Las 30 preguntas tipo Likert incluyen una serie de afirmaciones sobre emociones, pensamientos y acciones que mantiene contra el ofensor. Los ítems están agrupados en tres subescalas: 10 ítems se refieren al afecto, 10 ítems a los pensamientos y 10 ítems a las conductas. El cuestionario incluye además al final 5 ítems que miden *pseudoperdón*, variable que permite descartar a aquellos participantes que tienen puntuaciones altas en falso perdón. Al finalizar el cuestionario, se incluye una pregunta en la que se valora el grado en el que ha perdonado a la otra persona, lo cual se denomina la escala de perdón interpersonal de un ítem. El rango de puntuaciones del cuestionario de perdón interpersonal (EFI) abarca desde la puntuación 30 a la puntuación 180 y el índice de consistencia interna para la escala total es 0.96 (ver Anexo XII).

Escala de odio (Anger Scale⁵⁴⁰): Se compone de una escala de 4 ítems en formato tipo Likert de 7 puntos que van desde 1 «nada» a 7 «completamente» que mide la reacción emocional de odio con respecto al otro grupo. Incluye ítems del tipo «¿En qué grado el otro grupo te hace sentir enfadado/furioso?». El rango de puntuaciones abarca desde la puntuación 4 a la puntuación 28 y el índice de consistencia interna es 0.90 (ver Anexo X).

Escala de miedo (Fear Scale⁵⁴¹): 4 ítems en una escala tipo Likert de 7 puntos que va desde 1 «nada» a 7 «completamente» que mide la reacción emocional de miedo

⁵³⁸ R. ENRIGHT ET AL., «Validating the Enright Forgiveness Inventory - 30 (EFI-30): International Studies», *European Journal of Psychological Assessment* 38/2 (2022), 113-123.

⁵³⁹ A. KASPRZAK – A. MARTÍNEZ-DÍAZ - C. MOLINERO - R. D. ENRIGHT, «Perdón interpersonal: validación del Enright Group Forgiveness Inventory (EFI-30) en una muestra española», *Anales de Psicología* 39/3 (2023), 364-373.

⁵⁴⁰ D. M. MACKIE - T. DEVOS - E. R. SMITH, «Intergroup emotions: explaining offensive action tendencies in an intergroup context», *Journal of Personality and Social Psychology* 79/4 (2000), 602-616.

⁵⁴¹ *Ibid.*

hacia el otro grupo. Incluye ítems del tipo: «¿En qué grado el otro grupo te hace sentir preocupado/ansioso?». El rango de puntuaciones comprende desde la puntuación 4 a la puntuación 28 y el índice de consistencia interna es 0.85 (ver Anexo IX).

Escala de rasgo de esperanza (The Trait Hope Scale⁵⁴²): Compuesta por 12 ítems que miden el rasgo de esperanza en una escala de tipo Likert de 8 puntos (1 «completamente falso» a 8 «completamente cierto»). Está compuesta por dos subescalas, una de ellas destinada a los objetivos (*agency*) y la otra se trata de la planificación para lograr esos objetivos (*pathway*). Incluye ítems como el que sigue: «He sido bastante afortunado en la vida». El rango de puntuaciones abarca de la puntuación 0 a la puntuación 64 y presenta un índice de consistencia interna de 0.81 (ver Anexo XIII).

Escala de prejuicio manifiesto y sutil (Blatant and Subtle Prejudice Scale⁵⁴³): Se aplicó una versión validada al español⁵⁴⁴ de la escala de Prejuicio Sutil y Manifiesto de Pettigrew y Meertens. La escala, en su versión original, está compuesta por dos subescalas (prejuicio sutil y manifiesto) compuestas por 10 ítems cada una en una escala tipo Likert de 5 puntos (1 «completamente en desacuerdo» a 5 «completamente de acuerdo») que miden los niveles de prejuicio sutil o manifiesto. Para este estudio, se han utilizado 17 de los 20 ítems totales, siguiendo las indicaciones de Enright en su valoración internacional. Ejemplos de un ítem perteneciente a la subescala del prejuicio manifiesto sería «La mayoría de los políticos se preocupan por (el otro grupo) y no tanto por los miembros de mi grupo». Un ejemplo de ítem perteneciente a la subescala del prejuicio sutil sería: «cuanto de iguales o diferentes piensas que es el otro grupo con respecto al tuyo». El rango de puntuaciones de esta escala comprende desde la puntuación 17 a la puntuación 85 y su índice de consistencia interna es 0.85 (ver Anexos VII y VIII)

Escala de identificación social (Social Identification Scale⁵⁴⁵): Es una escala que mide el grado en el que un individuo se identifica con su endogrupo, compuesta por 3

⁵⁴² C. R. SNYDER ET AL., «The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope», *Journal of Personality and Social Psychology* 60/4 (1991), 570-585.

⁵⁴³ T. F. PETTIGREW - R. W. MEERTENS, «Subtle and blatant prejudice in western Europe», *European Journal of Social Psychology* 25/1 (1995), 57-75.

⁵⁴⁴ L. CIVALERO - D. ALONSO - S. BRUSSINO, «Evaluación del prejuicio hacia inmigrantes: adaptación argentina de la escala de prejuicio sutil y manifiesto», *Ciencias Psicológicas* (2019), 119.

⁵⁴⁵ M. VAN ZOMEREN ET AL., «Put your money where your mouth is! Explaining collective action tendencies through group-based anger and group efficacy», *Journal of Personality and Social Psychology* 87/5 (2004), 649-664.

ítems tipo Likert de 7 puntos en el que el participante responde según su grado de acuerdo con la afirmación (1 «nada», 7 «mucho»). Un ejemplo de un ítem incluido dentro de esta escala sería: «Me siento orgulloso de ser (escribir el nombre del endogrupo)». El rango de puntuaciones comprende desde la puntuación 3 a la puntuación 21 y el índice de consistencia interna es 0.87 (ver Anexo XI).

Escala de deseabilidad social (Social Desirability Scale⁵⁴⁶): Compuesta por 33 ítems con opciones de respuesta *verdadero* y *falso* que mide la probabilidad con la cual una persona responde las preguntas según el modo que se considera socialmente aceptable. Un ejemplo de pregunta de esta escala sería: «Nunca he dicho nada que pudiera herir los sentimientos de alguien». Este cuestionario se incluye para confiar en la sinceridad de las respuestas en los cuestionarios adjuntos. El rango de puntuaciones abarca desde la puntuación 0 a la puntuación 33 y su índice de consistencia interna es 0.72 (Ver Anexo XIV).

3.3. Procedimiento

En primer lugar, en abril de 2020 el Comité de Ética de la Universidad Francisco de Vitoria aprobó el estudio (con registro número 13/2020). Tras su visto bueno, se procedió al inicio de la administración de los consentimientos informados y cuestionarios por medio de las distintas vías estipuladas en el proyecto de difusión que se detalla en el siguiente apartado.

Todos los cuestionarios han sido traducidos de su versión inglesa al español con excepción de los cuestionarios de deseabilidad social y de prejuicio que se han utilizado directamente su versión de la validación española.

Para ello, se ha utilizado el método de traducción retrotraducción estipulado por Muñiz, Elosúa y Hambleton⁵⁴⁷, que consta de las siguientes fases que se enumeran a continuación:

⁵⁴⁶ P. J. FERRANDO - E. CHICO, «Adaptación y análisis psicométrico de la escala de deseabilidad social de Marlowe y Crowne», *Psicothema* 12/3 (2000), 383-389.

⁵⁴⁷ J. MUÑIZ - P. ELOSUA - R. K. HAMBLETON, «Directrices para la traducción y adaptación de los tests: Segunda edición», *Psicothema* 25/2 (2013), 151-157.

- 1) Traducción y adaptación del inglés al español por una persona no nativa con alta competencia lingüística en el idioma inglés, a la cual se la daba la indicación de traducir según su significado y no de manera literal. En este proceso participaron dos jueces, con altas competencias en el idioma inglés, experto en perdón y en construcción de cuestionarios.
- 2) Retrotraducción del inglés al español por una persona nativa inglesa y española.
- 3) Comparación de las versiones del cuestionario de la traducción primera por la persona española no nativa y la versión del cuestionario de la retrotraducción.
- 4) Incorporación de correcciones procedentes de la retrotraducción.
- 5) Administración de los cuestionarios a una muestra piloto de españoles (n=8). El objetivo con esta muestra piloto era comprobar si el cuestionario era comprensible para una muestra de españoles. Para ello, los participantes recibían la indicación de insertar comentarios en las preguntas que les resultara difícil comprender, abierto a cualquier sugerencia para la mejora de la adaptación del cuestionario.
- 6) Recogida de comentarios y correcciones procedentes de los participantes del estudio piloto.
- 7) Incorporación de las correcciones lingüísticas y de adaptación cultural procedentes de la administración de cuestionarios a la muestra piloto.

La recogida de muestra se extendió durante 19 meses en el período comprendido de octubre de 2020 a mayo de 2022. A continuación, se señalan las características del procedimiento de esta fase de recogida de datos:

- 1) El cuestionario era voluntario y anónimo. Para ello, los participantes cumplimentaban el consentimiento informado al inicio de este en el que se informaba de que los cuestionarios y resultados de las pruebas se identificaban con un código numérico, siguiendo la normativa vigente (Legislación de la Unión Europea; Reglamento 2016/679; Directiva 2016/680; Reglamento 2018/1725) y nunca por sus datos personales (ver anexo II).
- 2) La encuesta, con una duración media de 30 minutos, se administró vía online a través de la plataforma Qualtrics⁵⁴⁸. Los participantes podían contestarla desde

⁵⁴⁸ Qualtrics es un software para la aplicación de cuestionarios online: www.qualtrics.com

cualquier lugar, siempre desde el mismo dispositivo electrónico y sin que haya opción de que pueda repetir respuestas (ver anexo I).

- 3) La batería de cuestionarios se mostraba a los participantes siempre en el mismo orden de presentación. El cuestionario estaba configurado para que no pudieran avanzar en el mismo si no se habían contestado todas las preguntas anteriores. Asimismo, los participantes tenían la opción de continuar posteriormente la encuesta si la dejaban a mitad.
- 4) Como incentivo a la participación se le ha ofrecido la participación en un sorteo de dos vales de Amazon de 50 euros.

3.4. Difusión de la investigación

La recolección de datos de la muestra de inmigrantes se realizó por vías diversas. Aproximadamente, la mitad de la muestra de inmigrantes procede de la colaboración con organismos sociales que trabajan con población inmigrante. También se realizó difusión publicitando carteles informativos en asociaciones de inmigrantes. Asimismo, en último lugar se difundió la investigación por medio del boca a boca utilizando medios informales como la red social WhatsApp. Con este último fin, se elaboró un vídeo de 30 segundos en el que se describía el propósito de la investigación y se invitaba a participar (consultar Anexo I).

Se contactó de manera telefónica y vía email, así como acudiendo presencialmente cuando fue conveniente, a 10 asociaciones de inmigrantes particulares y 4 Centros de Participación e Integración de Inmigrantes (CEPI) de la Comunidad de Madrid.

Se envió a las distintas entidades una descripción detallada del proyecto solicitando su colaboración y ofreciendo en beneficio de la asociación y los participantes un taller formativo abierto al campo de interés del centro que impartió la psicóloga investigadora y autora de esta tesis doctoral. De este modo, se contó con la colaboración de:

- 1) Uno de los CEPI de la zona Norte de la Comunidad de Madrid colaboró con el proyecto enviando en enero de 2021 un email a todas las personas registradas en la base de datos del centro en el cual se contaba brevemente el

propósito de la investigación y en el que se incluía el enlace de participación en la investigación.

- 2) El Centro Social Ríos Rosas⁵⁴⁹ decidió colaborar estrechamente con el proyecto a cambio de la realización de unos talleres sobre entrenamiento en habilidades para la resolución de conflictos. Para ello, se llevaron a cabo cuatro talleres los viernes por la mañana durante los meses de septiembre y octubre de 2021 en los que los inmigrantes cumplimentaban la encuesta y posteriormente se ofrecía un taller aplicado sobre la resolución de los conflictos personales.

Dada la dificultad de seguir aumentando el tamaño final de la muestra se contrató para encuestar a 100 personas a la empresa de investigación de mercados *More than Research*⁵⁵⁰, la cual recibió todas las indicaciones sobre los criterios de inclusión y de exclusión de los inmigrantes. El procedimiento de administración de la encuesta era idéntico a la administración de cuestionarios al resto de la muestra de inmigrantes desde la plataforma propia de la empresa *More than Research* con la que se trabajó en colaboración para asegurar la adecuada configuración de la batería de test.

Para la recolección de la muestra de españoles, se llevaron a cabo diferentes acciones que se describen a continuación. En un primer momento, se difundió la encuesta solicitando la participación voluntaria de alumnos de los grados de Gastronomía, Periodismo y Psicología de la Universidad Francisco de Vitoria presentando el código QR con el que podían acceder al cuestionario cuando lo desearan, haciéndoles saber que posteriormente se organizaría una sesión para todo interesado en la que se expondría el objetivo del estudio y los resultados grupales.

Complementario a lo expresado anteriormente, se difundió la encuesta a través de carteles que se repartieron en bibliotecas, centros de salud, polideportivos, etc. Como último paso para la recogida de datos, se procedió a movilizar la encuesta entre el grupo

⁵⁴⁹ El centro social Ríos Rosas es un centro que pertenece a las Religiosas de María Inmaculada, cuya labor fundamental es la inserción laboral de mujeres inmigrantes.

⁵⁵⁰ Financiación procedente del proyecto: «Resolución de conflictos interpersonales: Validación en muestra española del cuestionario de perdón entre grupos. Fase II: Validación internacional [UFV2021-08]».

de españoles a través de la red social WhatsApp, utilizando el vídeo de difusión de 30 segundos que se ha mencionado con anterioridad.

3.5. Diseño y análisis de datos

Se trata de estudio transversal cuasiexperimental porque se estudia a una muestra que cumple una serie de características relacionadas con la variable grupo y se valoran algunas variables psicológicas en un momento concreto en el tiempo. Este estudio recoge las características de la muestra con relación al perdón y otras variables psicológicas asociadas donde los participantes pertenecen a un grupo social que se considera que, en algún aspecto, fue ofendido por otro grupo social.

Tal y como se ha indicado con anterioridad, se trata de un muestreo de tipo no probabilístico; esto es, no se realiza una selección al azar, ya que no todos los participantes dentro de la población de españoles e inmigrantes tienen la misma probabilidad de ser escogidos. Las técnicas utilizadas fueron la técnica «bola de nieve» y muestreo por cuotas.

Para abordar el objetivo de validar el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española se han llevado a cabo una serie de análisis, englobados dentro de la teoría clásica de los test, que permiten establecer conclusiones acerca de la validez (si el cuestionario mide lo que dice medir) y la fiabilidad (si lo mide bien). El número estimado de participantes que se consideró suficiente para la realización de los análisis fue de mínimo 150 por grupo⁵⁵¹.

En primer lugar, se llevará a cabo el análisis de la fiabilidad a partir del cálculo de la consistencia interna del test que permite comprobar si los ítems del cuestionario funcionan de manera óptima. En segundo y tercer lugar, se expondrán los análisis que permiten valorar la validez: el análisis factorial confirmatorio y el cálculo de la validez convergente y discriminante.

Seguidamente, se expondrán los resultados del análisis cualitativo de la disposición a perdonar entre españoles e inmigrantes que responde al segundo objetivo de este estudio empírico. Para ello, en primer lugar, se describirán las medias y

⁵⁵¹ F. J. ABAD ET AL., *Medición en ciencias sociales y de la salud*, Editorial Síntesis, Madrid 2011, 379.

desviaciones típicas de la muestra total y de la muestra por grupos para valorar, a nivel general, las puntuaciones de la muestra concreta en los distintos cuestionarios, así como examinar las diferencias entre los grupos a partir de la prueba t de student para muestras independientes. La prueba de normalidad Kolmogorov-Smirnov no sale significativa ($p > .05$) en el EFI, EGFI y el cuestionario de prejuicio del grupo de españoles, con lo cual se cumpliría el criterio de normalidad para estas variables. A pesar de que el criterio de normalidad no se cumple en el resto de las variables y de grupos se asume normalidad de las variables atendiendo al criterio de Pardo, Ruiz y San Martín⁵⁵², que expresan que cuando el tamaño de la muestra supera $n=30$ se puede asumir la normalidad de las variables.

El tratamiento estadístico de los datos recogidos se ha realizado con *Statistical Package for the Social Sciences* (SPSS 26) y con el programa *R Studio* en su versión 4.1.3.

4. RESULTADOS

4.1. Validación del Cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española

Pruebas para la valoración de la fiabilidad- Análisis de la consistencia interna

El índice de consistencia interna es uno de los indicadores que permiten el cálculo de la fiabilidad de un test. Concretamente, la consistencia interna valora el grado en el que los distintos ítems del cuestionario están midiendo el mismo constructo. Para ello, se mide el grado en el que los ítems correlacionan entre sí.

Se ha valorado la consistencia interna por medio del cálculo del coeficiente alfa de Cronbach, uno de los índices más utilizados para el cálculo de la fiabilidad⁵⁵³. Se ha aplicado este índice, tanto para la escala total como para cada una de las siete categorías

⁵⁵² A. PARDO MERINO - M. A. RUIZ - R. SAN MARTÍN, *Análisis de datos en ciencias sociales y de la salud I*, Síntesis, Madrid 2009.

⁵⁵³ F. J. ABAD ET AL., *Medición en ciencias sociales y de la salud*, 105.

que forman parte del modelo teórico de perdón entre grupos que integran el cuestionario, los cuales pueden consultarse en la Tabla 7.

Tabla 7. Alfa de Cronbach para el EGFI total y las 7 categorías

EGFI	Alpha	Ítems	n
Escala total	0.95	56	334
Motivación	0.76	8	334
Proclamación	0.81	8	334
Promesa	0.83	8	334
Benevolencia	0.88	8	334
Estructuras sociales	0.74	8	334
Normas	0.88	8	334
Educación	0.91	8	334

**Elaboración propia.* Se establecen los siguientes índices para la interpretación del alfa de Cronbach según Tavakol y Dennick⁵⁵⁴: mayor o igual 0.90: excelente; 0.80 - 0.90: bueno; 0.70 - 0.80: aceptable; menor 0.70 cuestionable.

Se observa que el índice de consistencia interna para la escala total es excelente (alfa > 0.90), por lo que se puede afirmar, de manera general, que los 56 ítems del cuestionario están midiendo el mismo constructo de perdón entre grupos.

Si se valora de manera concreta cada una de las categorías que integran el modelo teórico, se percibe que la categoría que ofrece un índice de consistencia más fuerte es la categoría de educación (> 0.90), seguida de las categorías de benevolencia y normas (= 0.88). Las categorías de proclamación y promesa, aun cuando obtienen un índice más bajo, siguen estando por encima de 0.80, los cuales se consideran índices de consistencia interna buenos. Estructuras sociales y motivación exhiben los índices más bajos (> 0.70), que se muestran aceptables.

Se ha comprobado si existen modificaciones en los índices de consistencia interna para el cuestionario total en función de la eliminación de los ítems que obtienen índices más bajos. En la Tabla. 8 se muestran los ítems cuya eliminación mejora la consistencia interna.

⁵⁵⁴ M. TAVAKOL - R. DENNICK, «Making sense of Cronbach's alpha», *International journal of medical education* 2 (2011), 53-55.

Tabla 8. *Ítems cuya eliminación mejora la consistencia interna*

Ítem	Alfa de Cronbach si el elemento se ha suprimido.
Ítem 16: «Respecto al otro grupo, mi grupo valora más la justicia que la misericordia con respecto al otro grupo» (Categoría motivación).	0.971
Ítem 26: «Respecto al otro grupo, mi grupo cuenta con organismos para proteger al otro grupo» (Categoría estructuras sociales).	0.970
Ítem 40: «Respecto al otro grupo, mi grupo crea organismos para ayudar al otro grupo» (Categoría estructuras sociales).	0.970

**Elaboración propia*

Pruebas para el cálculo de la validez – Análisis factorial confirmatorio

Este estudio empírico se centra en analizar cómo funciona el cuestionario de perdón entre grupos de Enright (EGFI), cuya validación en otras poblaciones muestra evidencia empírica de ajuste a un modelo de 7 factores con índices de ajuste aceptables. Por esta razón, se desestimó realizar un análisis factorial exploratorio y se decidió utilizar los datos recogidos para examinar los resultados del análisis factorial confirmatorio.

El análisis factorial confirmatorio permite estimar si el modelo teórico de perdón entre grupos propuesto presenta índices de bondad de ajuste aceptables, para poder concluir que ese modelo teórico propuesto es adecuado. En este caso concreto, se va a probar si el modelo teórico de 7 factores del constructo de perdón entre grupos se puede considerar un modelo sólido.

Para la realización del análisis se han fijado las varianzas de los factores o de las variables latentes a 1 y se ha seleccionado el método de extracción de factores de mínimos cuadrados ponderados robustos (WLSM) debido a que no se cumple la normalidad multivariante de los ítems (Mardia $p < 0.05$).

Tabla 9. *Índices de bondad de ajuste del AFC- modelo de 7 factores del EGFI*

Solución	Chi-Square	CFI	TLI	RMSEA	SRMR
Factorial	Test (df)			(90%CI)	
7 factores	4988**	0.972	0.970	0.055	0.072
	(1463)			(0.054 - 0.057)	

**Elaboración propia.* Nota: Según Abad *et al.*⁵⁵⁵, CFI (Comparative Fit Index) y TLI (Tucker-Lewis Index) recomiendan que sea mayor o igual a 0.95. RMSEA (Root Mean Square Error of Approximation) ajusta si es menor de 0.06, SRMR (Standardized Root Mean Square Residual) recomiendan que sea menor de 0.08.

La Tabla 9 muestra que todos los índices de bondad de ajuste se encuentran dentro de los criterios aceptables para que el modelo sea sólido.

Atendiendo a los criterios de bondad de ajuste descritos, se puede concluir que el modelo de 7 factores correspondiente al modelo teórico del cuestionario de perdón entre grupos posee niveles de ajuste óptimos, lo cual revela que es un modelo robusto.

En la Figura 4 se muestra el diagrama de senderos que permite valorar gráficamente que el modelo planteado se ajusta a los datos empíricos. En general, se constata que todos los pesos estandarizados son estadísticamente significativos con un alfa de 0.05. Se observa que los pesos estandarizados de los ítems en los factores son aceptables, encontrándose la gran mayoría de ellos en valores que corresponden entre el 0 - 1. Dignos de mención son el ítem 16 («Respecto al otro grupo, mi grupo valora más la justicia que la misericordia con respecto al otro grupo»), que presenta un peso estandarizado negativo⁵⁵⁶ (-0.20) y los ítems 49, 45 y 31, que obtienen pesos estandarizados superiores a 1, producidos por la complejidad del cuestionario debido a su elevado número de ítems en comparación con el tamaño de la muestra. En la Tabla 10 se describe el contenido de los ítems y el peso estandarizado de cada uno de ellos.

⁵⁵⁵ F. J. ABAD ET AL., *Medición en ciencias sociales y de la salud.*

⁵⁵⁶ Los índices de saturación inferiores a 0 son ítems con índices de saturación en negativo, lo cual es indicativo de que el ítem mide la variable contraria a la que se quiere medir.

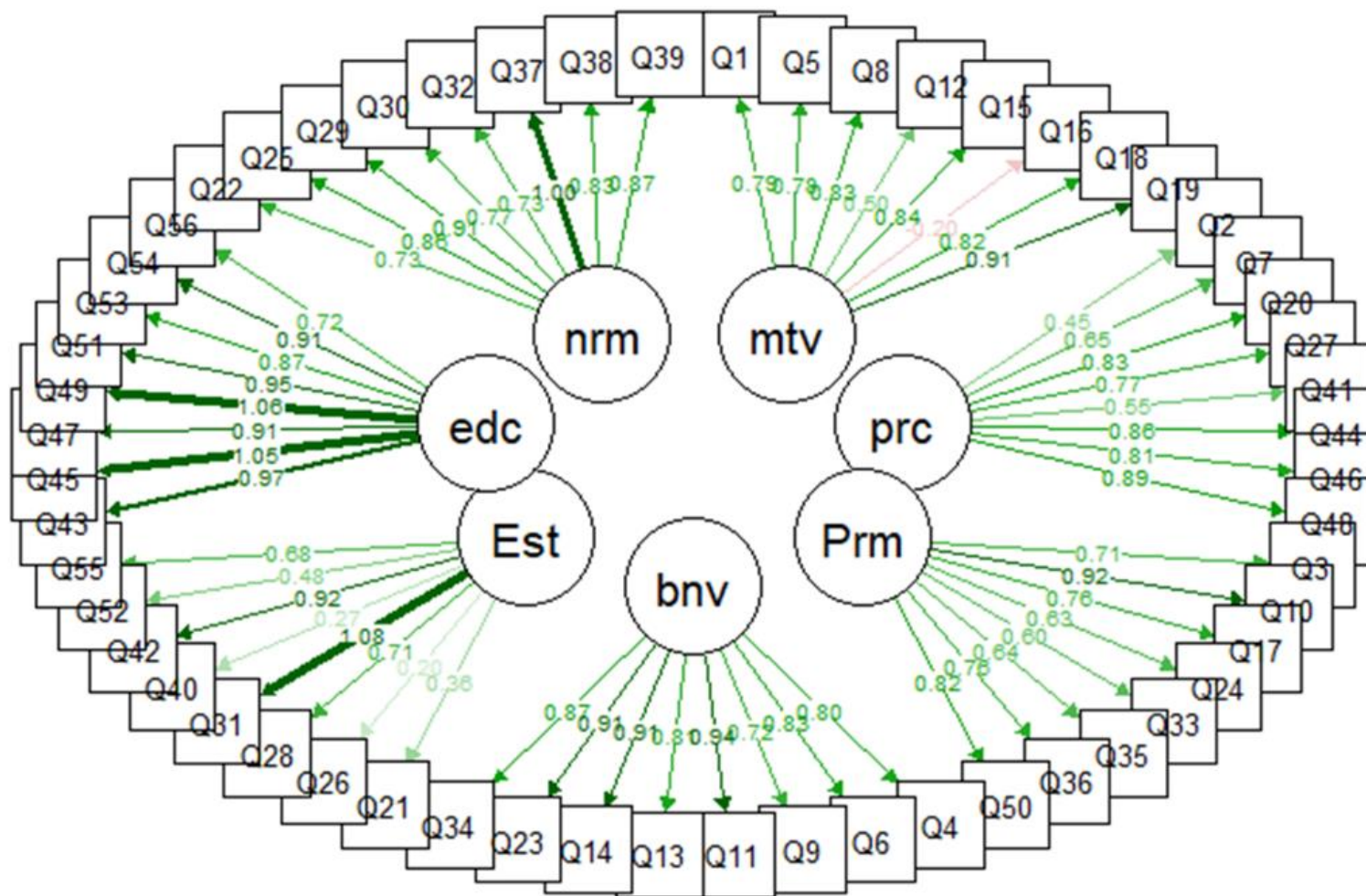
Tabla 10. *Pesos estandarizados superiores a 1*

Ítem	Peso estandarizado
Ítem 31: «Respecto al otro grupo, mi grupo excluye al otro grupo»	1.08
Ítem 37: «Respecto al otro grupo, mi grupo tiene la expectativa de mantener las distancias con el otro grupo»	1.00
Ítem 45: «Respecto al otro grupo, mi grupo enseña a los niños que los miembros del otro grupo son peligrosos »	1.05
Ítem 49: «Respecto al otro grupo, mi grupo enseña a los niños a ser amables con los miembros del otro grupo »	1.06

**Elaboración propia*

A pesar de las limitaciones encontradas en estos ítems concretos, se quiere señalar que, en general, los ítems presentan pesos estandarizados aceptables.

Figura 4. Diagrama de senderos para un modelo de 7 factores



Validez de constructo: Validez convergente y discriminante

La validez convergente valora en qué grado el cuestionario correlaciona con cuestionarios que miden variables con las que tiene relación, mientras que la validez discriminante evalúa en qué medida el cuestionario no correlaciona con variables con las que no guarda relación o tiene una relación contraria. En este caso concreto, se busca que el cuestionario de perdón entre grupos correlacione positiva y significativamente con el cuestionario de perdón interpersonal (EFI), con el cuestionario de esperanza y con los cuestionarios de 1 ítem de perdón, tanto del EFI como del EGFI. Al mismo tiempo, se supone encontrar correlaciones negativas y significativas con el cuestionario de prejuicio, identificación social, odio y miedo. Por otro lado, no se esperan correlaciones positivas y significativas con el cuestionario de deseabilidad social, que es un cuestionario de control para valorar el grado en el que las puntuaciones de los cuestionarios pueden estar contaminadas, por lo que es deseable socialmente. Para comprobar la validez convergente y la validez discriminante se lleva a cabo un análisis de las correlaciones bivariadas entre los distintos cuestionarios administrados. En la Tabla 11 se muestran los resultados de estas correlaciones⁵⁵⁷:

Tabla 11. *Correlaciones bivariadas de los cuestionarios*

	EFI	EGFI	Esperanza	Deseabilidad social	Miedo	Odio	Identificación Social	Prejuicio	2 ítem EGFI	1 ítem EFI
EFI	1									
EGFI	.106	1								
Esperanza	.156**	.292**	1							
Deseabilidad social	.040	.245**	.313**	1						
Miedo	-.028	-.222**	-.283**	-.128*	1					
Odio	-.112*	-.204**	-.399**	-.174**	.666**	1				
Identificación social	.144**	-.103	.205**	-.134*	.064	-.064	1			
Prejuicio	-.072	-.178**	-.349**	-.063	.443**	.423**	-.001	1		
2 ítem EGFI	.012	.427**	.198**	.228**	-	-.202**	-.079	-.257**	1	
1 ítem EFI	.643**	.157**	.257**	.097	-.007	-.124*	.133*	-.076	.190**	1

** La correlación es significativa en el nivel 0.01 (2 colas).

* La correlación es significativa en el nivel 0.05 (2 colas).

⁵⁵⁷ Se establecen los siguientes grados para los índices de las correlaciones: no hay relación entre las variables (0.00 - 0.10); relación débil (0.10 - 0.30); relación moderada (0.30 - 0.60); relación fuerte (0.60 - 0.90); relación perfecta (0.90 - 1.00).

Los resultados de las correlaciones muestran que, a rasgos generales, existe validez convergente y discriminante. En general, el valor de las correlaciones que aparecen entre las escalas es medio bajo, encontrando valores débiles y moderados que oscilan entre 0.128 y 0.643 en las correlaciones que son significativas.

Tal y como se espera según la validez convergente, el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) presenta correlaciones positivas y significativas con el cuestionario de esperanza ($r = 0.292$, $p < 0.001$), con la medida 1 ítem EFI ($r = 0.157$, $p = 0.004$), con la medida 2 ítem EGFI ($r = 0.427$, $p < 0.001$). Al contrario de lo esperado, se encuentra un valor de correlación bajo con el cuestionario que mide perdón interpersonal (EFI) y la probabilidad se encuentra en el límite para considerarse significativa ($r = 0.106$, $p = 0.052$).

Es importante tener en cuenta que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) correlaciona positivamente con la escala de deseabilidad social ($r = 0.292$, $p < 0.001$) lo cual es un resultado que nos indica que la deseabilidad social podría estar afectando a las puntuaciones en los niveles de perdón.

En relación con la validez discriminante se obtienen los índices esperados según el constructo que miden los cuestionarios. Se observan correlaciones significativas y negativas entre el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y el cuestionario odio ($r = -0.204$, $p < 0.001$), con el cuestionario de miedo ($r = -0.222$, $p < 0.001$), con la escala de prejuicio ($r = -0.178$, $p < 0.001$). El cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) obtiene una relación negativa con la escala de identificación social, pero esta no es significativa ($r = -.103$, $p = 0.06$).

4.2. Análisis cualitativo de los resultados en una muestra de españoles e inmigrantes

Una vez que se ha comprobado que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) es un cuestionario válido y fiable para su uso en muestra española, se realiza un análisis interpretativo de los datos con el objetivo de conocer concretamente la disposición a perdonar de un grupo de españoles y de un grupo de inmigrantes.

A continuación, se presenta la descripción de las medias y desviaciones típicas en cada uno de los cuestionarios para la muestra total y para cada uno de los grupos.

Tabla 12. *Media y desviación típica de los cuestionarios*

	Muestra total	Espanoles	Inmigrantes
	<i>M (Dt)</i>	<i>M (Dt)</i>	<i>M (Dt)</i>
EGFI	243 (41.94)	232 (42.36)	256 (37.64)
EFI	114 (33.40)	118 (36)	110 (29.46)
Esperanza	70.23 (10.86)	71.67 (10.08)	68.50 (11.51)
Prejuicio	40 (10.51)	38 (10.325)	41(10.49)
Odio	7.5 (4.82)	6.8 (4.23)	8.4 (5.32)
Miedo	9.74 (5.16)	9.4 (4.74)	10.1 (5.63)
Identificación social	15 (4.95)	18 (3.87)	12 (4.07)
Deseabilidad social	16.7 (4.7)	15.6 (4.21)	17.9 (4.84)
EGFI- 2 ítem	7.18 (2.03)	6.85 (1.97)	7.58 (2.038)
EFI- 1 ítem	3.5 (1.237)	3.53 (1.22)	3.45 (1.281)

* *Elaboración propia*

* Nota. EGFI = Enright Group Forgiveness Inventory, EFI = Enright Forgiveness Inventory, Rango de puntuaciones de los cuestionarios: EGFI (56 - 336), EFI (30 - 180), Esperanza (12 - 96), Prejuicio (17 - 85), Odio y miedo (4 - 28), Identificación social (3 - 21), Deseabilidad social (0 - 33).

Los resultados mostrados en la Tabla 12 permiten conocer cómo se sitúan tanto españoles como inmigrantes en las distintas variables analizadas. Se observa que los inmigrantes exhiben puntuaciones medias más altas en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), el cuestionario de prejuicio, la escala de odio y miedo, la escala de deseabilidad social y los dos ítems de perdón del EGFI. Por otro lado, los españoles obtienen una media más alta en las puntuaciones de los cuestionarios de perdón interpersonal, esperanza, identificación social y en 1 ítem de perdón del EFI. Se comprueba que todas las diferencias entre las medias de los distintos cuestionarios son estadísticamente significativas, con excepción del cuestionario de miedo ($t_{(296,056)} = -0.944, p = 0.546$) y el cuestionario de perdón de un ítem del EFI ($t_{(332)} = 0.581, p = 0.562$).

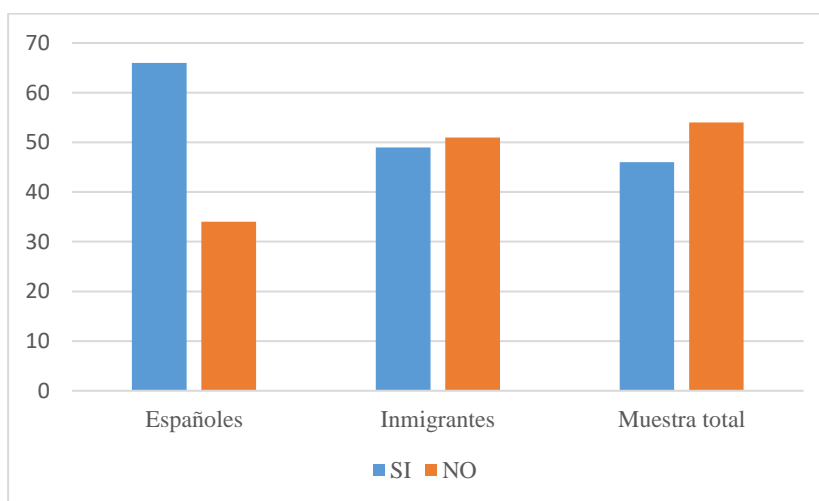
En cuanto a si existen diferencias en la disposición a perdonar entre los que perciben la situación descrita en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) como injusta frente a los que la perciben como no injusta (Hipótesis 1), los datos descriptivos de la primera pregunta cualitativa del EGFI, tanto para la muestra total como distinguiendo en función del grupo (españoles e inmigrantes), indican que no existe una tendencia mayoritaria a valorar la situación descrita como injusta, ya que un porcentaje mayor de la mitad de la muestra no la valora como injusta (54%) y menos de la mitad sí la valora como injusta (46%).

Tabla 13. *Respuestas sobre la percepción de injusticia*

¿Percibes esta situación** como injusta?		
	SÍ	NO
Muestra total	46 %	54%
Grupo españoles	66%	34%
Grupo inmigrantes	49%	51%

**La situación injusta describe una situación de posible competición por recursos escasos en el país receptor.

Figura 5. *Valoración de la situación como injusta en función del grupo*



Sin embargo, cuando se valora la percepción de injusticia según el grupo, se aprecia que existe una mayor proporción de españoles que valoran la situación descrita como injusta que en el grupo de inmigrantes. Derivado de ello, se observa una proporción mayor de inmigrantes que no valoran la situación descrita como injusta. Para valorar si la situación descrita como injusta o no depende de si es inmigrante o español, se ha llevado a cabo la prueba *chi* cuadrado. Dicha prueba muestra que considerar la situación descrita como injusta o justa sí depende de si eres inmigrante o español ($X^2 = 10.037$, $gl = 1$, $p = 0.002$).

En segundo lugar, los resultados muestran que la media del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) de los participantes que valoran la situación descrita como injusta ($M = 239.49$, $DT = 42.52$) no obtiene diferencias estadísticamente significativas sobre la media del EGFI de los participantes que no valoran la situación descrita como injusta ($M = 249.54$; $DT = 40.65$, $t_{(332)} = -1.950$, $p = 0.052$). Se afirma que no existen diferencias estadísticamente significativas porque siendo estrictos el valor de p no es inferior a 0.05. Sin embargo, al estar en un valor tan cercano al alfa y observando que, a nivel descriptivo, aquellos que consideran la situación descrita como injusta obtienen menor media en el EGFI que aquellos que no la consideran injusta, se podría considerar que la diferencia se encuentra en el límite para considerarse significativa.

En la Tabla 14 se muestran los resultados en cuanto a si los participantes perciben más afectación (declaran sentirse «más heridos») por la situación descrita en el EGFI como grupo que como individuos (hipótesis 2). Se aprecia que los participantes, sin distinción del grupo, reflejan mayor afectación cuando se habla del nivel grupal que cuando se refieren al nivel individual. A nivel general, llama la atención que existen porcentajes muy bajos de participantes que se hayan sentido *muy heridos* y *bastante heridos* (a nivel grupal un 18% y a nivel personal un 11%) por la situación injusta descrita al inicio del cuestionario de perdón entre grupos.

Si se distingue en función del grupo, se observa que, tanto a nivel grupal como a nivel personal, el grupo de inmigrantes presenta porcentajes de afectación más altos en los distintos grados que permite el cuestionario (categorías de *un poco herido*, *algo herido* y *bastante herido*).

Tabla 14. Porcentaje de respuestas al *grado de afectación por la situación injusta*

	¿Cuánto se siente herido tu grupo por esta situación?			¿Cuánto te sientes herido (personalmente) por esta situación?		
	Total	Español	Inmigrante	Total	Español	Inmigrante
Nada herido	17 %	33%	14%	32%	44%	28%
Un poco herido	33%	20%	33%	34%	26%	36%
Algo herido	32 %	32%	35%	23%	21%	24%
Bastante herido	15%	13%	15%	7%	7%	7%
Muy herido:	3%	2%	3%	4%	2%	5%

**Elaboración propia*

En relación con la diferencia en la disposición a perdonar entre los grupos se espera encontrar puntuaciones diferentes en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en el grupo de inmigrantes que en el grupo de los españoles (hipótesis 3). En este sentido, las medias en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) mostraron diferencias significativas, encontrando que la puntuación media del grupo de inmigrantes ($M = 256$; $DT = 37.64$) fue mayor que la de los españoles ($M = 232$; $D = 42.36$), $t_{(332)} = -5.371$, $p < 0.001$, $d = 0.08$).

En cuanto a cómo varían los niveles de prejuicio e identificación social entre los grupos de inmigrantes y españoles (hipótesis 4), la descripción de las puntuaciones medias en el cuestionario de prejuicio muestra que la puntuación de los inmigrantes ($M = 41.28$; $DT = 10.325$) es estadísticamente superior a la puntuación de españoles ($M = 37.99$; $DT = 10.48$), ($t_{(332)} = -2.872$, $p = 0.004$, $d = 0.024$), mientras que los españoles obtienen una media en identificación social significativamente más alta ($M = 17.7$; $DT = 3.87$) que los inmigrantes ($M = 11.7$; $DT = 4.07$), ($t_{(332)} = 13.78$, $p < 0.001$, $d = 0.364$).

Se examina si la disposición al perdón interpersonal no guarda relación con la disposición a perdonar en el nivel grupal (hipótesis 5) valorando el grado en el que el cuestionario de perdón interpersonal (EFI) está relacionado con el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI). Los resultados muestran que el valor de la correlación entre estos cuestionarios es bajo y la diferencia no aparece como significativa ($r = 0.106$, $p = 0.052$).

Y, por último, cuando se examina si la mayor disposición a perdonar entre grupos correlaciona positivamente con las puntuaciones en esperanza y negativamente con las puntuaciones en prejuicio e identificación social con el propio grupo (hipótesis 6), los

resultados muestran correlaciones positivas y significativas entre el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y el cuestionario de esperanza ($r = 0.292$, $p < 0.001$) y correlaciones negativas y significativas con otras actitudes como el prejuicio ($r = -0.178$, $p < 0.001$). El cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) obtiene una relación negativa con la escala de identificación social, pero esta no es significativa ($r = -0.103$, $p = 0.06$).

5. DISCUSIÓN

Las investigaciones recientes muestran que el perdón entre grupos puede tener un papel fundamental en las negociaciones de paz entre grupos enfrentados en la sociedad. Enright *et al.*⁵⁵⁸ han desarrollado un instrumento de medida del perdón entre grupos fundamentado en el constructo de perdón entre grupos que habían desarrollado en trabajos anteriores. Lo novedoso de este instrumento de medida es que está basado en el concepto de perdón entre grupos y derivado de ello, evita medir pensamientos y emociones, centrándose en la medición de los comportamientos propios de los grupos (motivaciones, proclamaciones, promesas, creación de normas, etc.)⁵⁵⁹. Este instrumento se ha desarrollado con el principal objetivo de valorar los niveles de perdón entre dos grupos que pudieran estar enfrentados en cierta medida, con el fin de detectar posibles conflictos e intervenir en ellos. Aunque ya ha sido validado en muestras internacionales, este trabajo conforma la validación por primera vez en muestra española.

En este estudio se planteaba como objetivo principal realizar el estudio psicométrico del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española y en segundo lugar, explorar la disposición a perdonar en una muestra concreta de españoles e inmigrantes.

En cuanto al primer objetivo, la validación del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), una vez que se han llevado a cabo los distintos análisis correspondientes de la fiabilidad y validez, se puede afirmar que el cuestionario tiene propiedades psicométricas fuertes que permiten considerarlo un instrumento válido para su uso en muestra española.

⁵⁵⁸ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

⁵⁵⁹ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», 159.

La escala total muestra niveles de consistencia interna excelentes. Aunque existe variabilidad en los índices de consistencia interna de las distintas categorías de las que se compone el cuestionario, se afirma que todas ellas tienen como mínimo niveles de consistencia aceptables⁵⁶⁰, lo cual permite afirmar que los ítems están midiendo el mismo constructo. Se quiere resaltar que, a nivel de consistencia interna de todos los ítems en su conjunto, se obtienen índices similares a los encontrados por Enright *et al.*⁵⁶¹. Estos resultados permiten dar respuesta a la hipótesis 1 que establecía que se esperaban encontrar índices de consistencia al menos aceptables, tanto para los 56 ítems en su conjunto, como para las 7 categorías.

De la misma forma, coincide que el ítem 16 con cuya eliminación se consigue el mayor incremento en el índice de consistencia interna es un ítem que en análisis previos realizados durante esta investigación (no incluidos en la tesis⁵⁶²) se había descartado porque presentaba problemas. Es, por tanto, que a nivel de consistencia interna parece que el ítem 16 («Respecto al otro grupo, mi grupo valora más la justicia que la misericordia con respecto al otro grupo») presenta dificultades. Dichos problemas pueden encontrarse a nivel de contenido, pensando que es un ítem que incluye términos como justicia y misericordia que pueden no entenderse correctamente en el contexto de la frase completa.

En cuanto a los resultados del análisis factorial confirmatorio, muestran que el modelo de 7 factores obtiene índices de ajuste óptimos también en población española. Sin embargo, el índice SRMR en nuestro caso aparece con valores mucho más elevados (cerca de 0.08) que los esperados. Estos resultados dan una respuesta satisfactoria a la hipótesis 2 que planteaba que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) presenta unos índices de ajuste sólidos en el análisis factorial confirmatorio.

La validez convergente y discriminante muestra que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) obtiene correlaciones positivas y significativas con aquellos cuestionarios con los que está relacionado (esperanza y las preguntas de 1 ítem de perdón

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory», 17.

⁵⁶² En el análisis factorial exploratorio realizado en estudios no incluidos en la tesis se observó que el ítem 16 no saturaba claramente en ningún factor.

del cuestionario de perdón entre grupos EGFI y del cuestionario de perdón interpersonal (EFI) y correlaciones negativas y significativas con aquellos cuestionarios con los que no está relacionado (miedo, odio y prejuicio).

Se resalta que la correlación positiva entre el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y el cuestionario de perdón interpersonal (EFI) no aparece como significativa. Sin embargo, es destacable que el valor de p es muy cercano al valor de la significación ($p = .052$), lo que muestra que en futuras repeticiones del estudio es muy posible que esta correlación fuera significativa. Es importante mencionar que esta falta de correlación significativa entre estos cuestionarios relacionados puede tener sentido, al considerar que el perdón interpersonal difiere del perdón entre grupos, presentando el cuestionario grupal características propias que le conforman⁵⁶³. Por un lado, el cuestionario de perdón interpersonal (EFI) mide pensamientos, sentimientos y acciones, mientras que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) valora únicamente acciones del grupo⁵⁶⁴. Por otro lado, no solo influye el nivel (interpersonal, grupal) en el que se manifiesta el perdón, sino que también influyen si consideran o no la ofensa como injusta, la gravedad de la ofensa (pudiendo afectar a la disposición a perdonar un tipo de ofensa, pero no otro), la persona o grupo que ha llevado a cabo la ofensa, el tiempo transcurrido desde la misma, etc. Es conocido que las ofensas interpersonales y entre grupos no son equivalentes, lo cual explicaría esta correlación no significativa entre estos dos cuestionarios. Por tanto, para conocer mejor la relación entre estos dos cuestionarios, se podría haber acotado a priori ofensas de la misma gravedad.

Lo mismo ocurre con el cuestionario de identificación social. Como señalan varios autores singulares en el estudio de perdón entre grupos, el perdón correlaciona negativamente con identificación social⁵⁶⁵. Los individuos que presentan una alta identificación con su endogrupo tienden a proteger la identidad positiva de su grupo y este hecho influye en la disposición a percibir de manera negativa al exogrupo, tal y como las teorías de Tajfel y Sherif establecen (descritas en el capítulo II). En este caso, la correlación, aunque es negativa, no aparece como significativa, aunque, al igual que en

⁵⁶³ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», 154.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 159.

⁵⁶⁵ M. NOOR ET AL., «On positive psychological outcomes: What helps groups with a history of conflict to forgive and reconcile with each other?».

el caso del cuestionario de perdón interpersonal (EFI), se puede considerar que está en el límite con un p-valor de 0.06.

Llama la atención que en los trabajos anteriores de validación del cuestionario en otros países⁵⁶⁶ se han conseguido valores de correlaciones más elevadas que las correlaciones obtenidas entre los cuestionarios de este estudio, que se encuentran entre 0.128 y 0.443 en las correlaciones que son significativas. Entre el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y el cuestionario de perdón interpersonal (EFI), estos autores han obtenido correlaciones de 0.41, mientras que en el presente estudio se han obtenido valores de 0.106. Es digno de mención que también en el estudio de Enright *et al.*⁵⁶⁷ se obtienen correlaciones no esperadas, como la correlación negativa entre el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y esperanza, que en el presente estudio sí aparece como positiva y significativa.

Una correlación positiva y significativa ha sido la correlación entre el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y la escala de deseabilidad social, correlación que no se encuentra en el cuestionario de perdón interpersonal (EFI). Es posible que, al preguntar por el perdón a nivel social, el factor de lo que es deseable socialmente tenga una mayor influencia que en el nivel interpersonal.

Los datos anteriormente presentados permiten afirmar que, aunque se encuentran resultados no esperados, existen en general correlaciones positivas y significativas con aquellos instrumentos con los que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) está relacionado (cuestionario de perdón interpersonal EFI, cuestionario de esperanza) y negativas y significativas con otros cuestionarios con los que no guarda relación (prejuicio, identificación social, odio y miedo), dando así respuesta a la hipótesis 3 que expresa que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) presentaría correlaciones positivas y significativas con los cuestionarios con los que está relacionado y correlaciones negativas y significativas con los cuestionarios con los que no está relacionado.

⁵⁶⁶ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory», 18.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

Por otra parte, el estudio pretende también conocer la disposición a perdonar entre españoles e inmigrantes a partir de la aplicación del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) validado previamente, además de la aplicación de otros cuestionarios que miden variables que aportan información sobre la relación entre españoles e inmigrantes como son los niveles de prejuicio, perdón interpersonal, identificación social y esperanza, etc.

De manera general, se aprecia que las puntuaciones medias en los cuestionarios, tanto de la muestra total como de los inmigrantes y españoles de manera independiente, no indican niveles elevados de conflicto, tal y como se observa en los estudios que valoran las actitudes ante los inmigrantes de Fernández, Valbuena y Caro⁵⁶⁸ y el estudio de Rincken⁵⁶⁹, entre otros. Los niveles de perdón entre grupos (EGFI) son relativamente altos y los niveles de prejuicio se encuentran en el punto medio, no caracterizándose por ser altos ni bajos. Los niveles de perdón interpersonal (EFI) son un poco más bajos que los de perdón entre grupos, pero ambos se encuentran por encima del punto medio del cuestionario. Esta mayor puntuación en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) que en el interpersonal (EFI) puede verse influida por el factor de deseabilidad social que se active cuando se habla de una situación injusta a nivel social, pero no en una situación injusta a nivel individual. De la misma forma, estos hallazgos concuerdan con las investigaciones que establecen que es más sencillo perdonar a un grupo que a un individuo⁵⁷⁰.

Por otro lado, las puntuaciones en miedo y en odio son bastante bajas en ambos grupos, aunque se aprecian menores niveles de odio en la muestra de españoles. Estas puntuaciones son otros indicadores que motivan a pensar que la relación entre españoles e inmigrantes no presente niveles altos de conflictividad. Moreno-Colom y De Amós⁵⁷¹ argumentan que los buenos niveles de convivencia de los españoles con los inmigrantes se deben a dos factores claros como son el rápido acceso al mercado laboral español y la incorporación a los servicios sanitarios y educativos públicos.

⁵⁶⁸ C. FERNÁNDEZ - R. VALBUENA - M. CARO, «Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2017».

⁵⁶⁹ S. RINKEN, «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento».

⁵⁷⁰ T. TAM ET AL., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland», 123.

⁵⁷¹ S. MORENO-COLOM - R. DE ALÓS, «La inmigración en España: ¿Una integración con pies de barro?», *Política y Sociedad* 53/2 (2016), 509-528.

A pesar de estos resultados señalados con anterioridad, que indican que los niveles de conflicto no son elevados, es importante tener en cuenta que los niveles de prejuicio se encuentran en su punto medio, pudiendo afirmar que tanto los españoles como los inmigrantes son influidos de igual manera por los prejuicios respecto al español que les acoge o al inmigrante que llega.

Enright *et al.*⁵⁷² partían de la base de que en la sociedad existen grupos con distintos niveles de conflicto. En este caso, los grupos escogidos parecen no manifestar niveles de conflicto elevados, debido a las puntuaciones que presentan en los cuestionarios principales como son el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y el cuestionario de prejuicio.

Estos resultados, que apuntan a unos niveles de convivencia positiva entre españoles e inmigrantes, coinciden con los resultados de encuestas recientes que valoran la relación entre españoles e inmigrantes, como señalan los resultados obtenidos por Moreno-Colom y De Alós⁵⁷³ sobre las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España, siendo la actitud de la población española positiva o neutra ante el colectivo de inmigrantes⁵⁷⁴.

Sin embargo, se deben interpretar con cautela todas estas afirmaciones. En primer lugar, porque la inmigración es un tema en el que el fenómeno de la deseabilidad social influye en la recogida de los datos en la población general, teniendo que valorar sus actitudes por medio de cuestiones más indirectas⁵⁷⁵. Asimismo, podría existir algún tipo de censura social si alguno muestra su actitud negativa, rechazo o desaprobación.

Por su parte, Swim *et al.*⁵⁷⁶ establecen que es posible que el prejuicio siga existiendo pero que se dé a un nivel privado o con personas que piensan como ellos, y no

⁵⁷² R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

⁵⁷³ S. MORENO-COLOM - R. DE ALÓS, «La inmigración en España: ¿Una integración con pies de barro?».

⁵⁷⁴ S. RINKEN, «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento».

⁵⁷⁵ G. PLOTNIK ANAHÍ GONZÁLEZ, «El sesgo de «deseabilidad social» en el abordaje del fenómeno de la discriminación en las relaciones interculturales: algunas reflexiones sobre las guías de pauta como «teorías en acto»», La Plata 2012.

⁵⁷⁶ J. K. SWIM ET AL., «Sexism and Racism: Old-Fashioned and Modern Prejudices», *Journal of Personality and Social Psychology* 68/2 (1995), 199-214.

a nivel explícito y público, pasando del racismo antiguo al racismo moderno que cumple con estas características. Dadas las correlaciones significativas entre la mayoría de los cuestionarios y el cuestionario de deseabilidad social, es posible que se muestre una actitud favorable hacia la inmigración porque es lo socialmente esperable. Este efecto de la deseabilidad puede dar lugar a que, en realidad, exista resentimiento entre los grupos que no se muestre explícitamente en las puntuaciones del cuestionario pero que sí se de en la población.

Es digno de mención señalar que a los participantes españoles a la hora de completar el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) no se les inclinaba a pensar en un tipo de inmigrante concreto para no dirigir sus respuestas hacia una nacionalidad específica y abordar a los inmigrantes en su totalidad. Sin embargo, es posible que los españoles hayan pensado en un perfil de inmigrante que les genere aceptación. En este sentido, algunos autores afirman que la actitud que mantienen los españoles ante los inmigrantes depende del perfil del inmigrante, influyendo directamente en la capacidad de adaptación al país de origen. Entre las variables que generan mayor aceptación se encuentran: el esfuerzo del inmigrante por adaptarse al país de origen a nivel cultural y lingüístico, si el tipo de ocupación laboral que puede desempeñar encaja con las necesidades del mercado laboral de España, si la tradición cultural, lingüística y religiosa comparte rasgos con la tradición española⁵⁷⁷. Todos estos datos hacen pensar que el perfil de inmigrante que procede de países de Latinoamérica sea mejor acogido por los españoles y se integre mejor en la sociedad española.

Después de haber descrito someramente los resultados descriptivos de las medias de los cuestionarios, es necesario reflexionar sobre las razones que dan o no cumplimiento a las hipótesis formuladas relativas a la disposición a perdonar en esta muestra concreta de españoles e inmigrantes residentes en la Comunidad de Madrid en base al estado de la cuestión el perdón entre grupos en general y sobre las actitudes entre españoles e inmigrantes en particular.

En relación con los resultados de la primera hipótesis, que valoraba si existían diferencias en la disposición a perdonar entre los que perciben la situación descrita en el

⁵⁷⁷ CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, «Actitudes hacia la inmigración. Estudio nº 3190», septiembre 2017.

cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) como justa o injusta, se observa que no existe una tendencia mayoritaria a considerar esta situación como injusta, más bien se puede afirmar que una mitad de la muestra total la considera injusta y la otra mitad no la considera injusta. Estos resultados, para la muestra total, muestran que parece no existir una tendencia mayoritaria a considerar niveles altos de injusticia en la relación entre españoles e inmigrantes, revelando que, en general, los participantes, antes de cumplimentar el cuestionario de perdón entre grupos no se perciben injustamente tratados por el otro grupo en niveles elevados. La baja percepción de injusticia en la situación descrita podría influir en las altas puntuaciones globales en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) que se pueden apreciar en la descripción de medias del cuestionario.

Son numerosos los estudios que afirman que la gravedad de la ofensa es una de las variables con mayor influencia en la disposición a perdonar (Prieto⁵⁷⁸, Worthington⁵⁷⁹, Enright⁵⁸⁰), o lo que es lo mismo existe mayor dificultad para perdonar ofensas graves que ofensas leves. Estas preguntas iniciales del EGFI, aunque no abordan directamente el nivel de gravedad de la situación, plantean una cuestión que valora si el grupo estima la situación descrita como injusta o no. En principio, parece que no existe una tendencia mayoritaria a considerar la situación como injusta para la muestra total. Es posible que, tal y como está planteado el cuestionario considerando a los españoles como grupo y a los inmigrantes como grupo, no se revele la situación como injusta por no concretar el perfil del español o el perfil del inmigrante concreto en el cual se piensa. Esta idea podría responder a que algunos participantes (independientemente del grupo) comentaban durante la cumplimentación del cuestionario que «no había nada que perdonar».

Sin embargo, se observa una diferencia clara en la consideración de la situación descrita como injusta en función de sí se trata de españoles o de inmigrantes, encontrándose que los primeros tienen una tendencia que apunta a considerar la situación descrita como injusta. Esta percepción diferencial de la injusticia entre españoles e inmigrantes puede deberse a que los españoles piensen que los inmigrantes pueden convertirse en potenciales competidores de los recursos escasos como la educación, la

⁵⁷⁸ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón.*

⁵⁷⁹ E. WORTHINGTON, *Handbook of Forgiveness.*

⁵⁸⁰ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope.*

sanidad y la vivienda. Siguiendo esta línea, el estudio sociológico del colectivo IOE⁵⁸¹ revelaba que las actitudes más negativas hacia la inmigración se daban en españoles de clase media baja que sí competían por los recursos sanitarios, educativos, laborales o de vivienda, en comparación con españoles de clase alta. A pesar de que los datos muestran que no es real la percepción de competición por los recursos, pues si se tienen en cuenta los datos de informes concretos, los inmigrantes tienen una aportación que beneficia al estado español, «considerando la contribución positiva de la inmigración al desarrollo, la cultura y la educación»⁵⁸². Asimismo, en una encuesta reciente se observa cómo un 30% de los españoles consideran estar muy de acuerdo con la afirmación de que los inmigrantes desempeñan trabajos que los españoles no quieren hacer, al mismo tiempo que ofrecen rechazo a la idea de que los inmigrantes quitan puestos de trabajo a los españoles⁵⁸³.

Otros estudios⁵⁸⁴, hacen referencia a que las actitudes de los españoles ante los inmigrantes vienen mediadas por el perfil del inmigrante, siendo mejor aceptados los inmigrantes que presentan una situación administrativa de legalidad y que se integran en la cultura del país de origen. En el estudio de Rincken, se aprecia cómo el perfil de inmigrante que genera más rechazo en la población española en 2021 es el inmigrante que procede de Marruecos⁵⁸⁵, el cual aparentemente no posee un perfil que facilite su aceptación, debido a la cultura, religión y sobre todo su intención de no querer adaptarse a las costumbres y tradiciones del país que le acoge.

Asimismo, es importante tener en cuenta que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) entraña una dificultad adicional en la que el participante no debe contestar en función de su visión personal, sino en cómo el grupo al que pertenece responde a las distintas cuestiones planteadas en los 56 ítems del cuestionario.

⁵⁸¹ COLECTIVO IOÉ - A. ORTÍ, «La convivencia en Madrid. Discursos ante el modelo de desarrollo de la ciudad y la instalación de la población inmigrante».

⁵⁸² C. FERNÁNDEZ - R. VALBUENA - M. CARO, «Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2017», 179.

⁵⁸³ S. RINKEN, «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento», 7-8.

⁵⁸⁴ C. FERNÁNDEZ - R. VALBUENA - M. CARO, «Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2017».

⁵⁸⁵ S. RINKEN, «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento», 3.

Retomando los resultados de múltiples artículos (Worthington, Prieto, Enright), a mayor gravedad de la ofensa, menor disposición a perdonar. Sin embargo, en el presente estudio no se obtienen diferencias estadísticamente significativas en la puntuación del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), según si el participante ha considerado la situación injusta o no. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el nivel del p-valor (0.052) se encuentra en el límite para considerarse significativo. Por tanto, se considera que la hipótesis no se cumple, pero se afirma que se cumpliría si se realizara esta prueba en futuros estudios. En cualquier caso, se puede afirmar que tiene sentido pensar que al considerar la situación como injusta se presenten menores niveles de perdón entre grupos.

La segunda hipótesis de este estudio interpretativo de los datos no valora directamente la gravedad de la ofensa, sino cuánto perciben los participantes que esa situación, si acaso injusta, les ha afectado. Los resultados revelan que, en general, no existían niveles altos de afectación y que, si distinguíamos en el nivel de afectación, se encontraban mayores porcentajes de afectación cuando se hacía referencia al nivel grupal que al nivel individual. Esto es, los participantes a nivel individual revelan sentirse menos afectados que cuando se les invita a pensar en el nivel de afectación que presenta su grupo. Los estudios de investigación muestran que el comportamiento grupal tiene unas características propias que la distinguen del comportamiento interpersonal. En este sentido, se entiende que el grado de afectación por la situación injusta diste cuando se refiera a un nivel individual que cuando se habla a nivel grupal.

Los resultados de la tercera hipótesis, que valoraba si existían puntuaciones medias distintas en la disposición a perdonar entre los grupos, muestran que, en efecto, en la muestra concreta que se acaba de analizar, los inmigrantes presentan una mayor disposición a perdonar, mostrada en una puntuación en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) significativamente superior a la que obtienen los españoles, lo cual tiene sentido si se tienen en cuenta las características propias del grupo de inmigrantes. Los inmigrantes son personas que han decidido emigrar de su país de origen en la mayor parte de los casos motivados principalmente por dificultades económicas⁵⁸⁶, pero también por la inseguridad ciudadana y búsqueda de una mejor calidad de vida. Es por ello que, a

⁵⁸⁶ A. PORTES, «Sociología económica de las migraciones internacionales», *Anthropos* 1 (2012), 272.

pesar del duelo migratorio⁵⁸⁷ y las posibles dificultades de adaptación, los inmigrantes están dispuestos a mostrar una actitud de apertura, amabilidad y colaboración hacia los españoles, con el objetivo de facilitar su propia integración. Si se tiene en cuenta el rango de puntuaciones del cuestionario de perdón entre grupos (56 - 336), los inmigrantes obtienen una puntuación de 256, lo cual es una puntuación alta, que revela que el grupo de inmigrantes obtiene niveles altos de perdón. Asimismo, se observa que las puntuaciones de odio y miedo también son bajas, lo cual inclina a pensar que no existen altos niveles de resentimiento de los inmigrantes hacia los españoles. A pesar de esta diferencia significativa en el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) a favor de los inmigrantes, se destaca que la media de los españoles tampoco es una puntuación en perdón baja, lo cual quiere decir que los españoles también manifiestan comportamientos grupales de consideración hacia el grupo inmigrante, que hay que tener en cuenta.

Ahora bien, no se puede olvidar que estos resultados se producen en la Comunidad de Madrid, en la que existen unas características concretas de la inmigración en las que un alto porcentaje de la población procede de países de Latinoamérica, culturalmente relacionados con España⁵⁸⁸. Es importante recordar que en la muestra del estudio más de un 60% de los participantes del grupo de inmigrantes proceden de países de Latinoamérica. No se conocen los resultados si el estudio se hubiera realizado con población española que se encuentra en contacto con otro tipo de inmigrantes, como podría ocurrir en otras partes de la geografía española como Murcia o Algeciras, que tienen otro contexto social y de relación con el grupo de inmigrantes.

Tal y como se planteaba en la cuarta hipótesis existen diferencias en los niveles de prejuicio e identificación social entre los grupos, encontrando que los inmigrantes presentan mayores niveles de prejuicio y menores niveles de identificación social que el grupo de españoles. En un primer momento, se puede llegar a pensar que el salir del país de origen, con el duelo migratorio que conlleva, y el deseo de ser acogido en el nuevo país, podría posibilitar que existan menores niveles de prejuicio en los inmigrantes. Sin embargo, los datos muestran que los inmigrantes presentan mayores niveles de prejuicio

⁵⁸⁷ V. GONZÁLEZ, «El duelo migratorio», *Revista Trabajo Social* 7 (2005), 77-97.

⁵⁸⁸ DIRECCIÓN GENERAL DE SERVICIOS SOCIALES INTEGRACIÓN SOCIAL., «Plan de inmigración de la Comunidad de Madrid 2019 - 2021».

que los españoles. Estos hallazgos pueden ser explicados porque, en ocasiones, los grupos de inmigrantes se adaptan al país de origen, pero siguen manteniendo un fuerte contacto con su endogrupo, perteneciendo a asociaciones de inmigrantes e incluso formando guetos en ciertos barrios de las ciudades, lo cual reduciría el contacto con los españoles, aumentando los niveles de prejuicio. Es importante tener en cuenta que, aunque la media de los inmigrantes en el cuestionario de prejuicio es superior a la media de los españoles, se encuentran puntuaciones que no se pueden considerar ni elevadas ni bajas en ambos grupos. Por último, resaltar que, aunque la diferencia sea significativa, el tamaño del efecto es pequeño, por lo que deben tomarse con cautela estos resultados y seguir explorando esta hipótesis en líneas de investigación futura. Hewstone, por su parte, expresa que existe una tendencia a valorar de manera más favorable a los individuos que pertenecen al propio grupo, que aquellos que pertenecen al otro grupo⁵⁸⁹. Si los inmigrantes no se integran con los españoles, manteniendo una fuerte vinculación con los *otros inmigrantes* que también viven en España, podría explicar los niveles más altos de prejuicio.

Con respecto a los niveles de identificación social, llama la atención los bajos niveles de identificación social que presentan los inmigrantes con respecto a su endogrupo. Es relevante resaltar que los españoles manifiestan una media en identificación social elevada, lo cual revela que los españoles se sienten parte de la identidad de *españoles*. Son varias las explicaciones que pueden darse a estos niveles bajos de identificación social. Tajfel⁵⁹⁰ habla de tres componentes que determinan la identificación con un grupo. El primero de ellos es la conciencia de pertenencia a ese grupo. Es posible que, dado el alto porcentaje de inmigrantes que se encuentran nacionalizados o en trámites para la nacionalidad (40%), muchos de ellos no presenten conciencia de pertenecer a un grupo distinto, sino que se sienten parte del grupo de españoles. En segundo lugar, Tajfel habla de que la pertenencia a un grupo viene marcada por el componente evaluativo, siendo posible que los participantes sí tengan conciencia de pertenecer a ese grupo, pero no quieran identificarse con ellos debido a la valoración negativa que conlleva la pertenencia al grupo de inmigrantes en la sociedad española.

⁵⁸⁹ M. HEWSTONE - M. RUBIN - H. WILLIS, «Intergroup bias».

⁵⁹⁰ H. TAJFEL, «Social Psychology of intergroup relations».

En relación con la quinta hipótesis que valora la relación entre el perdón entre grupos y el perdón interpersonal, se observa que los datos cumplen con lo esperado. Relacionado con lo ya comentado, el comportamiento grupal tiene unas características que le son propias y le diferencian del comportamiento que se da entre individuos. Enright *et al.* establecieron que el perdón entre grupos tiene unas características que le son propias y que le diferencian del perdón interpersonal⁵⁹¹.

A pesar de que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y el cuestionario de perdón interpersonal (EFI) son cuestionarios que miden constructos que están relacionados, pues ambos miden la disposición a perdonar, es decir, a reducir respuestas negativas en las tres dimensiones del actuar humano y a generar los comportamientos positivos. Sin embargo, lo hacen en niveles diferentes. Enright ha establecido que para medir mejor el constructo de perdón entre grupos es preferible evaluar la dimensión conductual del perdón, es decir, disposiciones a actuar, más que evaluar pensamientos o sentimientos. En el cuestionario de perdón interpersonal (EFI), parte de un constructo de perdón que es diferente y, por tanto, evalúa las tres dimensiones (afectiva, cognitiva y conductual).

La sexta y última hipótesis planteaba que una alta disposición a perdonar estaría relacionada con otras virtudes similares como la esperanza y no relacionada con otras variables como el prejuicio y la identificación social. Tal y como describió Aristóteles⁵⁹² las virtudes no pueden acontecer de manera independiente unas de otras. Es por ello, que se estima que el perdón esté relacionado con otras variables con las que comparte las disposiciones específicas, desde el punto de vista de la definición de Aristóteles. No se espera que estén relacionadas solo en el plano teórico, sino que se estima encontrar también esta relación en lo que los datos empíricos reflejan. Es por ello, que no es extraño encontrar la correlación positiva y significativa con la virtud de la esperanza y no así encontrar correlaciones positivas con otras variables con las que no está relacionada, como son el prejuicio y la identificación social.

⁵⁹¹ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

⁵⁹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

6. CONCLUSIONES

El objetivo fundamental de este tercer capítulo era aportar una evidencia empírica de esta vía de resolución de conflictos integrada de manera acorde con el planteamiento teórico del perdón en general y del perdón entre grupos en particular, que se ha llevado a cabo en los capítulos I y II, respectivamente.

En conclusión, los resultados del objetivo I aportan evidencia de que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) no solo es un instrumento válido y fiable en muestra de Estados Unidos, Eslovenia y China, sino que es un instrumento que mantiene índices de fiabilidad y validez óptimos para ser utilizado en muestra española. Este instrumento ha sido diseñado como herramienta que permita valorar los niveles de conflicto entre dos grupos concretos en la sociedad, permitiendo medir de una manera cuantitativa el grado en el que un grupo está dispuesto a ser amable, a colaborar, y a no evitar a otro grupo de la sociedad con el cual mantiene algún nivel de conflicto.

Los resultados relativos al objetivo II de conocer la disposición a perdonar en un grupo de españoles e inmigrantes muestran que, a pesar de las diferencias en los grupos en algunas variables, existe una actitud de apertura y cercanía entre los grupos. Así, se confirma lo que afirman estudios anteriores sobre las actitudes entre españoles e inmigrantes: Una de las variables que influye decisivamente en la buena actitud hacia el inmigrante es el grado en el cual este esté dispuesto a adaptarse al país al que llega. Esta facilidad para la adaptación y la integración viene marcada por otras variables como el país de procedencia, si existe una similitud cultural con el país de origen y si aporta recursos que la sociedad española necesita.

Por tanto, se puede decir que el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) es un instrumento válido y fiable para su uso en grupos de la sociedad española y que puede utilizarse para evaluar niveles actitudinales entre grupos que presenten algún tipo de conflicto en la sociedad.

6.1. Limitaciones y prospectiva

A pesar de los óptimos resultados encontrados tras cumplir los dos objetivos fundamentales de este capítulo, se quiere apuntar una serie de limitaciones de este estudio empírico.

Con respecto a las características sociodemográficas de la muestra, se constata que en la muestra no existe la misma proporción de hombres (31%) que de mujeres (69%). Sin embargo, se menciona que en los estudios de psicología estas son las proporciones comúnmente encontradas. Además, se quiere resaltar que, aunque existe una desproporción en la variable sexo, las proporciones señaladas en las variables sexo son parecidas, tanto en el grupo de españoles como en el grupo de inmigrantes. Por otro lado, se señala que, con respecto a la variable edad, no existe un reparto homogéneo en los distintos grupos de edad, encontrándose mayor proporción de participantes pertenecientes al grupo de 18-25, lo que influye directamente en que no haya una distribución homogénea en otras variables sociodemográficas asociadas como son el nivel de ingresos, el nivel educativo y el estado civil. Esta pérdida de homogeneidad en cuanto a la variable edad puede afectar de manera directa en los resultados, puesto que la edad es una variable que directamente influye en la experiencia que puedan tener españoles e inmigrantes entre sí por un lado y en la experiencia de perdón por otro.

En segundo lugar, el tipo de muestreo no probabilístico no permite garantizar la representatividad de la muestra según la población. Por tanto, a pesar de que por las características del diseño de la investigación no se pueda utilizar el tipo de muestreo ideal, sería necesario que las características de la muestra en sus variables más significativas fueran representativas de las características de españoles e inmigrantes en España. Por ejemplo, en la distribución de inmigrantes según el país de procedencia sería necesario la presencia de mayor representación de la población marroquí y china.

En tercer lugar, el tamaño de la muestra para la validación de un cuestionario siempre es mejorable. La muestra de 334 podría duplicarse o triplicarse para ganar en seguridad en las afirmaciones sobre su fiabilidad y validez. Además, en este caso concreto de un cuestionario tan complejo de 56 ítems y 7 categorías, sería aconsejable un tamaño de muestra más elevado para que exista una mejor proporción entre el tamaño de la muestra y el número de ítems, que permita realizar con mayor facilidad los análisis

estadísticos correspondientes al análisis factorial confirmatorio, tal y como afirman Abad, Olea, Posoda y García⁵⁹³.

En cuarto lugar, el procedimiento de administración de los cuestionarios no ha sido completamente idéntico en todos los participantes. A pesar de que todos los participantes realizaron el cuestionario de manera online, algunos de ellos lo realizaron en presencia de la investigadora principal del estudio y otro porcentaje de los participantes los contestaron sin la presencia del investigador, lo cual puede haber influido en algunas variables como puede ser la comprensión del cuestionario, facilitada por la posibilidad de responder a las dudas surgidas por parte del investigador y en la variable deseabilidad social.

En relación con el cuestionario, se aprecia que la estructura propia de los 56 ítems del cuestionario en ocasiones, puede resultar repetitiva, lo cual puede influir en la capacidad atencional de los participantes: «Respecto al otro grupo, mi grupo aprecia al otro grupo». Asimismo, al ser un cuestionario originario de la cultura estadounidense, validado con grupos históricamente enfrentados (blancos y negros), es posible que surjan algunas dificultades de adaptación al aplicarlo a grupos con otros conflictos.

Por otro lado, se considera una limitación el desconocimiento del perfil del inmigrante que los españoles tenían en mente a la hora de responder el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI). Muchos de los españoles, a la hora de contestar el cuestionario, revelaban como dificultad la inclusión de todos los inmigrantes dentro de la misma categoría, pues no adoptaban la misma actitud según el país de procedencia de inmigrantes, su situación de legalidad/ilegalidad, su cultura de origen, etc. Asimismo, sería conveniente valorar la posibilidad de que los participantes incluyeran una historia personal en la que describieran detalles de un trato injusto que su grupo había recibido por parte del otro grupo.

En relación con algunos índices de la validez convergente, no se han obtenido correlaciones positivas y significativas entre algunos cuestionarios relevantes como son el cuestionario de perdón interpersonal (EFI) y el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI). Sin embargo, por el valor tan cercano del p-valor a la significatividad, se estima

⁵⁹³ F. J. ABAD ET AL., *Medición en ciencias sociales y de la salud*.

encontrar en futuros estudios correlaciones significativas entre estas variables tan relacionadas. Por otro lado, no se espera encontrar correlaciones positivas y significativas entre el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y el cuestionario de deseabilidad, lo cual podría estar influyendo en los resultados. Son dignas de mención las correlaciones significativas que se obtienen en todos los cuestionarios (con excepción del cuestionario de perdón interpersonal EFI y el cuestionario de prejuicio) y el cuestionario de deseabilidad social, correlaciones que podrían indicar que no se está recogiendo la variable dependiente, sino lo que es deseable socialmente.

Según Prieto⁵⁹⁴, se sabe que la variable religiosidad es una variable que correlaciona positivamente con el perdón, por lo que se considera una limitación no haber medido esta variable como una variable sociodemográfica para poder controlar su efecto en los análisis realizados. Asimismo, tampoco se ha recogido la variable ideología política de los individuos, la cual es una variable que influye en los niveles de prejuicio ante la inmigración⁵⁹⁵. Es importante mencionar que, a pesar de la pertinencia de incluir estas variables en la recogida de datos, finalmente no se incorporaron debido a las restricciones establecidas por el Comité de Ética.

Según las observaciones acerca de la elección de la muestra, se considera que elegir un perfil del inmigrante concreto habría ayudado a estimar mejor las actitudes entre españoles e inmigrantes. Es por ello que, de cara a las líneas de investigación futura se espera determinar un perfil del inmigrante predeterminado en el que la población española piense cuando conteste el cuestionario. Por ejemplo, se podrían centrar las actitudes hacia la inmigración ilegal o hacia inmigrantes procedentes de países árabes como Marruecos.

A pesar de las limitaciones señaladas con anterioridad, es primordial resaltar la relevancia de este estudio de validación, pues muestra que este cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), que es pionero en su ámbito, también es válido para ser utilizado en muestra española. No obstante, se observa que este es un primer estudio de muchos otros que pueden tomar las siguientes líneas.

⁵⁹⁴ M. PRIETO URSÚA, *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*.

⁵⁹⁵ S. RINKEN, «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento».

En primer lugar, se puede realizar esta investigación con los mismos grupos mejorando las limitaciones señaladas con anterioridad, entre ellas, ampliar el tamaño de la muestra, intentando asegurar la homogeneidad en las distintas variables sociodemográficas relevantes, sobre todo en la edad y el sexo. Se sabe que las distintas generaciones tienen distintas vivencias del conflicto, es por ello por lo que se espera ampliar la muestra utilizando rangos de edad superiores a los 35 años. En la mayor parte de las pruebas estadísticas, aunque la diferencia en las pruebas fuera significativa, el tamaño del efecto obtenido ha sido muy pequeño. Es por ello que la repetición del estudio ayudaría a confirmar las hipótesis que se han validado.

Con respecto al cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), se realizarán modificaciones en el cuestionario. En primer lugar, se procederá a la eliminación de los ítems en los que mejoraba la consistencia interna del cuestionario con su eliminación y probar si los índices del análisis factorial confirmatorio mejoran. En segundo lugar, se procederá a la valoración del ajuste de una versión breve del cuestionario, junto con los creadores de este⁵⁹⁶.

En tercer lugar, se propone realizar esta investigación en zonas de España en las cuales existan índices de conflictividad más evidentes entre españoles e inmigrantes, y en los que el perfil del inmigrante esté claramente delimitado por la zona. De esta forma, se estima comprender con mayor profundidad las actitudes reales que mantienen españoles e inmigrantes en esa zona específica de España. Además, se pueden incluir otros cuestionarios de actitud que aporten más información y complementen al cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) y al cuestionario de prejuicio. Asimismo, se espera responder al cuestionario partiendo del mismo grado de afectación y de gravedad de la ofensa. Por último, se quieren incorporar otras comparaciones entre el funcionamiento del cuestionario de perdón interpersonal (EFI) y del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI), determinando previamente la gravedad de la ofensa para evitar que fuera una variable extraña que pudiera influir en los resultados.

El cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) es un cuestionario que sirve para conocer los niveles de resentimiento/perdón entre dos grupos enfrentados de la sociedad,

⁵⁹⁶ R. ENRIGHT ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory».

información que puede tener diferentes utilidades. Se puede utilizar con fin preventivo para valorar la evolución de las dinámicas de comportamiento entre dos grupos enfrentados o también puede utilizarse para identificar qué grupos de la sociedad están más abiertos a una intervención de perdón, pudiendo guiar a los organismos a la búsqueda del mejor momento para la realización de la intervención.

En cuarto lugar, es importante realizar estos estudios empíricos con otra muestra distinta a la de españoles e inmigrantes, aplicando esta batería de cuestionarios a otros grupos sociales enfrentados de la sociedad española: bandos enfrentados de la guerra civil española, independentistas- no independentistas, enfermeros y médicos, etc.

En futuras investigaciones se espera incorporar los resultados de la validación de este cuestionario a los resultados de la validación del cuestionario en otros países con el objetivo de conseguir la validación internacional del mismo. De la misma manera, se podrían determinar las diferencias culturales que pueden surgir en la comprensión del mismo.

Este trabajo es relevante porque aporta resultados positivos sobre la validez del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española. Por un lado, se constituye como un cuestionario novedoso, porque no existen otros instrumentos de perdón entre grupos que estén basados en las características propias del perdón entre grupos, centrándose para ello más en la evaluación de comportamientos concretos (proclamaciones, promesas, motivaciones hacia el otro grupo, etc.) que en la evaluación de creencias o de emociones. En último lugar, es un instrumento más que apropiado para medir el impacto de intervenciones a nivel grupal destinadas a reducir los niveles de odio entre grupos enfrentados.

Este capítulo no solo ha permitido validar el cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) en muestra española, que es pionero en su ámbito, sino que también ha ofrecido información sobre el estado de relación entre dos grupos concretos de la sociedad española. Los resultados muestran que, al menos con los resultados cuantitativos que tenemos no parece existir altos niveles de resentimiento entre españoles e inmigrantes, más bien los resultados apuntan a que los índices de convivencia son como mínimo aceptables. No se quiere terminar este capítulo sin hacer referencia a unas palabras del

Papa Francisco que defienden la importancia de integrar y acoger a las personas que han tenido que abandonar sus países de origen. Con este propósito, el perdón entre grupos tiene mucho que aportar con el objetivo de fomentar una sociedad más pacífica y justa:

«Por eso, mientras trabajamos para que toda migración pueda ser fruto de una decisión libre, estamos llamados a tener el máximo respeto por la dignidad de cada migrante; y esto significa acompañar y gobernar los flujos del mejor modo posible, construyendo puentes y no muros, ampliando los canales para una migración segura y regular. Dondequiera que decidamos construir nuestro futuro, en el país donde hemos nacido o en otro lugar, lo importante es que haya siempre allí una comunidad dispuesta a acoger, proteger, promover e integrar a todos, sin distinción y sin dejar a nadie fuera»⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ FRANCISCO, «Mensaje del Santo Padre Francisco para la 109 Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado 2023», Roma 2023.

CAPÍTULO IV

CAPÍTULO IV: LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA EXPLICITADA EN LA TEORÍA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

«Ahora el amor es ocuparse y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca»⁵⁹⁸.

Hasta el momento en el transcurso de esta tesis doctoral se ha presentado la propuesta de perdón de Enright, tanto desde un punto de vista conceptual como desde un punto de vista aplicado: 1) se ha descrito en profundidad el concepto de perdón enraizado en el concepto de virtud moral de Aristóteles, 2) se ha justificado cómo es posible que el perdón pueda acontecer también en el nivel de los grupos y 3) se ha validado un instrumento de medida de este concepto de perdón entre los grupos que permite conocer la disposición a perdonar de los grupos, analizando el caso concreto de un grupo de inmigrantes y de españoles.

Partiendo del marco de comprensión de la persona que se ha tomado como referencia en esta tesis, el Meta-Modelo, es importante entender todo lo expuesto hasta el momento como propio del conocimiento desde lo que en el modelo se denominan niveles intermedios de comprensión de la persona, mientras que este capítulo IV, se centra en el análisis de la propuesta de *vía de renuncia a la violencia* de Girard, que se comparará en el capítulo V, con la propuesta de *perdón* de Enright. En este sentido, al estudiar una

⁵⁹⁸ BENEDICTO XVI, «Carta encíclica *Deus Caritas est*», 2005.

propuesta de resolución de conflicto que es eminentemente antropológica, pero que también se nutre de otras disciplinas, se considera que este análisis abarca aspectos que más bien corresponden a los niveles superiores de mayor abstracción que suponen en este caso a la antropología, la filosofía y algunas reflexiones que implican a la teología. Se da entonces aquí un salto con el objetivo último de llegar a establecer un diálogo entre ciencias que permita una mayor certeza de las conclusiones, en tanto que coherentes desde distintos ángulos de la misma realidad.

La *vía de renuncia a la violencia* se concibe como una respuesta concreta a la violencia que se basa en la renuncia a las represalias, a la rivalidad y al enfrentamiento y ofrecer al mismo tiempo una respuesta de amor a la persona que ha cometido el trato injusto. La cita a la Encíclica *Deus Caritas est* de Benedicto XVI con la que se ha iniciado este capítulo recoge las características clave de esta respuesta: 1) supone una renuncia a la venganza y a la violencia, 2) busca el bien de la otra persona, sin buscar la reciprocidad, 3) implica el sacrificio o donación de uno mismo.

Previo a la profundización en esta *vía de renuncia a la violencia*, es fundamental la descripción de los elementos fundamentales de la teoría mimética, a partir de la cual Girard, establece esta *vía de renuncia a la violencia*.

Es por ello, que a lo largo de este capítulo se desarrollan los elementos vertebradores de la teoría mimética. En primer lugar, se describe: 1) el deseo mimético como origen de la rivalidad, 2) el mecanismo del chivo expiatorio y 3) el desvelamiento del chivo expiatorio que da origen a la respuesta de no violencia y, en segundo lugar, se profundiza en la *vía de renuncia a la violencia* que propone Girard a partir de su comprensión de los evangelios.

1. EL DESEO MIMÉTICO COMO ORIGEN DE LA RIVALIDAD

La teoría mimética se ha constituido como una teoría interdisciplinar de la violencia humana que se va configurando a partir de los hallazgos que el autor halla en cada una de las disciplinas que estudia: la Literatura, la Etnología y la Etología, la Antropología y la Teología.

La investigación de Girard tiene como punto de partida el análisis de las obras literarias más importantes. En un primer momento, Girard, como crítico literario, observa las rivalidades encontradas entre los personajes de las principales novelas de Shakespeare, Dostoyevski, Proust, entre otros. Más adelante, se percata de estas mismas rivalidades en los mitos ancestrales de culturas tan dispares del planeta: Caín y Abel, Rómulo y Remo, Jacob y Esaú y un largo etcétera. El estudio pormenorizado de las obras clásicas, en un primer momento, y de los mitos, más adelante, permiten al autor comprender en profundidad las dinámicas de interacción que se dan en las relaciones humanas.

Estos descubrimientos en las historias de las novelas permiten al autor configurar el *deseo mimético*, el elemento central de su teoría y vertebrador de sus posteriores hallazgos. Este deseo mimético se concibe como la tendencia del ser humano a desear «el objeto poseído o deseado por aquel al que toma por modelo»⁵⁹⁹. Dicha conceptualización expresa que el deseo del ser humano no es ni propio, ni auténtico, ni espontáneo (como las visiones modernas del deseo conciben), sino que es mimético. Para la comprensión del deseo, es imprescindible la presencia de otro sujeto que tomamos como *modelo*. De esta forma, las personas piensan que su deseo es suyo propio y original, pero de una manera no consciente, el deseo es imitador de ese otro que tomamos como modelo: «Creemos que el deseo es objetivo o subjetivo, pero, en realidad, depende de otro que da valor a los objetos: el tercero más próximo, el prójimo»⁶⁰⁰. Por tanto, según Girard, el sujeto «elige al modelo más que al objeto»⁶⁰¹.

Girard establece que «la sustancia misma de las relaciones humanas, cualesquiera que sean, está hecha de mimetismo»⁶⁰². De esta manera, la teoría mimética muestra que el origen del conflicto humano se encuentra en la tendencia del ser humano a la imitación de otras personas que tienen reconocimiento y éxito. A pesar del papel de la mimesis, en el conflicto humano, Girard concibe el deseo como intrínsecamente bueno:

«Aunque el gran responsable de las violencias que nos abruman sea el mimetismo del deseo humano, no hay que deducir de ello que el deseo mimético

⁵⁹⁹ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 51.

⁶⁰⁰ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 26.

⁶⁰¹ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 53.

⁶⁰² R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 11.

es en sí mismo malo. Si nuestros deseos no fueran miméticos, estarían fijados para siempre en objetos predeterminados, constituirían una forma particular del instinto. Como vacas en un prado, los hombres no podrían cambiar de deseo nunca. Sin deseo mimético, no puede haber humanidad. El deseo mimético es, intrínsecamente, bueno»⁶⁰³.

Es importante señalar que la dinámica del deseo no sigue una configuración lineal que engloba sujeto – objeto, sino que, para ejemplificar la dinámica del deseo mimético, Girard habla de un triángulo con tres ejes: El sujeto, el modelo mediador y el objeto. La dinámica de comportamiento es el resultado de la imitación del sujeto al modelo y del anhelo por el mismo objeto: «para desear verdaderamente, tenemos que recurrir a los hombres que nos rodean, tenemos que recibir prestados sus deseos»⁶⁰⁴.

Lo original de esta conceptualización del deseo no es solo que sea mimético, sino que este deseo mimético es el que desemboca en rivalidad. En palabras de Girard:

«El mecanismo se vuelve cada vez más atractivo -justamente en sentido mimético- para los que están cerca; si dos personas llegan a las manos por el mismo objeto, el valor de este aumenta a ojos de un tercero que contempla la situación de despliegue llamativo de rivalidad; o, lo que es lo mismo, el objeto de deseo ejerce su seducción sobre un número cada vez mayor de individuos, focalizándolos en torno suyo»⁶⁰⁵.

En el curso del ciclo mimético llega un momento en el que el objeto de disputa pierde valor y existe la rivalidad por la rivalidad:

«Más allá de cierto umbral de frustración, los antagonistas no se contentan ya con los objetos que se disputan. Mutuamente exasperados por el obstáculo vivo, el escándalo, que cada uno representa entonces para los demás, los dobles miméticos olvidan el objeto de su discordia y se vuelven, rabiosos, unos contra otros. Cada uno de ellos se encarniza con su rival mimético»⁶⁰⁶.

⁶⁰³ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 33.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 62.

⁶⁰⁶ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 41.

Girard establece dos tipos de mediación que describe las posibles interacciones entre los sujetos que actúan como modelos. Si los modelos son accesibles al sujeto, manteniendo una distancia cercana entre el sujeto y el modelo, se habla de *mediación interna*. La dinámica del deseo de personas que conviven juntas ya sea en una familia, en un grupo de amigos o en el trabajo, se incluiría dentro de esta mediación interna. Se advierte que cuando el objeto se vuelve difícil de conseguir, tanto para el sujeto como para el modelo, el deseo incrementa su intensidad. Por otro lado, la mediación externa acontece cuando los modelos no son accesibles al sujeto. El célebre personaje Don Quijote, de Cervantes, y la Madame Bovary, de Flaubert, son personajes paradigmáticos en los que se muestra claramente la mediación externa⁶⁰⁷.

Girard expresa que el ser humano no es consciente de la mimesis y de la circularidad del deseo, pensando que es original, auténtico y propio. A este fenómeno Girard, lo denomina *méconnaissance*⁶⁰⁸.

Este fenómeno mimético forma parte del entramado de relaciones en el día a día y tal y como se ha visto, no es malo en sí mismo. El problema ocurre cuando no se reconoce su influencia sobre el comportamiento, tanto individual como de los grupos y rivalidades y resentimientos que tienden a perpetuarse en el tiempo. En la sociedad actual, el deseo mimético se manifiesta principalmente en la moda, la publicidad y el marketing, siendo claramente visible en el comportamiento mimético semi consciente de la sociedad.

1.1. Evidencias del deseo mimético en las artes y la ciencia

Como se ha mencionado con anterioridad, la carrera académica de Girard comenzó con sus estudios de las Humanidades, concretamente como crítico literario. Es gracias a su estudio profundo de las obras literarias de los principales escritores universales (Shakespeare, Dostoyevski, Proust, Flaubert, Cervantes, entre otros) que constata la existencia del deseo mimético en el ser humano. Para Girard, estos autores

⁶⁰⁷ R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Traducción Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, Barcelona 1985.

⁶⁰⁸ *Méconnaissance* es un término técnico en la obra girardiana que no solo se aplica al deseo mimético, sino también al mecanismo del chivo expiatorio. Es por ello, que se definirá más adelante en un apartado en el que se definen términos técnicos en Girard.

muestran en el entramado de historias de sus personajes una antropología concreta que muestra cómo es el ser humano.

Girard no inventa ni crea nada nuevo, sino que explicita el mimetismo que se encuentra en las historias de los personajes de las presentes novelas. Haciendo alusiones al título de su primera obra, *Mentira romántica, Verdad novelesca*⁶⁰⁹, la mentira romántica es que el deseo del ser humano es original, auténtico y propio, mientras que la verdad novelesca hace referencia a que la verdad sobre el deseo radica en que este anhela lo que un modelo le muestra como deseable, que el deseo es imitativo⁶¹⁰.

Girard pensaba que el mecanismo mimético descubierto en el comportamiento del ser humano a lo largo de todas las culturas de la historia de la humanidad debía tener una base neurobiológica. De esta manera, el mimetismo que él había reconocido como intrínseco al ser humano fue avalado también por los experimentos de Neurociencia de Rizzolatti, Fogassi y Gallese⁶¹¹, quienes descubrieron, en 1996, la existencia de las neuronas espejo, las cuales están especializadas en imitar los comportamientos de otros. Otros muchos investigadores ya habían defendido la existencia de este mecanismo cerebral, pero fueron estos autores los que localizaron la zona del cerebro en la que se producía este fenómeno y explicaron su funcionamiento.

2. EL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO COMO VÍA PARA LA RESTAURACIÓN DE LOS CONFLICTOS HUMANOS VIOLENTOS

El mecanismo del *chivo expiatorio* es el segundo concepto clave de la teoría girardiana, hallazgo que ha sido descrito en profundidad en su segundo libro más importante, *La violencia y lo sagrado*⁶¹².

Girard, al estudiar los mitos y ritos de las principales comunidades primitivas, descubre como elemento común a todos ellos, la existencia del sacrificio de una víctima que, tras su muerte, consigue traer la paz a la comunidad. En los siguientes apartados, se profundizará en este concepto crucial de su teoría. Para ello, se hablará de su origen

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ G. RIZZOLATTI - L. FOGASSI - V. GALLESE, «Motor and cognitive functions of the ventral premotor cortex».

⁶¹² R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*.

fortuito, de las características de los rituales sacrificiales, del carácter restaurador del sacrificio y del proceso de desconocimiento (*méconnaissance*) que hace que el mecanismo perdure de generación en generación.

2.1. Origen fortuito del mecanismo del chivo expiatorio

Las crisis en las sociedades primitivas eran innumerables, sucediéndose unas a otras. A los conflictos entre bandos enfrentados, se unían las crisis asociadas a las catástrofes naturales y epidemiológicas. Estas crisis llevaban de una manera inevitable a la sociedad a la descomposición. ¿De qué manera la sociedad daba respuesta a estos sucesos tan inciertos que amenazaban la vida en sociedad? Las sociedades primitivas, al no contar con las instituciones existentes en la actualidad para la regulación del orden social (sistema político y judicial, entre otros), estaban abocadas a escaladas de violencia que podrían haber condenado a los grupos sociales a su desaparición⁶¹³.

Así, de una manera fortuita, en un momento determinado de la historia de las sociedades primitivas imposible de precisar, surgió la costumbre de elegir a una víctima de la sociedad escogida o, bien al azar, o bien por sus rasgos estereotípicos, a la que culpar de las rivalidades y del desorden social o catastrófico. De esta manera, aparece una «convergencia espontánea, mimética, de toda la comunidad contra una víctima única, el chivo expiatorio original, sobre el que todos los odios se descargan»⁶¹⁴. La novedad de la teoría girardiana reside en el descubrimiento del carácter sagrado que se encuentra en esta forma no consciente de apaciguar los conflictos violentos que acaba convirtiéndose en sacrificio ritual.

Concretamente, para evitar el desbordamiento de la violencia, el sacrificio, a través de su efecto catártico, intenta conducir a la violencia en la buena dirección⁶¹⁵, adquiriendo de esta manera sus propiedades restauradoras del orden social. Así, el sacrificio adquiere propiedades mágicas porque restaura todos los males de la sociedad.

Girard, ve en el sacrificio arcaico el medio eficaz para salvar a la comunidad. En sus propias palabras, describe que «la única reconciliación posible, el único medio de

⁶¹³ *Ibid.*, 37.

⁶¹⁴ Á. BARAHONA PLAZA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, 175.

⁶¹⁵ R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado.*, 17.

destruir la crisis y salvar a la comunidad de la autodestrucción, pasa por la convergencia de toda esa cólera y de toda esa rabia colectiva en una víctima designada por el mimetismo mismo y adoptada de forma unánime»⁶¹⁶. Siguiendo esta misma idea del carácter restaurador del sacrificio, Barahona plantea que «la función social del sacrificio es la de pararrayos de las tensiones relampagueantes en el seno de la sociedad»⁶¹⁷.

2.2. Similitudes en los rituales sacrificiales arcaicos

Girard, al estudiar los mitos y ritos de las culturas, reconoce las similitudes entre rituales sacrificiales arcaicos de culturas del mundo que se encontraban muy alejadas entre sí: «En todos los cultos arcaicos existen ritos que conmemoran y reproducen el mito fundador, inmolando víctimas, humanas o animales, que sustituyen a la víctima original, aquella cuya muerte y retorno triunfal relatan los mitos»⁶¹⁸. Girard queda sorprendido por las innumerables coincidencias y se interroga por este hecho: ¿cómo es posible que culturas tan dispares que no tuvieron contacto entre ellas presenten rituales con los mismos rasgos?

En todos ellos acontecía una crisis social que producía una pérdida de las jerarquías que daban lugar a una indiferenciación entre todos los miembros. Esta indiferenciación se manifestaba en el ritual por medio de máscaras, vestimentas y comportamientos (danzas y cánticos) similares en los miembros de la comunidad. Estos elementos muestran como la crisis social daba lugar a las rivalidades miméticas producidas por la indiferenciación.

Esta indiferenciación producía el *todos contra todos*. Tal y como se expresó en el apartado anterior en un momento determinado de la historia, de manera azarosa, la comunidad de manera unánime y mimética resolvió esa crisis de indiferenciación, centrando su violencia colectiva en una única víctima, focalizando toda la energía que podrían destruir a la comunidad en un enemigo común. De esta manera, el ritual convertía el *todos contra todos* en *todos contra uno*. Ya Girard establecía que «lo que importa, para resolver una crisis, es pasar del deseo del objeto, que divide a los imitadores, al odio del

⁶¹⁶ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 62.

⁶¹⁷ Á. BARAHONA PLAZA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, 80.

⁶¹⁸ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 11.

rival, que reconcilia cuando miméticamente todos los odios se polarizan sobre una sola víctima»⁶¹⁹.

La víctima no necesariamente era elegida al azar, sino que existían unos rasgos estereotípicos que aumentaban las posibilidades de ser elegida. Si hacemos un recorrido por las historias míticas se distinguen algunas características en las víctimas que facilitaban su elección. Entre ellas destacamos el tener algún tipo de discapacidad o deformidad, los extranjeros⁶²⁰. También considera que la víctima debe ser alguien que no forme parte intrínseca de la comunidad: el sacrificio consiste en el «desvío de la violencia de los seres a los que se intenta proteger, hacia otros seres (animales o humanos) cuya muerte importa menos o no importa en absoluto»⁶²¹. Este hecho es crucial para evitar que la víctima pueda ser vengada por otro miembro de la comunidad. Para ello, las víctimas potencialmente elegidas son aquellas que no están totalmente integradas en la sociedad. Así, los niños y adolescentes, los extranjeros, los enfermos e incluso el rey. Si la víctima sacrificial fuera miembro integrado en la sociedad, tendría más posibilidades de ser vengada por los miembros de su familia y el ritual sacrificial no tendría su efecto⁶²². En palabras de Girard: «El ritual tiene la función de purificar la violencia, es decir, de engañarla y disiparla sobre unas víctimas que no corren el peligro de ser vengadas»⁶²³.

La víctima tiene un carácter ambivalente. Por un lado, se le considera culpable de la crisis que está viviendo la comunidad, pero al ser sacrificada y restaurarse el orden social por el efecto catártico que presenta el sacrificio, adquiere propiedades mágicas y divinas, lo cual hace que se otorgue el carácter sagrado al sacrificio.

Existen elementos comunes que aparecen en los rituales sacrificiales: 1) la víctima se situaba en el centro del lugar, 2) toda la comunidad la rodeaba en forma de círculo en el que los radios son equidistantes, 3) normalmente el sacrificio tenía lugar fuera de los límites de la comunidad, 4) la violencia se contagiaba miméticamente contra esa víctima elegida.

⁶¹⁹ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 63.

⁶²⁰ *Ibid.*, 65.

⁶²¹ R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado.*, 11.

⁶²² *Ibid.*, 20.

⁶²³ *Ibid.*, 43.

Llegados a este punto, es importante señalar que el mecanismo del chivo expiatorio es eficaz porque la comunidad desconoce⁶²⁴ la lógica que se encuentra detrás del sacrificio: que la víctima es inocente. Para ello, la comunidad intentaba por todos los medios minimizar los efectos de la violencia. Un ejemplo que ilustra este hecho se puede encontrar en el sacrificio védico en el cual se advierte cómo se intenta mostrar lo menos posible el asesinato de la víctima⁶²⁵.

2.3. El carácter restaurador del sacrificio

El sacrificio es capaz de restaurar el orden social por un tiempo: «el sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos»⁶²⁶. Una vez resuelto el mecanismo sacrificial, la teoría mimética muestra como vuelven a surgir nuevos objetos de deseo que crean nuevas rivalidades entre los bandos enfrentados. No hay más que percatarse de las rivalidades interminables de los Asuras y los Devas de la tradición védica, en el que después de los sacrificios rituales, surgían nuevos enfrentamientos causados por nuevos objetos⁶²⁷.

«La víctima es capaz de convertir el *todos contra todos* en *todos contra uno*, polarizando contra una víctima la violencia que amenazaba a toda una comunidad entera»⁶²⁸. De esta manera, «la víctima, en razón de su poder reconciliador, se convertirá en figura salvífica»⁶²⁹.

El sacrificio ritual tiene un efecto catártico al «polarizar las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales, siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el campo de la venganza»⁶³⁰. Así, el sacrificio ayuda como prevención de la violencia en tiempos futuros.

«Así pues, el todos contra uno mimético o mecanismo victimario tiene la asombrosa, espectacular propiedad, por lo demás lógicamente explicable, de traer

⁶²⁴ Aquí se observa como este proceso de desconocimiento (*méconnaissance*) del carácter violento de las comunidades humanas es clave en Girard.

⁶²⁵ R. GIRARD, *El sacrificio*, 31.

⁶²⁶ R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado.*, 22.

⁶²⁷ R. GIRARD, *El sacrificio*, 43.

⁶²⁸ *Ibid.*, 48.

⁶²⁹ *Ibid.*, 47.

⁶³⁰ R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado.*, 25.

de nuevo la calma a una comunidad momentos antes, tan perturbada que nada parecía capaz de apaciguarla»⁶³¹.

Tal y como se ha mencionado con anterioridad, el detonante de los sacrificios violentos viene marcado por una situación crítica que puede ser una catástrofe natural, una crisis epidemiológica o una crisis social por enfrentamientos por un objeto.

El carácter restaurador del sacrificio es el que convierte al sacrificio en algo sagrado, divinizando así a las víctimas. Así es como el sacrificio se convierte en un rito que es necesario que se repita cada cierto tiempo para mantener el equilibrio social. La repetición del rito en la historia de las comunidades busca traer el mismo beneficio que se cuenta en la historia original. De esta manera, «el rito repite con precisión un acontecimiento que tuvo lugar en la noche de los tiempos. Se trata de un mecanismo regulador que evita la catástrofe»⁶³².

2.4. Los mitos

El estudio de los mitos, junto con el análisis de los textos clásicos literarios, han sido las fuentes de las que Girard se ha nutrido para la configuración de la teoría mimética⁶³³ y su posición crítica que ha mantenido con las teorías de otros autores.

Por mito se entiende la explicación del cosmos que se daba en las sociedades primitivas, lo cual acaba constituyendo los mitos fundacionales. «Los mitos organizan un cierto saber, en parte falso y en parte verdadero, acerca de todo lo que concierne al deseo y al sacrificio»⁶³⁴. Estos mitos fundacionales se encuentran en diferentes culturas primitivas y todos cuentan la misma historia, tratando de recordar el carácter restaurador del sacrificio para que, con su repetición, se produzca el mismo efecto beneficioso.

En todos los mitos fundacionales se relatan los hechos que se suceden en la comunidad cuando se origina una crisis social. En un primer momento, se produce el fenómeno de la indiferenciación en el que se pierde la jerarquía que mantenía el orden social. Esta indiferenciación y la consiguiente pérdida del orden social jerárquico es

⁶³¹ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 58.

⁶³² Á. BARAHONA PLAZA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, 83.

⁶³³ *Ibid.*, 73.

⁶³⁴ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 57.

producida por una crisis social, de catástrofe natural o de epidemia. En general, esta indiferenciación se ha expresado por medio de gemelos mitológicos. Véase Rómulo y Remo, Caín y Abel, etc.⁶³⁵. Esta crisis de indiferenciación lleva a la comunidad a la búsqueda de un culpable, a la que se le acusa del desorden. Posteriormente, se sacrifica a esa víctima, lo cual restablece las jerarquías y restaura el orden social. En palabras de Barahona: «el mito es visto como una huella grabada en la memoria de una crisis social vivida en la comunidad como caos»⁶³⁶. Por tanto, el propósito de los mitos consiste en contar la historia de cómo el ritual sacrificial restaura el orden social.

Es importante destacar que los mitos son historias contadas por el bando vencedor en el que detallan lo ocurrido para eliminar al bando rival. Al ser contado por los vencedores, el hombre no puede aceptar la violencia que ha cometido y trata de ocultarlo. Por consiguiente, el mito al mismo tiempo transmite una historia que tuvo lugar en el principio de la historia, escondiendo de alguna manera la violencia ejercida por el bando vencedor:

«El mito es un texto falseado por la creencia de los verdugos tanto en la culpabilidad de la víctima como en su divinidad; si, en otras palabras, el mito encarna el punto de vista de la comunidad reconciliada por el asesinato colectivo, convencida de que se trata de una acción legítima y sagrada»⁶³⁷.

El objeto que produce la rivalidad en un primer momento se convierte en secundario más adelante, al ser una excusa para la rivalidad⁶³⁸. Los mitos también cuentan que en muchos casos después del sacrificio aparece una nueva rivalidad entre los bandos enfrentados. Esto se produce porque aparecen nuevos objetos de deseo. Esta dinámica

⁶³⁵ «Si los gemelos son más frecuentes en los mitos, de lo que justifica el porcentaje de nacimientos gemelares en las poblaciones reales, es simplemente porque los mitos recurren a menudo a ellos para decir aquello de lo que ni los filósofos, ni los profesores, hablan fácilmente, la violencia indiferenciadora, la crisis mimética que amenaza a todas las sociedades. Esta crisis agudiza las oposiciones, no ya reforzando las diferencias, como pretende nuestro individualismo, sino vaciándolas de su contenido, indiferenciándolas». Ver en *Aquel por el que llega el escándalo*, 110

⁶³⁶ Á. BARAHONA PLAZA, *René Girard: de la ciencia a la fe*, 55.

⁶³⁷ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 157.

⁶³⁸ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 58.

puede constatarse claramente en las interminables rivalidades entre los Devas y los Asuras de los mitos védicos⁶³⁹.

La tradición judeocristiana cuenta con innumerables mitos. Ya desde el libro del Génesis (Gen, 3, 1-24), se muestra como el pecado original responde a esta dinámica del deseo mimético: Eva desea el objeto mostrado por la serpiente y a su vez, Adán también es seducido por el deseo de comer la manzana a través de Eva. Más adelante, se cuenta la historia de Caín y Abel que actúan como gemelos miméticos, siendo el ejemplo prototípico de gemelos idénticos e indiferenciados que acaban en rivalidad. En esta historia de los gemelos enfrentados, Caín mata a Abel. Esto nos revela, la importancia que tiene la práctica del sacrificio en la canalización de la violencia. En la mayor parte de mitos de la tradición judeocristiana, al igual que ocurre con los mitos de Grecia y Roma, las víctimas elegidas no son personas, como en los ritos de otras culturas, como la maya, la azteca e inca, sino que las víctimas son animales⁶⁴⁰.

Los mitos procedentes de la cultura grecolatina son fundamentales para entender la teoría girardiana. Los mitos relatados en las tragedias griegas ilustran con claridad el mecanismo mimético y el mecanismo del chivo expiatorio. Dos de ellos que destacan por su relevancia: el mito de Edipo, representado en las tragedias de Sófocles y el mito de Dioniso de Eurípides.

Los Vedas son los libros sagrados hindúes que han transmitido los principales mitos y ritos de esta tradición. Si se analizan los relatos hindúes se constata como en todos ellos, se relatan historias entre bandos enfrentados: Los dioses y los demonios, los Asuras y los Devas, creados por Prajapati, tiene enfrentamientos interminables, que solo el sacrificio es capaz de solucionar. Muy en consonancia con el comportamiento mimético antes expuesto, se constata que las rivalidades entre los Asuras y Demonios no solo son causadas por objetos reales como la tierra o el ganado, sino también por la palabra. De la misma forma, se observa que con el paso del tiempo el motivo que ocasionó la rivalidad ya no es importante y existe la rivalidad por la rivalidad. De esta manera, se puede decir que «el odio del rival prevalece al objeto del deseo»⁶⁴¹.

⁶³⁹ *Ibid.*, 59.

⁶⁴⁰ R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado.*, 17.

⁶⁴¹ R. GIRARD, *El sacrificio*, 46.

3. EL DESVELAMIENTO DEL MECANISMO DEL CHIVO EXPIATORIO A LA LUZ DE LOS EVANGELIOS

Hasta este momento se han descrito los elementos fundamentales de la teoría mimética: el deseo mimético como fuente de la rivalidad, el origen del mecanismo del chivo expiatorio como regulador del orden social y cómo este asesinato fundacional se concreta en los mitos y ritos de las distintas culturas. A continuación, se describen los hallazgos que Girard encuentra en el estudio de la escritura judeocristiana y de los evangelios.

Son distintas las obras del corpus teórico de Girard en las que se profundiza sobre el papel que cumple el cristianismo y la revelación judeocristiana en general, y los evangelios y la Pasión de Cristo, en particular. En su primera obra teológica, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*⁶⁴² expone sus primeras ideas relacionadas con la singularidad de la revelación judeocristiana. En su obra, *Veo a Satán caer como el relámpago*⁶⁴³ analiza, en profundidad, las historias de la Biblia y los mitos y ritos de las religiones paganas y, establece los elementos semejantes y diferenciadores entre ellas. En obras posteriores, *Aquel por el que llega el escándalo*⁶⁴⁴, *Cuando empiecen a suceder estas cosas*⁶⁴⁵ (entre otras⁶⁴⁶), sigue profundizando en las ideas expuestas en los libros anteriores y matiza y corrige algunos de sus postulados. En estas obras, Girard va configurando a lo largo de los años la tesis fundamental teológica de su teoría: el desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio que impregnaba la cultura desde la historia de la humanidad y, la propuesta de amor y de perdón como vía de resolución de la violencia. Según Girard, el estudio de los evangelios posibilita la comprensión de los elementos más complejos del ser humano, de la comunidad y de la cultura, constituyéndose como una antropología.

En este punto de su carrera académica, a través de los descubrimientos en las historias del Antiguo Testamento y en los evangelios, Girard reconoce el origen violento

⁶⁴² R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*.

⁶⁴³ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*.

⁶⁴⁴ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*.

⁶⁴⁵ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*.

⁶⁴⁶ Entre estas otras obras del corpus girardiano se encuentran *La piedra desechada*, *Achever Clausewitz*, *El Siervo de Yahveh*.

de la humanidad. La humanidad se ha forjado sobre un crimen fundacional que opera bajo el mecanismo del chivo expiatorio: la comunidad, de manera unánime, culpabiliza a una víctima del desorden social y de la violencia y la sacrifica, focalizando en ella toda su violencia, para restaurar el orden social. En palabras del propio autor:

«La escritura judeocristiana es una ciencia de la violencia y una filosofía de la historia. Sus claves hermenéuticas son universales: crisis sociales, rivalidades miméticas, persecución de inocentes. Mecanismo victimario, resolución sacrificial, retorno del orden; sirve para ensamblar un esquema comprensivo de la historia humana»⁶⁴⁷.

Girard establece la similitud que existe entre los textos del Antiguo Testamento y los ritos y mitos de las religiones paganas, pero su estudio pormenorizado de estos y de aquellos le permite elaborar su argumento principal: A pesar de las semejanzas, existen unos elementos en las historias de la Biblia que aportan una diferencia crucial al otorgar a las historias de la Biblia una singular identidad. En el presente apartado, se describirá el recorrido que lleva a cabo Girard en la configuración de su pensamiento. En un primer momento, se analizan los elementos claves de la revelación judeocristiana, partiendo de las similitudes con los ritos y mitos de las religiones paganas, se muestran los factores cruciales que las diferencian. En segundo lugar, se profundiza en la consumación de estos elementos en los evangelios, en general, y en la Pasión de Cristo, en particular. En un tercer momento de la exposición, se analiza con detalle la *vía de renuncia a la violencia* que Girard propone como respuesta a la violencia humana.

3.1. La revelación judeocristiana

El estudio pormenorizado de los relatos bíblicos en su obra *Veo Satán caer como el relámpago*⁶⁴⁸, permite al autor fundamentar la tesis de que la revelación judeocristiana, a pesar de mantener elementos semejantes a los mitos del resto de las religiones paganas, presenta unos elementos que abogan por su singularidad. De esta manera, a lo largo de su fundamentación analiza claramente las semejanzas y, partiendo de esas semejanzas,

⁶⁴⁷ Á. BARAHONA PLAZA, «Violencia, tolerancia y religión: Una filosofía de la historia neotestamentaria», *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano* 28 (2011), 53-83, 62.

⁶⁴⁸ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*.

aporta argumentos diferenciadores de la singularidad de las primeras⁶⁴⁹. Así, Girard sostiene que los textos judeocristianos tienen una vital importancia, pues «desvelan la verdad que los mitos esconden»⁶⁵⁰.

Esta tesis ha sido cuestionada por los principales antropólogos comparativistas. De este modo, algunas interpretaciones de la Pasión propias del siglo XIX comparan la muerte y Pasión de Cristo con el sacrificio de otras divinidades romanas o egipcias, etc.⁶⁵¹. En respuesta a esto, Girard no es reacio a reconocer las similitudes entre las historias míticas de la Biblia y las historias de las religiones paganas, porque sabe que existen elementos distintos claros que marcan la diferencia. Las historias de la Biblia se van desprendiendo, poco a poco, de estas características comunes que compartían con las tradiciones paganas (la necesidad de un chivo expiatorio que se convierte en divinidad, la necesidad de la violencia para parar la violencia, la culpabilidad de la víctima).

Una de las primeras semejanzas radica en la violencia intensa que se puede apreciar tanto en los mitos como en los relatos de la Biblia, con especial énfasis en la Pasión de Cristo⁶⁵².

En su obra *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*⁶⁵³, Girard no es ajeno a que muchas de las historias bíblicas están inmersas en guerras y hechos violentos. En este sentido, el teólogo Schwager⁶⁵⁴ establece que son más de seiscientas las historias violentas que se relatan en la Biblia, mil versos en los que se muestra el castigo de Dios a los hombres y más de cien las historias en las que Dios encarga a los hombres a que cometan algún asesinato en su nombre.

En línea con lo descrito, Girard, observa que en las historias del Antiguo Testamento se reconocen tres fases que son comunes a los mitos de las religiones paganas: 1) Indiferenciación entre los miembros de la comunidad que elimina todas las jerarquías. Esta crisis indiferenciada se encuentra en la Torre de Babel, en las diez plagas de Egipto, en la crisis previa al diluvio, etc. 2) Aparece la violencia del *todos contra uno*. Este chivo

⁶⁴⁹ *Ibid.*, 14.

⁶⁵⁰ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 51.

⁶⁵¹ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 175.

⁶⁵² R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 15.

⁶⁵³ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*.

⁶⁵⁴ Citado en C. FLEMING, *René Girard Violence and Mimesis*, Polity Press, 2004. 47-67

expiatorio puede ser asesinado o expulsado con el objetivo restaurador del orden social en la comunidad (Adán y Eva son expulsados del paraíso, Caín asesina a Abel, los hermanos expulsan a José). 3) Se constituyen los ritos y prohibiciones que se derivan del sacrificio⁶⁵⁵.

A pesar de que la Biblia incluye historias en las que la violencia es un hecho que no se puede negar, poco a poco se va produciendo el desvelamiento del mecanismo victimario que posee la sociedad para restaurar su orden social y de la cual esta no es consciente.

En línea con la tesis expuesta, Girard, en un intento de comprender al hombre de las religiones paganas inmerso en rituales sacrificiales para mantener la armonía de la comunidad, establece que «las religiones paganas, eran, a pesar de todo, un primer camino hacia Dios, y que la práctica de los sacrificios era una buena manera de contener la violencia a un nivel, no querido, pero tolerado por Dios»⁶⁵⁶. Asimismo, las religiones paganas no eran conscientes del mecanismo del chivo expiatorio que los evangelios revelan.

A lo largo del presente apartado, se describirán varios aspectos diferenciadores que determinan la singularidad de la revelación judeocristiana.

Dios condena la violencia

Los diez mandamientos, especialmente el sexto, séptimo, octavo y noveno, prohíben explícitamente hechos concretos⁶⁵⁷. Mientras que estos mandamientos prohíben acciones (no matarás, no adulterarás, no robarás, no darás falso testimonio contra tu prójimo), el décimo mandamiento no se dirige a la prohibición de un hecho concreto, sino a la prohibición de un deseo: «No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás su mujer, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece» (Ex, 20, 17).

⁶⁵⁵ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Traducción Tania Checchi, 151-152.

⁶⁵⁶ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 116.

⁶⁵⁷ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 23.

Según Girard, el décimo mandamiento se dirige a la prohibición de un deseo que es común a toda la humanidad, el anhelo por los bienes de las otras personas que nos acompañan, las cuales tomamos como modelos. Dios, como modelador del corazón humano, es conocedor de que la prohibición de este deseo era fundamental para evitar las escaladas de violencias interminables: «El legislador que prohíbe el deseo de los bienes del prójimo se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad humana: la violencia interna»⁶⁵⁸.

Girard reconoce como Dios prohíbe en un primer momento los hechos concretos (homicidio, adulterio, robo, falso testimonio) con el objetivo de evitar escaladas de violencia que amenazaban con perturbar el orden social. Después de prohibir todas estas acciones, en el décimo mandamiento prohíbe el deseo mimético que es la causa por excelencia que produce los actos anteriores. Es decir, Dios empieza primero por las consecuencias y luego acude a la causa, contrario al esquema comúnmente seguido en la exposición filosófica⁶⁵⁹.

Estas investigaciones permiten que Girard se dé cuenta de que, en sus primeras obras (*Mentira romántica, verdad novelesca*⁶⁶⁰ y *La violencia y lo sagrado*⁶⁶¹) había expresado, como propia, la teoría mimética pero más tarde afirma que ésta ya se encontraba impregnada en los textos bíblicos y los evangelios⁶⁶².

Rechazo explícito a los sacrificios y holocaustos

Se puede sostener que las historias del Antiguo Testamento suponen un trayecto, que parte de la consideración del sacrificio como un elemento fundamental en su forma de entender el mundo y, acaba con la prohibición del sacrificio por parte de Dios. Este hecho puede entenderse como un anticipo de lo que se explicitará claramente en los evangelios y en la Pasión.

Desde el sacrificio no consumado de Isaac, se observa cómo, de una manera paulatina, pero continuada en la historia del pueblo de Israel, Dios se opone al sacrificio

⁶⁵⁸ *Ibid.*, 65.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, 29.

⁶⁶⁰ R. GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Traducción Joaquín Jordá.

⁶⁶¹ R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*.

⁶⁶² R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 61.

ritual. Son varios momentos en la Biblia en los que se expresa esta idea del rechazo de Dios a los sacrificios y holocaustos: «sacrificio y presente no te agradan; has abierto mis oídos; holocausto y expiación no has demandado» (Salmos 40, 6-7). De la misma forma, más adelante Dios expresa: «¿A mí, ¿qué tanto sacrificio vuestro? – dice Yahveh –. Harto, estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones; y sangre de novillos y machos cabríos no me agrada» (Is 1, 11).

Sin embargo, Dios no solo condena los sacrificios, sino que establece que el verdadero sacrificio que es necesario es el del corazón: «Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos» (Os 6, 6). Desde el primer libro de Samuel se dice: «¿Acaso se complace Yahveh en los holocaustos y sacrificios como en la obediencia a la palabra de Yahveh? Mejor es obedecer que sacrificar, mejor la docilidad que la grasa de los carneros» (1 Sam 15, 22).

Explicitación de la inocencia de las víctimas

Mientras que los mitos de las religiones paganas culpabilizan a la víctima elegida por sus rasgos estereotipados y esta asume su culpabilidad, la revelación judeocristiana, en un primer momento y, posteriormente, los evangelios, introducen una novedad estableciendo una diferenciación radical al declarar la inocencia de la víctima y su protección⁶⁶³. Esta se constituye como la principal diferencia entre lo que supone el cristianismo y las religiones paganas. En esta visión, Girard, se nutre, de la obra de Nietzsche, el cual reconoce la verdad antropológica que hay detrás de los evangelios: las víctimas no son culpables. Esta visión también es compartida por otros autores no defensores de la fe como Max Weber o Eric Gans⁶⁶⁴.

Mientras que, en los mitos de las religiones paganas, «se absuelve a los perseguidores y se condena a las víctimas»⁶⁶⁵ en los textos bíblicos y en los evangelios se las considera inocentes⁶⁶⁶. El autor señala que: «En lo judeocristiano las víctimas son

⁶⁶³ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 83.

⁶⁶⁴ C. FLEMING, *René Girard Violence and Mimesis*, 124.

⁶⁶⁵ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 17.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, 16.

inocentes y la violencia colectiva culpable. En los mitos, las víctimas son culpables y las comunidades son siempre inocentes»⁶⁶⁷.

El resto de las víctimas de los mitos de las religiones paganas sí que estaban convencidos de su culpabilidad, pudiendo verse en la culpabilidad sentida por Edipo, ejemplo paradigmático de mito no cristiano, versus la inocencia relatada constantemente por Job. En este punto del discurso es importante apuntar que «las religiones arcaicas son legítimas en su lugar y en su época; se vuelven ilegítimas solo a partir del momento en que se revela su mentira»⁶⁶⁸.

Son distintos los pasajes de la Biblia en los que aparece claramente la declaración de la inocencia de la víctima:

«Basta leer el relato de la muerte del *Siervo Sufriente* en el Segundo Isaías, o el de los sufrimientos de Job, o el de los de Jeremías, o la aventura de Jonás, o la historia de José, para ver que los chivos expiatorios justificados están ya en el Antiguo Testamento»⁶⁶⁹.

Se puede constatar la defensa de la víctima en la resolución del sacrificio de Isaac en el que Abraham relata que *Dios proveerá un cordero para el sacrificio*. En este relato se muestra como Dios protege al ser máspreciado para Abraham, evitando a toda costa el sacrificio de Isaac, ofreciendo una víctima en su lugar: el cordero⁶⁷⁰.

Un paradigmático ejemplo de la defensa de las víctimas se encuentra en la vida de José. Profundizando en esta historia y con el objeto de resaltar las características diferenciadoras, Girard compara los paradigmáticos mitos de Edipo en la tradición griega y el mito de José en el Antiguo Testamento⁶⁷¹ estableciendo características comunes entre ambos: ambos son considerados culpables de la sequía y la peste que vivían sus territorios. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre ambos mitos, mientras que a Edipo se le considera culpable, a José se le considera inocente. Por tanto, se considera que «la

⁶⁶⁷ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 50.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, 67.

⁶⁶⁹ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 92.

⁶⁷⁰ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 153.

⁶⁷¹ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 40.

historia de José hace lo contrario que el mito»⁶⁷². En este sentido, Girard expresa: «el mito es la culpabilidad de Edipo, la verdad es la inocencia de Cristo»⁶⁷³.

Asimismo, la historia de Job se constituye como otro ejemplo ilustrativo de la defensa de inocencia de las víctimas al ser considerada por Girard como la primera que evidencia el mecanismo del chivo expiatorio dentro de las historias de la Biblia⁶⁷⁴. Job es un hombre rico y justo que, a lo largo de su vida, sufre una serie de desgracias que le causan un gran sufrimiento. Job no solo es afligido por las tragedias, sino que tiene que sufrir también la acusación que le realizan sus tres amigos, los cuales acaban pensando que Job debe haber cometido algún mal para ser merecedor de las desdichas sucedidas. De esta manera, Job se convierte en el chivo expiatorio de su comunidad, pasando de ser un modelo al que todos admiran, a ser la víctima que salva a su comunidad de las crisis indiferenciadas. En toda esta historia, es fundamental tener en cuenta que Job, reconoce que su acusación es falsa y se considera a sí mismo inocente, preguntándole a Dios: «¿Por qué me ocultas tu rostro y me tienes por tu enemigo?» (Jb 13, 24).

Del mismo modo, se observa como en todas las historias de los profetas se quiere considerar el papel de la víctima. Así, se quiere hacer mención del libro de las Lamentaciones y a los Cantos del Siervo de Yahveh. Este relato del Segundo Isaías cuenta una historia similar a la Pasión, en el que el profeta es asesinado de manera unánime por la comunidad.

Se debe tener en consideración que Girard se da cuenta cómo en estos relatos Dios siempre está del lado de las víctimas, considerándolas inocentes, permitiéndoles sostener que los chivos expiatorios propios de la historia de la cultura judeocristiana eran subvertidos⁶⁷⁵. En palabras de Girard «el judaísmo desdiviniza a las víctimas y desvictimiza a Dios. En el cristianismo, Dios es la víctima de Nuevo. Es la víctima divina. Mientras que, en el mito, la víctima es siempre, de una u otra manera, culpable»⁶⁷⁶.

Es importante recapitular que, en todas las historias de la Biblia descritas, aparecen las siguientes características: 1) la víctima se considera a sí misma inocente y

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ *Ibid.*, 121.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, 41.

⁶⁷⁵ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 59.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, 69.

2) no se deja llevar por las acusaciones de la masa. Asimismo, se señala que en todas ellas existe una resistencia al mecanismo del chivo expiatorio.

Se puede resumir todo lo descrito en palabras del propio autor:

«Antes de la aparición del cristianismo y del judaísmo, el mecanismo del chivo expiatorio era aceptado y legitimado, de un modo u otro, simplemente porque no se era consciente de él. Después de todo, a través de él se alcanzaba el objetivo de devolver la paz a la comunidad. Sucede que justamente todas las religiones arcaicas basan sus rituales en la reiteración del asesinato fundacional. En otras palabras, consideran que el chivo expiatorio es el responsable del estallido de la crisis. Pero el cristianismo, por el contrario, lo que hace es denunciar, en la figura de Jesús, el mecanismo del chivo expiatorio, dejando al descubierto lo que realmente es: un simple asesinato de una víctima inocente, a la que se mata con el fin de que se restablezca la paz en una comunidad violenta. Es en ese momento cuando se nos revela en qué consiste el mecanismo del chivo expiatorio»⁶⁷⁷.

Las palabras anteriores de la cita de Girard suponen una conclusión de los aspectos de la tesis teológica de Girard descritos hasta este momento. Las historias de la Biblia comienzan a revelar el mecanismo del chivo expiatorio, del cual las comunidades humanas no eran conscientes. Sin embargo, es la Pasión de Cristo la que definitivamente produce este desvelamiento, como se describe en el siguiente apartado.

3.2. La Pasión de Cristo

Girard profundiza en la lectura de los evangelios y aporta claves hermenéuticas que permiten comprender la significación particular que supone la Encarnación y la Pasión de Cristo en la historia de la humanidad. Son numerosos los pasajes del corpus girardiano en los que el autor declara la excepcionalidad del sacrificio de Cristo en los evangelios:

⁶⁷⁷ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 70.

«El Nuevo Testamento da el último toque al proceso de desacralización, revelando lo que no está revelado en ninguna otra parte: la génesis mimética de los chivos expiatorios y su rol fundador y organizador de la cultura humana»⁶⁷⁸.

Elementos claves de la Pasión que ilustran su singularidad

Muchos teóricos paganos veían que la Pasión de Cristo se constituía como un mito más, negando las claras diferencias que existían con los mitos de las religiones paganas⁶⁷⁹. Tal y como reconoce Girard en la cita anterior, estos autores, no erraban del todo, puesto que la Pasión de Cristo incluye elementos semejantes con los mitos de las religiones paganas, como ya se ha mencionado con anterioridad. Sin embargo, Girard, en su intento de comprender los evangelios, descubre cómo la Pasión de Cristo produce un desvelamiento del mecanismo del chivo expiatorio al darse cuenta de que la Pasión de Cristo, no constituye un mito más como el mito de Edipo, el mito de Purusha o el mito de Caín y Abel, sino que la Pasión de Cristo revela que el sacrificio arcaico es inútil. Girard establece que «los evangelios en los que nada permanece escondido iluminan la mitología»⁶⁸⁰.

Es por ello, que a continuación, es pertinente la definición de los elementos semejantes. Si se analiza la Pasión de Cristo, se observa que cumple las mismas características que los sacrificios y rituales de las religiones paganas.

En primer lugar, existe una crisis inicial, manifestada en la histórica lucha entre las comunidades judías y romanas, representadas en las figuras de Pilato y Caifás. Posteriormente, la multitud es contagiada de la imitación de un pequeño grupo que culpabiliza a Cristo. Ante la crisis inicial, poco a poco se va generando una respuesta unánime que acusa sin causa a Cristo para ser sacrificado en la Cruz. Es curioso como Cristo se constituye como la víctima inocente de una comunidad en crisis, observándose como los distintos grupos que componían la sociedad en Jerusalén en aquel momento

⁶⁷⁸ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 55.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, 49.

⁶⁸⁰ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 99.

acaban acusando a Jesús: la comunidad judía, las autoridades tanto judías como romanas e incluso sus propios apóstoles⁶⁸¹.

Son diversos los personajes de la Pasión que son representativos de este contagio mimético producido. El personaje paradigmático que es presa del contagio mimético es el apóstol por excelencia: Pedro⁶⁸². A pesar de haber afirmado su más sincero amor por Jesús, Pedro es incapaz de resistirse a la presión que el pueblo judío ejerce y es capaz de afirmar que no conoce a Jesús. Por otro lado, el mimetismo también afecta a Pilatos quien, a pesar de su intención de absolver a Jesús, no es capaz de enfrentarse a la masa y se lo entrega soltando a Barrabás. Girard establece que, incluso los dos ladrones que acompañaron a Jesús en la Crucifixión fueron afectados por el mimetismo, mostrado en los gritos que estos también proferían contra Jesús⁶⁸³.

La acusación unánime de Jesús responde claramente a este contagio mimético, pues no existe ninguna razón que explique el cambio drástico de toda la comunidad, desde la alegría con la que se le recibió a su entrada a Jerusalén y su petición de muerte⁶⁸⁴.

«La Cruz representa el momento en que los mil conflictos miméticos, los mil escándalos que entrechocaban violentamente durante la crisis, se ponen de acuerdo contra un solo individuo: Jesús»⁶⁸⁵.

En segundo lugar, aparece la necesidad de culpar a una víctima inocente y la de una resolución sacrificial, que manifiesta el *todos contra uno*. De esta manera, la comunidad judía requiere la búsqueda de una víctima para que muera en esa Pascua. Así, el sumo sacerdote establece «que muera uno solo por el pueblo y así no perezca toda la nación» (Jn 11, 50).

Se observa, que la víctima en este caso es inocente, en palabras de Pilato, «yo no encuentro en él ninguna culpa» (Lc 23, 4), pero, aun así, es acusada por la masa para restaurar el orden social. Es importante mencionar, cómo en todo este proceso de la

⁶⁸¹ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 174.

⁶⁸² La negación de Pedro debe interpretarse, no en función de su debilidad humana, sino como muestra de los efectos del mimetismo, que arrastran incluso hasta el hombre más fiel. Ver en *El Siervo de YHVH*, 93-94

⁶⁸³ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 37-39.

⁶⁸⁴ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 174.

⁶⁸⁵ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 39.

Pasión, la masa no es consciente del efecto que el mimetismo tiene en su comportamiento («no saben lo que hacen»). Este desconocimiento ya fue reconocido por Pedro posteriormente en los Hechos de los Apóstoles⁶⁸⁶.

En tercer lugar, la Pasión relata como el sacrificio ritual restaura el orden social en la comunidad. Un ejemplo de esta restauración del orden social, al menos a corto plazo, se muestra en el acercamiento que se produce entre Herodes y Pilatos tras la Crucifixión, los cuales, habían estado históricamente enfrentados.

A pesar de las semejanzas señaladas, los evangelios presentan una novedad al denunciar, por un lado, la unanimidad mimética de la masa contra la víctima y por otro, que la víctima se considera a sí misma inocente:

«Mientras que la divinidad de los héroes míticos resulta de la ocultación violenta de la violencia, la atribuida a Cristo hunde sus raíces en el poder revelador de sus palabras y, sobre todo, de su muerte libremente aceptada y que pone de manifiesto no solo su inocencia sino la de todos los chivos expiatorios de la misma clase»⁶⁸⁷.

En esta cita de Girard se muestra claramente cómo Cristo, se diferencia de otros chivos expiatorios de las religiones paganas, en que él acepta de manera voluntaria la muerte de Cruz para revelarnos la inocencia de la víctima. Son varias las frases de Cristo en los evangelios que se refieren al mecanismo victimario: 1) «La piedra rechazada por los constructores se ha convertido en piedra angular» (Lc 20, 17), las cuales manifiestan que Cristo se concibe a sí mismo como chivo expiatorio para revelar el funcionamiento de todas las religiones. 2) «Me aborrecen sin causa» (Jn 15, 25) expresa claramente como Cristo se reconoce a sí mismo inocente de las acusaciones estereotipadas que todos establecían contra él.

A la luz de las palabras expresadas por Cristo en el momento de la Pasión, se percibe como no existe determinismo en su actitud. Cristo, aun sabiendo, que podría rebelarse y decirle a Pilatos que él no era hijo de Dios, acepta libremente ofrecerse como

46. ⁶⁸⁶ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*,

⁶⁸⁷ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 18.

víctima, diciendo *sí*, sin tener la garantía de que Dios le resucitaría. Jesús acepta su muerte con el objetivo de revelar que no son necesarios los sacrificios de víctimas inocentes para la restauración del orden social: «Dios participa deliberadamente de la experiencia de la víctima para liberar al hombre de la violencia»⁶⁸⁸.

En el evangelio existen otros pasajes anteriores y posteriores a la Pasión de Cristo que siguen el mismo esquema: crisis inicial, acusación unánime sin causa, necesidad de resolución sacrificial, restauración del orden social. Estas historias desvelan, de la misma forma que la Pasión, el mecanismo del chivo expiatorio, lo cual demuestran que la Pasión no es azarosa o casual, sino que existe un enigma que pretende ser comprendido. Tanto es así, que existe una analogía entre la muerte de Cristo y la muerte de Juan el Bautista y la muerte de mártires cristianos como Esteban.

La muerte de Juan el Bautista⁶⁸⁹ sucede en el contexto en el que los hermanos Herodes se encuentran enemistados por una herencia y por el amor a una misma mujer. Juan ha advertido a Herodes de que no es correcto que se case con la mujer de su hermano. En una fiesta que ofrece Herodes a sus invitados, Salomé, la hija de Herodías, ofrece una danza que mimetiza a todos sus invitados. Como recompensa a su actuación, Herodes se ofrece a cumplir el deseo de Salomé, la cual, instigada por su madre, y apoyada por todos los invitados que se encontraban mimetizados, pide la cabeza de Juan el Bautista⁶⁹⁰. Su muerte reconcilia a todos los presentes, al menos en un corto espacio de tiempo, hasta el surgimiento de una nueva crisis.

Se advierte cómo en la muerte de Juan el Bautista el mimetismo es clave. Asimismo, existen otras semejanzas entre la muerte de Juan y la muerte de Jesús: 1) en ambos relatos existe una autoridad que permite sin quererlo la muerte: Pilatos y Herodes; 2) con el objetivo de no enfrentarse a la violencia mimética de la comunidad, determinan ambas autoridades el asesinato de la víctima⁶⁹¹; 3) se restablece el orden (los invitados de

⁶⁸⁸ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 87.

⁶⁸⁹ Las características del sacrificio de Cristo, comunes también al sacrificio de Juan el Bautista, aparecen en las dos narraciones de la muerte de Juan el Bautista que se relatan en los evangelios: el evangelio de Marcos y de Mateo. En *Veo a Satán caer como el relámpago*, 46.

⁶⁹⁰ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 47.

⁶⁹¹ Pilatos no quiere enfrentarse a la unanimidad que pide la muerte de Cristo, mientras que Herodes no quiere enfrentarse a los invitados que piden la cabeza de Juan el Bautista. En *Veo a Satán caer como el relámpago*, 47.

Herodías y ella misma quedan satisfechos/ el pueblo judío vuelve al orden social) con el asesinato de la víctima⁶⁹². «Tanto en la muerte de Juan Bautista como en la de Jesús, los Evangelios nos muestran un proceso cíclico de desorden y de restablecimiento del orden que culmina y concluye en un mecanismo de unanimidad victimaria»⁶⁹³.

En segundo lugar, posterior a la muerte y resurrección de Cristo, acontece la lapidación de Esteban⁶⁹⁴. Esta lapidación, aparte de contener los elementos básicos del mecanismo del chivo expiatorio, es reveladora porque muestra claramente que, una vez reconocido el carácter violento de dicho mecanismo, su puesta en marcha no resuelve el conflicto ni siquiera de manera temporal, sino que genera automáticamente más violencia.

El discurso de Esteban es de vital importancia para entender el martirio inmediato que siguió a sus palabras:

«¡Duros de cervix, incircuncisos de corazón y de oídos! ¡Vosotros siempre ofrecéis resistencia al Espíritu Santo! ¡Como vuestros padres, así vosotros! ¿A qué profeta no siguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que anunciaron de antemano la venida del Justo, de aquel a quien vosotros ahora habéis traicionado y asesinado; vosotros que recibisteis la Ley por mediación de los ángeles, y no la habéis guardado» (Hch, 7, 51-53).

Estas palabras, no solo incluyen la muerte injusta de las numerosas víctimas del Antiguo Testamento, sino que también incorporan la reciente muerte de Cristo. El martirio de Esteban es otro ejemplo de cómo se quiere acabar con la vida de aquellos que revelan la verdad de la violencia colectiva sobre el chivo expiatorio. Para Girard, el martirio de Esteban «recurre al asesinato para rechazar el saber que consiste en el conocimiento del asesinato mismo»⁶⁹⁵.

⁶⁹² *Ibid.*, 47-48.

⁶⁹³ *Ibid.*, 48.

⁶⁹⁴ En este caso, el martirio de Esteban por medio de la lapidación se produce con el objetivo de evitar el contacto directo con la víctima. La lapidación permite los dos requisitos que se necesitan para cumplir con las precauciones establecidas hasta ese momento. En primer lugar, evitar el contacto con la víctima y, en segundo lugar, conseguir que toda la comunidad participe en su asesinato. *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 179.

⁶⁹⁵ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 179.

Girard es consciente de que, tanto el asesinato de Jesús como el de Esteban, se producen para evitar una crisis social, pero que corren el riesgo de reactivarla. Con el objetivo de evitarla, una precaución que se toma es llevar a cabo el sacrificio ritual fuera de las murallas de la ciudad. Esto explica que, tanto la Crucifixión de Jesús, como la lapidación de Esteban acontecieran fuera de las murallas de Jerusalén⁶⁹⁶. El martirio de Esteban⁶⁹⁷, como el de otros mártires, al compartir las mismas características que la muerte de Cristo, no hace otra cosa sino potenciar el efecto revelador de la violencia⁶⁹⁸.

Aspectos reveladores de la Pasión de Cristo en la Cruz

En primer lugar, la revelación decisiva y novedosa que suponen los evangelios pone al descubierto la inutilidad del mecanismo del chivo expiatorio. Girard concibe a la Pasión de Cristo como el *sacrificio perfecto* que pone fin a todos los sacrificios anteriores que él consideraba imperfectos⁶⁹⁹. Para él, «es la Pasión la que revela que existe una ruta Antigua muy transitada por la humanidad que sacrifica inocentes para conseguir órdenes sociales temporales»⁷⁰⁰. Por tanto, la Pasión de Cristo no solo revela la inocencia de Jesús, sino también la no culpabilidad de Edipo, que había sido acusado injustamente de la epidemia que asolaba Tebas⁷⁰¹.

Lo paradójico de los evangelios es que, la resurrección de Cristo, al contrario de lo pensado, revela la desmitificación de la unión de toda la comunidad contra una víctima⁷⁰². De esta manera, los evangelios resuelven un enigma oculto de la relación entre la violencia y lo sagrado que tanto había interesado a los pensadores modernos⁷⁰³.

Girard establece que son los evangelios los que permiten comprender toda la historia comenzada desde el Antiguo Testamento:

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ Es importante resaltar en este punto que el martirio de Esteban fue el último martirio que Saulo de Tarso apoyó antes de su conversión. En *René Girard: de la ciencia a la fe*, 186.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, 180.

⁶⁹⁹ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 60.

⁷⁰⁰ Á. BARAHONA PLAZA, «Violencia, tolerancia y religión: Una filosofía de la historia neotestamentaria», 60.

⁷⁰¹ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 110.

⁷⁰² R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 71.

⁷⁰³ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 111.

«Los evangelios son lo que llegan al final desde un punto de vista cronológico, y lo que viene al principio en el orden de comprensión. En efecto, al desvelar la muerte de Cristo inocente, desvelan al mismo tiempo lo anterior: el mecanismo que designa y expulsa a un chivo expiatorio y la dinámica mimética que conduce a esta muerte»⁷⁰⁴.

En segundo lugar, la Pasión es un ejemplo paradigmático de cómo funciona el mimetismo: «La Pasión es la primera muerte fundadora que constituye el objeto de un relato no mítico, de un relato objetivo, realista, histórico, de un relato que deja ver los efectos del mimetismo»⁷⁰⁵. Girard reconoce que, es en los evangelios en los que se describen los ciclos miméticos y se explica su génesis, por lo cual resultan indispensables para comprender la naturaleza de los mitos de las religiones paganas⁷⁰⁶: «El relato de la Pasión es esencial, pues, revela el proceso mimético de los homicidios fundadores»⁷⁰⁷. Además, los evangelios, no justifican en absoluto la actitud unánime de la comunidad y defienden la inocencia de Jesús, como la de otras víctimas anteriores a él⁷⁰⁸.

En tercer lugar, la excepcionalidad de la muerte de Cristo radica en que no cumple con las características de los rituales de las religiones paganas en las que el ritual acaba con la divinización de la víctima y se restaura el orden social: «Lo que hay de singular en la Pasión no es la manera en la que Cristo muere, es que, en lugar de terminarse por una sacralización del chivo expiatorio, se termina por una desacralización de todo el Sistema»⁷⁰⁹. Para Girard, el elemento que constituye la singularidad de la Pasión de Cristo es la no divinización de la víctima:

En cuarto lugar, se observa que, una vez revelado el mecanismo del chivo expiatorio, este deja de tener poder para la restauración del orden social. Es el mismo Cristo el que expresa las consecuencias que la revelación del mecanismo tendrá a largo plazo. A partir del desvelamiento del chivo expiatorio, se desvela la significación

⁷⁰⁴ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 62.

⁷⁰⁵ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 92.

⁷⁰⁶ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 15.

⁷⁰⁷ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 40.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, 92.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, 44.

diferencial de la Pasión de Cristo: la inutilidad del sacrificio y, aunque se lleve a cabo, ya no tiene poder. «Una vez revelado el mecanismo del chivo expiatorio, este ya no funciona»⁷¹⁰.

De esta manera, «la teoría mimética permite definir el paso de un tipo de religiosidad a otro»⁷¹¹. Girard entiende que la nueva religiosidad propuesta en el evangelio pasa porque el hombre se ponga a buenas con Dios sin la necesidad de un sacrificio ritual. En este sentido, en el Salmo 51 se recoge «el sacrificio a Dios es un espíritu contrito; un corazón contrito y humillado, oh, Dios, no lo desprecias» (Salmo 51, 19).

Además, se aprecia cómo quiere acallarse al revelador de la verdad. En la Pasión de Cristo se muestra como el desvelamiento del chivo expiatorio se produce tanto en hechos concretos, como de manera explícita a través de las palabras de Cristo. En este sentido, la revelación que Cristo realiza explícitamente lleva consigo que quieran silenciarle. Para Girard, el acabar con el revelador de la verdad puede concebirse como «un asesinato colectivo que reproduce, en otros términos, el mecanismo fundador y que justamente confirma la palabra que se esfuerza ahogar». «La revelación es idéntica a la oposición violenta a toda revelación, ya que es esta violencia mentirosa, fuente de todas las mentiras, la que ha de ser revelada»⁷¹².

En quinto lugar, y, por todo lo descrito anteriormente, se puede considerar que el cristianismo trae el perdón y la reconciliación:

«Jesús no está ahí para reafirmar en torno suyo la violencia de lo sagrado, no está ahí para ordenar y gobernar como Moisés, no está ahí para reunir un pueblo alrededor de él, para forjar su unidad en el crisol de los ritos y las prohibiciones, sino, por el contrario, para pasar esta larga página de la historia de la humanidad para siempre»⁷¹³.

⁷¹⁰ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 201.

⁷¹¹ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 115.

⁷¹² R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 177.

⁷¹³ *Ibid.*, 210.

No se quiere terminar este apartado de aspectos reveladores sin antes hacer referencia a una cita de Girard sobre el decisivo papel que sigue teniendo la crucifixión de Cristo en la historia de la humanidad:

«Así pues, lejos de estar definitivamente pasada de moda y superada, la crucifixión muestra que los hombres rechazan la verdad de Dios y que Dios, no queriendo, triunfar por la fuerza, lo cual no tendría ningún sentido para él, se las arregla para manifestarse a los hombres sin violar la libertad de la humanidad. Para hacer esto, acepta servirnos de chivo expiatorio, pero sin hacerse divinizar en tanto que tal, sin hacerse divino en el sentido del paganismo. Nos muestra que la verdad de Dios no puede manifestarse sin hacerse expulsar»⁷¹⁴.

Términos técnicos en Girard: Satán, Escándalo, Paráclito y Méconnaissance

Después de haber conocido los aspectos reveladores de la Pasión de Cristo y antes de analizar la *vía de renuncia a la violencia*, es necesario primero llevar a cabo una definición de los términos técnicos que le permiten ir configurando esta visión de desvelamiento sobre el sacrificio de Cristo en la Cruz.

Satán es la palabra hebrea para referirse al término griego⁷¹⁵ diablos⁷¹⁶. Girard utiliza diversos términos para referirse a *Satán*: «acusador público o fiscal de un tribunal»⁷¹⁷, «padre de la mentira»⁷¹⁸ y «príncipe la división». Lo define como «el personaje que desempeña un papel clave en el pensamiento cristiano acerca de los conflictos y la génesis de las divinidades mitológicas, y al que el descubrimiento del mimetismo violento muestra en toda su importancia»⁷¹⁹.

El autor considera el papel decisivo que este personaje tiene en los ciclos de violencia mimética. La rivalidad generada por el deseo inicia el ciclo mimético que prosigue con una crisis indiferenciada y el sacrificio de una víctima. En este ciclo

⁷¹⁴ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 117.

⁷¹⁵ El término griego diablos, es la palabra utilizada por el evangelista Juan, mientras que la palabra hebrea es referida por los otros evangelistas.

⁷¹⁶ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 53.

⁷¹⁷ *Ibid.*, 64.

⁷¹⁸ *Ibid.*

⁷¹⁹ *Ibid.*, 17.

mimético a *Satán* se le concibe también como el acusador, aquel que hace creer a la comunidad en la culpabilidad de la víctima⁷²⁰. Por tanto, «*Satán* encarna en el evangelio la violencia fundadora de cualquier sociedad»⁷²¹. En medio de este ciclo mimético violento, es importante sostener que *Satán* no puede expulsarse así mismo. Se puede pensar que la violencia es el medio para combatir a la violencia, pero la historia muestra como la violencia siempre ha generado más violencia. Por consiguiente, es necesario otro camino, otra respuesta con la que combatir el mal.

El papel de *Satán* es tal, que ya Juan (Jn 8, 42-44) enuncia que el padre de la humanidad es el demonio y, por tanto, le imitamos a él. Por consiguiente, *Satán* también se propone como modelo, no solo Cristo. «*Satán* también se propone como modelo para nuestros deseos, y, evidentemente, resulta más fácil de imitar que Cristo, puesto que nos aconseja que nos dejemos llevar por todas nuestras inclinaciones, despreciando la moral y sus prohibiciones»⁷²². Asimismo, Girard observa como *Satán* era modelo para sus discípulos⁷²³.

Girard establece que con el desvelamiento del mecanismo del chivo «*Satán* perdió su poder de traer el orden, el poder de ordenar la sociedad, pero no ha perdido su poder de desorden»⁷²⁴. Por tanto, lo que supone la figura de Cristo no es el fin de *Satán*, porque este sigue existiendo, sino que pone fin a la mentira de que a través de la violencia es posible restaurar el orden social. El título de su obra, *Veo a Satán caer como el relámpago*, hace referencia al momento en el que el evangelista Lucas relata como Cristo ve a Satán caer del cielo como el relámpago⁷²⁵.

Según lo expuesto, *Satán* es el fiscal acusador y piedra de tropiezo o *escándalo*, que se describe como el siguiente término fundamental para comprender el pensamiento de Girard. *Skandalon* es la palabra griega que hace referencia a «la rivalidad mimética y sus consecuencias»⁷²⁶. Para Girard, «escándalo no significa uno de esos obstáculos

⁷²⁰ *Ibid.*, 57-60.

⁷²¹ A. BARAHONA, *El Siervo de YHVH, Una ciencia de la violencia*, Madrid, Libros Buena Nueva, 2014, 92.

⁷²² *Ibid.*, 54.

⁷²³ *Ibid.*, 62.

⁷²⁴ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 101.

⁷²⁵ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 239.

⁷²⁶ *Ibid.*, 34.

corrientes que pueden evitarse sin apenas esfuerzo tras haber tropezado con ellos por primera vez, sino un obstáculo paradójico que resulta casi imposible de evitar, en efecto, cuanto más rechazo suscite en nosotros, más nos atrae»⁷²⁷.

Jesús advierte de la importancia de tener en cuenta las piedras de tropiezo⁷²⁸. Así, en Mateo establece: «Si tu mano, o tu pie, te hace caer, córtalo [...] y si tu ojo te hace caer, arráncalo [...]» (Mateo 18, 8-9). Asimismo, en el evangelio se cuenta como Pedro se constituye como *skandalon* para Jesús al haber reaccionado negativamente a Jesús ante el anuncio de la Pasión. De esta manera, Jesús reconoce en Pedro la piedra de escándalo⁷²⁹: «Pasa detrás de mi *Satán*, pues tú eres para mí un escándalo».

Hasta este momento se ha definido el papel fundamental que tiene *Satán* (considerada la piedra de escándalo) en los ciclos de rivalidades miméticas que domina en la humanidad. En los evangelios, aparece una figura, que viene a contrarrestar el efecto del fiscal acusador y traer la paz a la humanidad: El *Paráclito*. El término *Paráclito*, *advocatus*, que significa Espíritu Santo, es entendido como el defensor y el abogado de las víctimas a las que se ha acusado injustamente. Para Girard, el cristianismo representa el triunfo del abogado defensor (el *Paráclitos*) sobre el fiscal acusador (*Satán*)⁷³⁰:

«El triunfo de la Cruz se debe a una ínfima minoría: de forma que, aunque *Satán* sea vencido cada vez que un individuo es salvado, su poder permanece. *Satán* ha sido vencido. Pero los hombres, en lugar de construir el orden que desean, amenazan con destruir, finalmente, el mundo por completo»⁷³¹.

Girard hace referencia a dos momentos que ocurren en los evangelios para ilustrar el papel fundamental que el *Paráclito* presenta en la defensa de las víctimas: la conversión de Pedro, después de haberle negado presa del contagio mimético de la muchedumbre judía, y la conversión de uno de sus máximos perseguidores: Pablo de Tarso.

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ *Ibid.*, 35.

⁷²⁹ *Ibid.*, 54.

⁷³⁰ *Ibid.*, 245.

⁷³¹ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 101.

El último término al que se quiere hacer referencia en este punto de la exposición es el término *méconnaissance*⁷³², constituido como uno de los términos fundamentales de la teoría girardiana. Se trata de un proceso semi-consciente que habla del desconocimiento que el ser humano tiene de su identidad mimética y violenta. Al hablar de *méconnaissance* aplicado al deseo mimético, hace referencia a que el sujeto no reconoce que su deseo no es auténtico y original, sino mimético. Sin embargo, siguiendo el hilo conductor de lo dicho con anterioridad, el término *méconnaissance* designa el desconocimiento que presenta la comunidad del papel decisivo que la comunidad tiene en la violencia de todos los chivos expiatorios y de su creencia en la culpabilidad de las víctimas. Es por ello, que la Pasión de Cristo es reveladora de esta verdad que el proceso de *méconnaissance* ha ocultado a la comunidad humana desde la fundación del mundo.

Jesús, en el momento de la Crucifixión, es conocedor de que la multitud que le ha acusado no es consciente de lo que está pasando, es por ello por lo que expresa su famosa frase: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lucas, 23, 34): «Lo que trata en realidad la crucifixión es el mecanismo oculto del desconocimiento (*méconnaissance*) demolido definitivamente por la descripción que del mismo llevan a cabo los evangelios»⁷³³. Asimismo, este desconocimiento es ilustrado por el contagio mimético del cual es preso Pedro en el momento de la Pasión. Una vez es revelado, Pedro es consciente de todos los momentos en los que ha ignorado el efecto del mimetismo sobre él⁷³⁴.

En los evangelios, no solo se desvela el origen violento de la sociedad, sino que Jesucristo, conociendo la naturaleza humana y las escaladas de violencia a las que estaba abocada la sociedad, propone una vía de solución pacífica: el amor al enemigo, poner la otra mejilla, lo que en esta tesis se ha denominado *vía de renuncia a la violencia* que se explicará a continuación.

⁷³² Este término se ha mencionado previamente para hablar del deseo mimético y del mecanismo del chivo expiatorio, pero no se había dado una definición técnica.

⁷³³ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 200.

⁷³⁴ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 246.

4. LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA

Al contrario de lo que algunas comprensiones superficiales de la teoría mimética expresan, Girard no concibe la violencia como un fenómeno instintivo, sino que va más allá al considerar que, a pesar de la naturaleza violenta del ser humano, éste tiene la capacidad de sobreponerse a ella y elegir un camino alternativo. Por tanto, Girard no considera la violencia «como un rasgo que no puede erradicarse de la naturaleza humana, un instinto o una tendencia con la que es imposible combatir»⁷³⁵, sino como una inclinación que podemos cambiar. En el presente apartado, partiendo de la base de que el ser humano es libre y no está definitivamente ligado a la violencia, se describe una respuesta a la violencia que se le muestra al ser humano como una opción alternativa a la misma y que puede elegir libremente.

Tal y como se ha expresado en el apartado anterior, los evangelios muestran una visión del ser humano en la que se incluye una forma concreta de responder a la violencia. Si a lo largo de la historia de la humanidad, el mecanismo del chivo expiatorio servía como estrategia para la resolución de los conflictos, de manera temporal, hasta la próxima crisis indiferenciada, su desvelamiento revela una nueva forma de responder a la violencia: el amor al enemigo, ser el siervo de Yahveh adelantado por el siervo de Isaías y personificado por excelencia en la figura de Cristo.

Girard concibe que la respuesta de violencia en las relaciones humanas supone una esclavitud. La respuesta alternativa de renuncia a la violencia permite a la humanidad «escapar de este reino para penetrar en otro cuya existencia la mayoría de las personas ni siquiera sospechan. Este es el Reino del amor, que es también el del verdadero Dios, el Padre de Jesús, de quien los prisioneros de la violencia no tienen la menor idea»⁷³⁶.

Tal y como se ha comentado desde la introducción, en el desarrollo de esta tesis doctoral, se denominará *vía de renuncia a la violencia* a esta respuesta propuesta por Girard a través de los evangelios, la cual es definida por el propio autor con las siguientes palabras:

⁷³⁵ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 197.

⁷³⁶ *Ibid.*, 203-204.

«Aquello que Jesús propone a los hombres para escapar de la violencia. Les invita a cortar por lo sano con las rivalidades miméticas. Cada vez que el prójimo nos presenta exigencias excesivas, o que nos parecen tales, en lugar de pagarles con la misma moneda, es necesario abandonar el objeto en litigio al rival potencial, es necesario evitar que se desencadene la escalada de violencia que conduce directamente a los chivos expiatorios»⁷³⁷.

En el mismo lugar, Girard sigue profundizando:

«Es la regla única del Reino. Y Jesús conserva la fidelidad a esta regla hasta el final en un mundo al que le es indiferente. Él se encuentra solo contra todos. La violencia de los hombres se vuelve contra el que la denuncia. Su palabra revela cada vez más la verdad escondida de la cultura humana, el papel fundador y ordenador de los chivos expiatorios»⁷³⁸.

A pesar de que Girard utiliza en varios momentos el término sacrificio para significar el *don de sí mismo hasta la muerte*⁷³⁹, (acepción del sacrificio distinta a la visión del sacrificio que se mantenía en las religiones paganas) en esta tesis se prefiere utilizar el término de *vía de renuncia a la violencia* porque se quiere insistir en que la respuesta de amor que se propone implica una renuncia.

Girard, por medio del estudio de la Pasión de Cristo, llega a la conclusión principal de su teoría de que la manera de solucionar los conflictos de las sociedades no era el sacrificio del chivo expiatorio. Girard desvela la mentira oculta en los mitos y ejecutada en los ritos y propone esta nueva vía que supone el sacrificio de uno mismo.

«Aprendemos a imitar a la víctima que se entrega, inducidos por la inteligencia de la víctima, que al mismo tiempo que nos libera para que actuemos gratuitamente, nos revela las personas que nosotros y otras personas marginamos, y nos capacita para llevar a cabo trabajos de servicio, de solidaridad con ellas»⁷⁴⁰.

⁷³⁷ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 56.

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 135.

⁷⁴⁰ J. ALISON, *Conocer a Jesús Cristología de la no-violencia*, 116.

El sacrificio de uno mismo supone: 1) la renuncia directa de aquellos objetos de deseo que han generado la rivalidad mimética y 2) la renuncia a la violencia⁷⁴¹.

En el Antiguo Testamento, se aprecia como son numerosas las historias en las que Dios aparece como un Dios violento y vengativo. Sin embargo, poco a poco, en el transcurso de la historia aparecen pasajes en los que Dios condena la violencia y va revelando otra vía de combatir la misma. Los evangelios culminan este camino de renuncia a la violencia ya iniciado en el Nuevo Testamento, mostrándonos a un Dios de amor que es ajeno a la violencia⁷⁴²:

«Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 44-45).

Las nuevas Reglas del Reino de Dios, que se instauran en el evangelio, permite al hombre tener una relación distinta con Dios y con los hombres.

4.1. Cristo, imagen de la vía de la renuncia a la violencia

Cristo es la víctima, por antonomasia, que se entrega voluntariamente para salvar a la humanidad: «Jesús se ofrece como el chivo expiatorio por excelencia; es la más arbitraria de las víctimas, porque es la menos violenta»⁷⁴³.

Los evangelios hablan claramente de la *vía de renuncia a la violencia*, a través de Cristo, el ejemplo supremo, que se constituye como modelo a imitar. Esta entrega hasta el extremo y su muerte de Cruz, le confieren una serie de actitudes singulares en respuesta al mal: no se rebela, no ofrece venganza, manifestando la virtud de la mansedumbre. Estas características quedan representadas en la imagen del *cordero*. De esta manera, Juan el Bautista, concibe a Cristo como el «cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29). Para Girard, la palabra *cordero* designa el sacrificio de Cristo, que «acepta la inmolación sin defenderse y sin abrir la boca»⁷⁴⁴.

⁷⁴¹ W. PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, 238.

⁷⁴² R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 189-190.

⁷⁴³ *Ibid.*, 214.

⁷⁴⁴ Á. BARAHONA PLAZA, *El Siervo de YHVH, Una ciencia de la violencia*.

Cristo se constituye como el modelo paradigmático de esta *vía de renuncia a la violencia*. Para comprender el camino que Cristo propone es necesario establecer las diferencias entre las dos opciones de respuesta ante el mal que se ofrecen al ser humano a lo largo de toda la historia de la humanidad: El *logos griego* o el logos de la violencia y el *logos joánico* o logos del amor. Girard utiliza esta dicotomía, ya utilizada en la tradición filosófica, para expresar las dos posibles alternativas que se le presentan al ser humano ante la violencia.

En filosofía, logos hace referencia al «principio divino, racional y lógico según el cual se organiza el mundo»⁷⁴⁵. Sin embargo, el evangelista Juan recurre a esta palabra fundamental en la disciplina filosófica para referirse a Cristo, «como redentor y como estrechamente asociado con la obra creadora de Dios y con Dios mismo»⁷⁴⁶.

Girard, parte de las definiciones de los dos logos que expresa Heidegger en su *Introducción a la Metafísica*⁷⁴⁷ para establecer su propia visión sobre ellos. Heidegger no es capaz de reconocer el camino de amor que se encuentra en el *logos joánico*, pues, afirma que este representa a un Dios autoritario y violento y a los seres humanos como sus esclavos. Girard se da cuenta de que detrás del *logos heracliteano*, tal y como Heidegger lo concibe, «está hablando de la víctima emisaria y la manera en que engendra lo sagrado»⁷⁴⁸. Por tanto, el logos de Heráclito está basado en la violencia de toda la comunidad contra una víctima. Sin embargo, para Girard, Heidegger no es capaz de distinguir la singularidad del *logos joánico* al afirmar que, tanto en el logos de Heráclito como en el logos de Juan, se manifiesta la violencia⁷⁴⁹.

Girard se diferencia de esta visión heidggeriana sobre los logos, al determinar las diferencias singulares que se encuentran detrás del *logos joánico*. En primer lugar, Girard establece que el *logos heracliteano* es el camino de la venganza, del odio, el resentimiento, en definitiva, el camino de la violencia:

⁷⁴⁵ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 263.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 2001.

⁷⁴⁸ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 266.

⁷⁴⁹ En el logos *heracliteano*, la violencia sería la de hombres libres y el logos *joánico* haría referencia a la violencia que sufren los esclavos

«El logos heracliteano está estrechamente relacionado con la violencia y con lo sagrado, como aquello que mantiene unidos a los dobles antagónicos, de los hermanos rivales, que somos todos los hombres, que hace de hilo conductor de los polos opuestos. Ve una diferencia entre los dos logos, pero una diferencia que no aprecia la singularidad del logos joánico»⁷⁵⁰.

En segundo lugar, el *logos joánico*, es el camino de amor ejemplificado por Cristo en la Cruz: es el amor al enemigo, el poner la otra mejilla, el amar hasta el extremo. Girard expresa que el evangelio de Juan no refleja a un Dios violento, sino a un Dios de amor, incluso con los enemigos: «El evangelio de Juan afirma que Dios es amor y los evangelios sinópticos nos indican que Dios trata a los hermanos enemigos con la misma benevolencia»⁷⁵¹. En la primera carta de Juan se describe claramente la respuesta de amor incluida en el *logos joánico*: «Quien ama a su hermano, permanece en la luz y no tropieza. Pero quien aborrece a su hermano, vive y camina entre tinieblas, sin saber a dónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos» (1 Jn 2, 9-11).

Es por ello, que el ser humano debe elegir entre los dos caminos: el logos del amor o el logos del antagonismo y la división:

«La historia nos invita en esta tesitura a decidirnos entre los dos logos que la dirigen desde siempre. El que cree que la oposición dialéctica (logos heracliteano, hegeliano o marxista) es el motor del universo y el logos joánico que cree que el Amor puede hacer todas las cosas más bellas y sin violencia»⁷⁵².

Girard es capaz de definir claramente la relación que se establece entre las dos vías, estableciendo la distinguida superioridad del camino del amor: «Aunque la lógica de la violencia tiene provisionalmente la última palabra, la lógica de la no violencia es superior, porque es capaz de entender la otra lógica, además de entenderse a sí misma (cosa que la lógica de la violencia no es capaz de hacer)»⁷⁵³.

⁷⁵⁰ Á. BARAHONA PLAZA, «Violencia, tolerancia y religión: Una filosofía de la historia neotestamentaria», 75.

⁷⁵¹ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 268.

⁷⁵² Á. BARAHONA PLAZA, «Violencia, tolerancia y religión: Una filosofía de la historia neotestamentaria», 73.

⁷⁵³ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 217.

La vida de Cristo es esencial para comprender esta *vía de renuncia a la violencia* y para conocer el camino a seguir. «Es lo esencial de la fe, es el dogma de la Encarnación. Cristo ha preferido morir antes que participar en los sacrificios violentos. Cuando un hombre vive y muere como Dios Padre hubiera vivido, y hubiera muerto, si hubiera descendido a la Tierra, él mismo es Dios: no ha habido nunca más que uno, ese es Jesucristo»⁷⁵⁴.

4.2. Pasajes evangélicos y de la revelación judeocristiana representativos de la vía de renuncia a la violencia

Lo decisivo de la obra *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* es que expresa que las escrituras judeocristianas revelan a través de sus historias y pasajes el mecanismo del chivo expiatorio. En su lugar, propone, una *vía de renuncia a la violencia* basada en el perdón, la reconciliación y el amor, incluida dentro del *logos joánico* que se acaba de definir.

Ya se ha descrito que la revelación judeocristiana dista del resto de mitos y ritos de las religiones paganas en el reconocimiento de la inocencia de las víctimas. No solo se concibe a las víctimas como inocentes, sino que Dios las ayuda y socorre. No es de extrañar, por tanto, que sean numerosos los fragmentos en la Biblia en los que se muestra esta *vía de renuncia a la violencia*. En el evangelio, Marcos advierte de este desvelamiento que supone la Pasión, en el que se recuerda que el amor y la renuncia a la violencia tiene más valor que los sacrificios: «y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas y amar al prójimo como a uno mismo vale más que todos los sacrificios y holocaustos» (Mc 12, 33).

Estas figuras, anteriores al sacrificio de Cristo en la Cruz, son figura de Cristo, pues, ante la situación injusta que han vivido manifiestan actitudes de no resistencia al mal: no se rebelan a pesar de considerarse a sí mismos inocentes, no ofrecen venganza, sino que aceptan el sufrimiento⁷⁵⁵.

⁷⁵⁴ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 115.

⁷⁵⁵ Á. BARAHONA PLAZA, *El Siervo de YHVH, Una ciencia de la violencia*, 231.

El perdón de Dios a Caín

La historia de Caín y Abel es una de las primeras historias de la Biblia en la que se observa esta *vía de renuncia a la violencia*. En un primer momento, se podría pensar que esta respuesta se encuentra claramente ejemplificada en uno de los personajes principales de la historia, los hermanos enfrentados: Caín o Abel. Sin embargo, es Dios el que manifiesta esta renuncia a la violencia.

La historia de estos hermanos, o tribus enfrentadas, muestra como Caín acaba con la vida de su hermano Abel por un ataque de celos y de envidia. Ambos hermanos presentaron la ofrenda a Dios. Sin embargo, la ofrenda de Abel fue propicia a Yahvé, más no la de Caín: «Yahveh miró propicio Abel y su oblación, más no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro» (Gen 4, 4-5). El no ser el preferido de Yahveh desata su furia y acaba con la vida de su hermano. En esta historia es importante señalar, en un primer momento, como Dios condena la violencia de Caín hacia su hermano Abel: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo» (Gen 4, 10). A pesar de la culpa sentida por Caín, este recibe el perdón de Dios con las siguientes palabras:

«Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Es decir, que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará. Respondióle Yahveh: Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces. Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara» (Gen 4, 13-15).

Aunque la historia de Caín y Abel se constituye como uno de los primeros relatos del Antiguo Testamento, ya se encuentra en este relato un elemento diferenciador: Dios perdona al que ha hecho violencia y no es vengativo. Sin embargo, no solo le perdona, sino que protege a Caín, estableciendo que aquel que asesine a Caín será castigado. Girard ve en esta acción de Dios «el establecimiento de un sistema diferencial que funcione, como siempre, para desalentar la rivalidad mimética y el conflicto generalizado»⁷⁵⁶.

⁷⁵⁶ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 155.

La historia de José

Girard aprecia en la historia de José un ejemplo paradigmático de lo que supone esta *vía de renuncia a la violencia*. José era de los hermanos más pequeños de la vasta prole de Jacob. Era el más amado de su padre, razón por la cual vestía con túnicas especiales y estaba exento de los duros trabajos de pastoreo que llevaban a cabo sus hermanos⁷⁵⁷. A esta consideración especial se añadía que a José se le había otorgado el don de interpretar los sueños. Estos beneficios de la vida de José producían fuertes celos y envidias por parte de sus hermanos. Es por ello, que sus diez hermanos un día se confabularon para intentar acabar con su vida. Sin embargo, acabaron despojándolo de su túnica, vendiéndolo a unos mercaderes que se dirigían a Egipto, que lo acabaron dando a Putifar, un alto mando de ese país.

En Egipto, José acaba en la cárcel por ser acusado injustamente de seducir a la mujer de Putifar. Allí en la cárcel comienza a ser conocido por su don de interpretar los sueños. La interpretación de un sueño del propio faraón (que profetizaba la hambruna de Egipto) le permiten salir de la cárcel y ser nombrado primer ministro por el faraón. Es este alto puesto en Egipto el que hace que un día tenga que recibir a sus hermanos que vienen muertos de hambre desde Palestina a Egipto a pedir comida. José los reconoce desde el primer momento y tiene deseos de vengarse. Los hermanos acuden en dos momentos distintos. La primera vez les atiende y les ofrece comida, pero les advierte que la próxima vez deben traer consigo a su hermano pequeño Benjamín. La segunda vez que acuden les provee de provisiones, pero un criado le introduce un objeto de valor en el bolso de Benjamín. De esta manera, José expresa a sus hermanos que pueden volver a casa, pero que Benjamín se quedará retenido por haber robado. En ese momento, el hermano mayor, Judá, se ofrece en su lugar para no causarle un gran sufrimiento a su padre. Para José, es decisiva esta actitud de arrepentimiento de Judá, desvelándose ante sus hermanos y les ofrece el perdón.

La *vía de renuncia a la violencia* se puede mostrar claramente en dos personajes de la historia de José. En primer lugar, en José, después de haber sido expulsado de su

⁷⁵⁷ José era el hijo más amado de su padre por dos razones. En primer lugar, era el primer hijo de Raquel, su segunda esposa, más amada que su primera esposa, Lía, con la que había tenido diez hijos. En segundo lugar, había sido concebido en la ancianidad de sus padres. Después de José, nació Benjamín.

familia de pequeño, de ser acusado de la sequía de Egipto y de haber violado a la mujer de Putifar, José es capaz de perdonar a sus hermanos cuando vienen pidiendo alimento en la sequía que les asola. Asimismo, esta actitud de no violencia aparece en Judá. En el primer momento, en el que los hermanos de José vienen pidiendo comida, estos no se dan cuenta de quién es. Es por ello, que José decide poner a prueba a sus hermanos y acusa falsamente al hermano pequeño, Benjamín, de haber robado un objeto, razón por la cual queda retenido y no puede volver junto con sus hermanos a la casa de su padre. Es por ello, que Judá, teniendo la opción fácil de ofrecer a su hermano, rechaza por primera vez el mecanismo del chivo expiatorio y se ofrece a sí mismo como sacrificio para liberar a su hermano. Esta actitud de Judá recuerda también a la actitud de Cristo en la Pasión⁷⁵⁸.

Girard en distintos momentos de su obra, establece coincidencias en las historias de José y Edipo: 1) ambas cuentan una crisis mimética en sus familias y la necesidad de ser sacrificados para restaurar el orden, 2) sus historias se cuenta desde muy temprana edad, siendo expulsados de sus familias cuando son muy jóvenes, 3) ambos son acusados de incesto⁷⁵⁹, 4) su expulsión trae el orden a la comunidad, 5) ambos tienen un don de interpretar enigmas, 6) adquieren puestos de responsabilidad en la tierra a la cual se les expulsa⁷⁶⁰. A pesar de estas similitudes existentes señaladas entre la historia de José y de Edipo se debe resaltar que en la historia de José se critica la expulsión de José de su familia como chivo expiatorio y no así en la historia de Edipo. Asimismo, al ser José acusado injustamente de seducir a la mujer de Putifar, el mismo relato expresa que la acusación es falsa: «en el mito las expulsiones del héroe están siempre justificadas. En el relato bíblico nunca. La violencia colectiva es injustificable»⁷⁶¹. Las diferencias entre la historia de José y la historia de Edipo representan dos vías distintas de respuestas a la violencia⁷⁶².

José es uno de los ejemplos paradigmáticos de la Biblia en esta *vía de renuncia a la violencia*. A pesar de tener razones para vengarse de sus hermanos por haber recibido

⁷⁵⁸ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 41.

⁷⁵⁹ Putifar, se comporta con José como un padre. Es por ello, que la acusación falsa que la esposa de Putifar realiza contra José podría considerarse como incestuosa.

⁷⁶⁰ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 146.

⁷⁶¹ *Ibid.*, 148.

⁷⁶² *Ibid.*, 151.

un trato injusto por parte de sus hermanos, siendo el mismo inocente, José decide tomar otro camino y, paradójicamente, ofrece a sus hermanos el perdón: «Lo que demuestra José, a sus hermanos y a la historia moral de la humanidad es que su inocencia no le autoriza para la venganza, que es más fuerte con el perdón»⁷⁶³.

El juicio de Salomón

Esta respuesta de renuncia a la violencia se encuentra también muy bien ejemplificada en el fragmento de las dos mujeres prostitutas en el juicio de Salomón (1 Rey 3, 16 - 28), historia que ha sido analizada con detalle por Girard⁷⁶⁴. El relato cuenta la historia de dos mujeres prostitutas que viven juntas y dan a luz a un hijo en la misma época. En un momento determinado, uno de los hijos muere durante la noche mientras duerme y una de las mujeres decide cambiarle el hijo a la otra. Cuando la otra mujer se da cuenta, reclama la vida de su hijo vivo. Como no se ponen de acuerdo en quién es la madre del niño vivo y quién la madre del niño muerto, acuden al sabio rey Salomón que, con mucho discernimiento, determina partir el niño en dos y dar a cada madre una mitad. En ese momento, la madre auténtica se desvela expresando que le den el niño a la otra madre. Esta renuncia, para evitar que el niño muera, desvela a la verdadera madre al rey. En este ejemplo se muestra como la actitud de sacrificio de una de las mujeres paraliza la inevitable violencia a la que estaba abocada esta situación.

Si se examina este relato bíblico, se puede apreciar como la mujer que acepta el dictamen del rey representa el sacrificio en sentido arcaico y la verdadera madre representa el sacrificio en el sentido cristiano que Girard propone como respuesta a la violencia y a la rivalidad.

El Siervo de Yahveh

El tercer canto del Siervo de Yahveh refleja claramente la actitud de renuncia a la violencia:

⁷⁶³ Á. BARAHONA PLAZA, «Violencia, tolerancia y religión: Una filosofía de la historia neotestamentaria», 67.

⁷⁶⁴ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 57.

«El señor Yahveh me ha dado lengua de discípulo para que haga saber al cansado una palabra alentadora. Mañana tras mañana despierta mi oído, para escuchar como los discípulos; el señor Yahveh me ha abierto el oído. Y yo no me resistí, ni me hice atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. Mi rostro no hurté a los insultos y salivazos» (Is 50, 4-6).

Después de haber leído esta cita en la que el siervo no se resiste al mal, es importante advertir al lector de que no se trata de una respuesta masoquista, sino que esta respuesta se ofrece para lograr un bien mayor, como puede ser la salvación de otros o la renuncia a entrar en escaladas de violencia y rivalidad.

El Sermón de la Montaña

Para Girard, el Sermón de la Montaña es uno de los textos claves del Nuevo Testamento, siendo un pasaje en el que se expresa con su máximo esplendor esta *vía de renuncia a la violencia*. Este pasaje tan significativo de la Biblia tiene el objetivo de «reconciliar a los hermanos enemigos, de poner fin a las crisis miméticas a través de la renuncia universal a la violencia»⁷⁶⁵.

Jesús esperó el momento oportuno para el pueblo judío para aumentar las posibilidades de que su mensaje fuera bien recibido⁷⁶⁶: «Cuanto más desesperada es la situación, más absurda aparece la violencia recíproca y aumentan las posibilidades de que el mensaje sea escuchado»⁷⁶⁷.

El anuncio de buena noticia que traía consigo el Reino de Dios supuso una radical novedad para el pueblo judío en aquella época y para la humanidad en general, pues permite escapar de la ignorancia de la lógica violenta en la que se encontraba envuelto desde el principio⁷⁶⁸. Este mensaje se constituye como la llamada de Jesús a los discípulos y a todos aquellos que le escuchaban a responder al mal con el bien de diversas maneras muy concretas. El conocimiento del Sermón de la Montaña es una manera de profundizar

⁷⁶⁵ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 203.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, 205.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, 207.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

en esta *vía de renuncia a la violencia* que se le propone en primer lugar a todo cristiano, pero también a cada persona que sufra una ofensa por su hermano, su vecino, su compañero. Girard expone la regla del amor y la hace extensible a todas las situaciones pequeñas del día a día de las personas⁷⁶⁹.

A continuación, se resumen las distinguidas novedades que supuso el mensaje del Sermón de la Montaña:

- 1) Suponen responder al mal con el bien: «Habéis oído que se dijo *ojo por ojo y diente por diente*, más yo os digo: No os resistáis al mal...» (Mt 5, 38-48).
- 2) Conlleva el amor al enemigo, en este caso, a la persona que ha ejercido el trato injusto: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan» (Jn 5, 43-44).
- 3) Implica un fuerte rechazo a la violencia: «El Reino de Dios significa la completa y definitiva eliminación de toda forma de venganza y de represalia en las relaciones entre los hombres»⁷⁷⁰.
- 4) Resaltan las actitudes de la mansedumbre y la misericordia en las relaciones humanas.
- 5) Incluyen un trabajo explícito por la paz: «Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 9).

4.3. La vía de renuncia a la violencia como mimesis positiva

Al inicio del presente capítulo se introducía el deseo mimético, el principal mecanismo de la teoría mimética, que explicaba la génesis del conflicto en las sociedades humanas. La imitación entre el sujeto y el modelo está abocada a acabar en rivalidad y competición, generándose una mimesis negativa. En este punto de la exposición del pensamiento girardiano y, una vez expuesta la *vía de renuncia a la violencia* y los ejemplos paradigmáticos de dicha propuesta en la Biblia, se quiere dar un reconocimiento al papel que la mimesis positiva puede tener en la respuesta de la *vía de renuncia a la violencia*.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, 203.

⁷⁷⁰ *Ibid.*

Haciendo referencia al concepto de mimesis, Girard establece que siempre «hay un desbocamiento mimético en una dirección o en la otra»⁷⁷¹. Es decir, la tendencia mimética que todo ser humano posee puede dar lugar a conflictos y rivalidades, pero esta misma inclinación puede dirigirse hacia el amor si el modelo que se elige responde con amor y no con venganza ante la injusticia. Así, «los evangelios nos dicen que para escapar de la violencia debemos amar perfectamente a nuestro prójimo, renunciar a la mimesis violenta de la relación entre dobles»⁷⁷².

El mismo Cristo ha muerto en la Cruz por toda la humanidad, con el objetivo de desvelar su origen violento, pero no solo eso, él mismo con su sacrificio se ofrece como modelo para reconducir la violencia de la humanidad. De este modo, Girard expresa que: «Cristo ha muerto, pues, para salvarnos, para ponernos en situación de aprovechar esa gracia. Dios pide a todos los hombres que se dejen conducir como Jesús, es decir, que se abstengan de violencias y que anuncien el Reino»⁷⁷³. Asimismo, Palaver afirma que «el único medio real y no violento de combatir la rivalidad mimética se encuentra en el Nuevo Testamento. No estamos hablando de una renuncia a la imitación sino de una forma positiva de la mimesis»⁷⁷⁴.

La mimesis positiva se produce al tomar como modelo a una persona que no invite a la venganza, sino a responder con amor, renunciando a la violencia, constituyéndose como la manera más eficaz de combatir la violencia. Así, se expresa en la primera carta de San Juan: «En una cosa hemos conocido qué es el amor: en que él dio su vida por nosotros. Así también nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3, 15).

Un ejemplo ilustrativo del papel crucial que tiene el contagio mimético se observa en la historia de la mujer adúltera descrita en Juan (Jn 8, 3-11). En este fragmento se muestra cómo los fariseos traen a Jesús a una mujer que ha cometido adulterio para lapidarla, tal y como prescribía la ley judía. En ese momento Jesús habla a la multitud con su famosa frase: «aquel de vosotros que esté libre de pecado, que le arroje la primera piedra» (Jn 8, 7). Es de suma importancia la acción de la primera persona que se decida

⁷⁷¹ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 146.

⁷⁷² R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 219.

⁷⁷³ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 109.

⁷⁷⁴ W. PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, 219.

a tirar la primera piedra o, bien, darse la vuelta y marcharse, pues esa acción determinará el comportamiento de violencia o de renuncia a la misma de la masa que se encuentra completamente mimetizada. De esta manera, los más viejos de entre los presentes, toman la decisión de marcharse y poco a poco, le va siguiendo la multitud.

Este fragmento refleja claramente la influencia de la mimesis también en los aspectos positivos que llevan a la respuesta de amor y de renuncia a la violencia. Es fundamental el papel que toma el primero que decide renunciar a tirar la piedra, teniendo en cuenta que «salir de la multitud el primero, renunciar el primero a tirar piedras, es aceptar el riesgo de recibirlas»⁷⁷⁵. De este modo, esta persona se constituye como modelo a seguir por el resto de la multitud. Hay que advertir que es Jesús el que se ofrece como modelo⁷⁷⁶, dando lugar a la generación de una mimesis que no produce rivalidad. «La decisión contra la violencia sería imposible, nos dice el cristianismo, sin ese espíritu divino que se llama Paráclito»⁷⁷⁷. Los efectos de la imitación son evidentes y ahí reside la esencia del cristianismo:

«Ahí reside la semilla cristiana, en el hecho de que un perfecto imitador de Dios no puede dejar de ser matado por los demás hombres, porque vive y habla tal como Dios hablaría y viviría si Él mismo estuviera sobre la tierra. Ese hombre es uno con Dios, es Dios mismo»⁷⁷⁸.

Es importante tener en cuenta que Dios ha hecho libre al ser humano y esto tiene una serie de implicaciones. Dios ha dejado libre al hombre para que elija a qué modelo seguir. En esta línea, Girard expresa que «Dios nos deja hacer, él no es responsable de que los hombres se enreden en estructuras satánicas»⁷⁷⁹.

Girard remite a Cristo como modelo paradigmático. El mismo Cristo se propone a sí mismo como modelo a seguir, con el objetivo de alejarnos de las rivalidades miméticas⁷⁸⁰. Sin embargo, ¿cuáles son los aspectos del comportamiento de Cristo que

145. ⁷⁷⁵ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*,

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ *Ibid.*, 134.

⁷⁷⁹ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 100.

⁷⁸⁰ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 30.

debemos seguir? ¿son sus características y hábitos personales lo que debemos imitar? Cristo propone una imitación de su deseo, el cual tiene como modelo al Padre. Por tanto, al imitar al Padre, son los deseos del Padre los que se deben imitar⁷⁸¹. El mismo Cristo, que hace de intermediador entre la humanidad y el Padre, invita a las personas a imitar en todo a su Padre⁷⁸². En palabras de Girard, sobre Cristo, modelo a imitar:

«Su objetivo es llegar a ser la imagen perfecta de Dios. Y por eso dedica todas sus fuerzas a imitar ese Padre. Y al invitarnos a imitarlo nos invita a imitar su propia imitación. ¿Por qué Jesús considera al Padre y a sí mismo los mejores modelos para todos los hombres? Porque ni el Padre ni el Hijo desean con avidez, con egoísmo. Dios hace que el sol se levante sobre los malos y los buenos»⁷⁸³.

Girard establece que todos estamos llamados, como Cristo, a ser hijos de Dios. La diferencia radical de Cristo es que este «escucha la palabra del Padre y la obedece hasta el final»⁷⁸⁴ mientras que las personas «incluso si llegan a escucharla, son incapaces de obedecerla»⁷⁸⁵. Es por ello por lo que Jesús, «es el único hombre que logra la meta que Dios asigna a toda la humanidad, el único hombre sobre la tierra que no debe nada a la violencia y sus obras»⁷⁸⁶.

Los evangelios proponen de manera explícita a Jesús como modelo a imitar, evitando tomar como modelo a cualquier persona próxima a nosotros, ya que, si imitamos a Jesús, evitamos las rivalidades miméticas que pueden surgir con esta última⁷⁸⁷. De esta manera, los evangelios proponen que la manera de liberarse del mecanismo mimético es elegir a Cristo como modelo a imitar, o imitar a personas que tienen a Cristo como su modelo, al dar lugar a *cadena infinitas de buena imitación*⁷⁸⁸ de la que los santos son eslabones. «Gracias a Cristo, Dios está presente en nosotros en adelante. Todo lo que Cristo ha conquistado, escapando sin participar del universo prisionero de la violencia, Él

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 269.

⁷⁸³ R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, 30-31.

⁷⁸⁴ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 217.

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 61.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, 107.

lo ofrece a todos los hombres que quieran dejar conducirse por su gracia»⁷⁸⁹. Cesáreo Bandera⁷⁹⁰ ya reconocía la importancia de elegir a Cristo como modelo a imitar en el célebre personaje de Cervantes en los últimos momentos de su vida.

Este capítulo IV ha permitido conocer los aspectos centrales de la teoría mimética que dan lugar a la *vía de renuncia a la violencia* y ha permitido analizar los fundamentos que la conforman. En este sentido, en este punto de la tesis se cuentan con elementos fundamentales del perdón y de la *vía de renuncia a la violencia* para establecer un diálogo entre ellas, que tendrá lugar en el siguiente capítulo.

⁷⁸⁹ R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, 135.

⁷⁹⁰ C. BANDERA, *Monda y desnuda: La humilde historia de Don Quijote*, Iberoamericana, Madrid 2005.

CAPÍTULO V

CAPÍTULO V: COMPARACIÓN DEL CONCEPTO DE PERDÓN DE ROBERT ENRIGHT Y LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA DE RENÉ GIRARD

Llegados a este punto de la tesis, es el momento de desarrollar uno de los objetivos fundamentales de la misma: analizar la compatibilidad entre el concepto de perdón de Enright (capítulo I) y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard (capítulo IV). Este diálogo sobre el pensamiento de los autores permitirá poner a prueba la cuarta hipótesis planteada en la introducción que expresa que estas propuestas son coherentes en sus presupuestos epistemológicos, antropológico y ético y de sentido apuntando a la unidad del saber⁷⁹¹.

A modo sintético y recordatorio el concepto de perdón propuesto por Enright es concebido como una virtud moral y que, por tanto, opera de manera conjunta con el resto de las virtudes. Según este autor, el perdón es un proceso que se inicia a partir de una decisión libre y que implica tanto la liberación de respuestas emocionales, cognitivas y comportamentales de odio y resentimiento como la aparición de respuestas de amabilidad, compasión y generosidad hacia el ofensor. Enright establece que esta respuesta puede ser beneficiosa, tanto en el nivel de las relaciones interpersonales como a nivel grupal, tal y como se ha abordado en los capítulos II y III, tanto teórica como empíricamente.

⁷⁹¹ M. LACALLE NORIEGA, *En busca de la unidad del saber. Una propuesta para renovar las disciplinas universitarias*, Fundación Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2018.

Por otro lado, en el desarrollo de esta tesis doctoral se ha estudiado en profundidad el camino que propone Girard en respuesta a la violencia, basado en el sacrificio de Cristo en la Cruz. Conceptualizada en esta tesis como *vía de renuncia a la violencia*, hace referencia a la actitud de donación de sí mismo, de autosacrificio, de renuncia a la violencia y amor al enemigo que implica, no solo no continuar con la respuesta violenta, sino ofrecerse a uno mismo como sacrificio. Esta respuesta supone romper con los ciclos de violencia que solo engendran más violencia, siendo para Girard el único camino para combatirla.

Son diversos los momentos en las obras teológicas de Girard⁷⁹² y en las fuentes secundarias que tratan su obra en los que, implícitamente y, en algunos casos de manera explícita, se realizan conexiones entre la *vía de renuncia a la violencia* y el perdón. En su obra *Los orígenes de la cultura*, Girard asemeja de una manera explícita su propuesta de no continuar con las rivalidades miméticas y el perdón⁷⁹³. En palabras de Barahona: «Ante el modelo del rencor, de la venganza o la envidia, temas clásicos del mito, el cristianismo bíblico propone el modelo del perdón, que desarbola el mecanismo mimético al renunciar radicalmente a las represalias y a la violencia»⁷⁹⁴.

Para llevar a cabo este diálogo entre las propuestas de los autores no se han tenido en cuenta de manera exclusiva las semejanzas explícitas entre la *vía de renuncia a la violencia* y el perdón incluidas en la obra girardiana. Al contrario, después de la exposición de los elementos claves, tanto de la concepción del perdón de Enright, como de la *vía de renuncia a la violencia* de Girard, se aprecian elementos que pueden ser comunes entre ambas. Es tarea de este capítulo hacer explícitos los rasgos que abogan por su compatibilidad y los elementos en los que las propuestas divergen. Asimismo, es fundamental establecer los límites de las propuestas en su aplicabilidad en la diversidad de situaciones en las que pueden acontecer.

⁷⁹² R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*; R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*; R. GIRARD, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*; R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*.

⁷⁹³ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 110.

⁷⁹⁴ Á. BARAHONA PLAZA, *René Girard: de la ciencia a la fe*.

Se quiere hacer explícita esta diferencia en el nivel de comprensión de la realidad, tal y como nos permite explicitar el Meta-Modelo como marco de comprensión de la persona, para expresar que, en el presente capítulo no se comparan las respuestas de perdón y de *vía de renuncia a la violencia* en función de las características específicas en el modo de obrar, sentir y pensar, sino que se valora si son coherentes entre sí los fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido que subyacen a cada una de ellas. Por tanto, se puede decir que este capítulo V recoge correlatos que pueden establecerse entre los niveles 4, 5 y 6 (teorías de la psicología, sociología y filosofía respectivamente) para la comprensión de la realidad.

Para abordar la compatibilidad de ambas propuestas, la exposición del capítulo englobará distintos apartados. En primer lugar, se analizan los puntos de encuentro entre estos autores a partir de las grandes preguntas de un estudio de Razón Abierta: pregunta epistemológica, pregunta antropológica, pregunta ética y pregunta por el sentido. A continuación, se describen las discrepancias encontradas en las propuestas. Seguidamente, se hace una reflexión sobre los límites que ofrecen. Se sabe que la profundización en los conceptos no tiene sentido sin su aplicación práctica en la vida diaria de las personas. En último lugar, antes de abordar el apartado de conclusiones de la tesis, se presenta la vida de dos personas históricas que testifican que el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son posibles, incluso en las circunstancias más difíciles.

1. PUNTOS DE ENCUENTRO

Posterior al análisis exhaustivo que se ha llevado a cabo en los capítulos anteriores sobre el perdón y la *vía de renuncia a la violencia*, se procede a describir los puntos de encuentro en los fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido que subyacen a las propuestas de Enright y de Girard.

1.1. Semejanza en los fundamentos epistemológicos

Tal y como se ha planteado con anterioridad las respuestas de Enright y de Girard analizan cómo dar respuesta a la violencia que acontece, tanto en el nivel interpersonal, como en el nivel grupal. ¿Cómo se posicionan estos autores en relación con la verdad? ¿Estos autores establecen que existen respuestas ante la violencia que son más favorables para el ser humano? ¿Existe una verdad sobre la esencia del perdón? ¿Plantean un

relativismo epistemológico o estarían de acuerdo en afirmar que existe una verdad en cuanto a la respuesta ante la violencia se refiere?

Para analizar la compatibilidad en cuanto a los fundamentos epistemológicos se tomará como base la siguiente premisa del Meta-Modelo: El ser humano es un ser racional y está en constante relación con el entorno a partir de toda su unicidad y como ser interpersonal, a través de sus procesos sensoriales, perceptivos, cognitivos, emocionales, raciocinio, voluntad libre⁷⁹⁵.

Tras analizar las obras de ambos autores se puede afirmar que, tanto Enright como Girard, responden de manera afirmativa a que la verdad sobre la restauración de las relaciones existe y como tal, es susceptible de ser conocida. Es la capacidad racional del ser humano y la interacción con el entorno a partir de todas sus dimensiones la que le permite el conocimiento de la verdad. Concretamente, en el ámbito de estudio que ocupa el desarrollo de esta tesis, se afirma que la respuesta del perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son mejores que otras opciones, porque generan un bien en la persona y en las comunidades humanas que no es posible con otras opciones de respuesta ya mencionadas (venganza, hostilidad, justificación, negación, olvido, condonación).

Después de analizar ambas propuestas en los capítulos I y capítulo IV, se observa cómo ambos se aproximan a la verdad del fenómeno que favorece la resolución de los conflictos e instaurar la paz. Sin embargo, tal y como se ha mencionado en la introducción cada uno lo hace desde un nivel de comprensión de la realidad propio de su disciplina. En este sentido, se destacan las palabras de John Henry Newman que establece que: «Se entiende que todas las ciencias se relacionan con las demás y se influyen entre sí, y por esto es necesario comparar y ajustar sus contenidos, ya que cada una completa, corrige y equilibra a las demás en su forma de llegar a la Verdad, que es el fin de todas»⁷⁹⁶.

Tal y como se ha analizado en el capítulo I, el concepto de perdón de Enright parte del concepto de virtud moral de Aristóteles. Derivado de ello, Enright plantea una visión epistemológica realista del concepto de perdón, lo cual implica que existe una verdad en

⁷⁹⁵ PAUL. C. VITZ - W. J. NORDLING - C. TITUS, *Un Meta-Modelo Cristiano Católico de la Persona. Integración con la psicología y la práctica de la salud mental*, 88.

⁷⁹⁶ J. H. NEWMAN, «Discurso 5. El conocimiento como fin en sí mismo», EN J. H. NEWMAN - J. ROMANÍ (EDD.), *La idea de una universidad*, Ediciones: Universidad Católica de Chile, Santiago 2016. 23

la respuesta del perdón y que el ser humano tiene la potencialidad de descubrir su esencia, la cual es universal, si bien se tienen en cuenta las particularidades de cada cultura en la manifestación de la respuesta del perdón.

Por su parte, Girard establece que las comunidades humanas vivían bajo el mecanismo de la *meconnaissance*, el cual explica el desconocimiento que las sociedades tenían de la influencia del mecanismo mimético y de la necesidad de sacrificar un chivo expiatorio para restaurar el orden social. Girard plantea que existe una verdad que se ha revelado a la humanidad que se especifica en que la violencia solo trae mayor violencia lo cual queda evidenciado en los grandes ritos de los tiempos arcaicos y en las innumerables guerras que se han suscitado desde entonces hasta la actualidad. En este sentido, plantea, a partir de la verdad revelada en la Pasión de Cristo, que el hombre debe ser consciente del mecanismo mimético y elegir a un nuevo modelo que no genere el odio, la rivalidad y la división, sino el amor y la paz.

Por tanto, se puede considerar que, tanto Enright como Girard, con sus propuestas pacíficas de respuesta a la violencia, tienen una visión epistemológica realista y se plantea que ambos estarían de acuerdo con la afirmación de que la imposibilidad del ser humano para conocer la realidad en su totalidad no implica que no pueda conocerla parcialmente. Sus propuestas y teorías son una muestra de cómo, a pesar de la complejidad de este fenómeno ante los conflictos, existe un conocimiento que permite conocer, al menos en algún grado, la realidad de la restauración de los mismos.

1.2. Semejanza en los fundamentos antropológicos

En este apartado se agrupan las cuestiones que abordan las preguntas subyacentes al planteamiento de las propuestas ante la violencia: ¿Qué imagen antropológica manifiestan estos autores? ¿Son compatibles entre sí? Tras el análisis general de las obras se considera que las propuestas de Enright y Girard presentan fundamentos antropológicos parecidos. Para analizar la imagen antropológica se analizan las coincidencias en su pensamiento en función de dos presupuestos teológicos, filosóficos y psicológicos del Meta-Modelo: 1) El ser humano es una unidad de cuerpo y alma y se

desarrolla en un ambiente específico; 2) la persona es un ser creado y es fundamentalmente bueno⁷⁹⁷.

El ser humano es una unidad de cuerpo y alma

Si los autores a lo largo de la historia del pensamiento se distinguen entre sí por la idea que tienen del hombre, del mundo y de Dios, se conoce que, al menos estos autores tienen ideas semejantes en cuanto al ser humano se refiere. El ser humano se distingue principalmente por su racionalidad y autoconciencia, manifestada en la comprensión de sí mismo y cómo ésta implica la espiritualidad: «el hombre aparece ante sí mismo en términos de espíritu, porque la reflexividad que exige la subjetividad exige la espiritualidad»⁷⁹⁸. En la misma línea, Tomas de Aquino y otros autores justifican cómo la posibilidad de *reditio completa*, es decir, la capacidad de ser consciente de sí mismo, es la que justifica la naturaleza espiritual⁷⁹⁹.

En oposición a las concepciones antropológicas relativistas que predominan en el momento actual, Enright y Girard presentan una visión del ser humano que tiene en cuenta su naturaleza espiritual, abierta a la trascendencia. Tal y como se ha señalado, a pesar de que cada uno de ellos desarrolla su propuesta desde distintas disciplinas, su visión del ser humano va en la misma línea. En este sentido, Benedicto XVI reconoce la importancia de las ciencias humanas, entre las cuales se encuentra la psicología, para comprender al ser humano en toda su complejidad. Sin embargo, señala que para que esto sea posible es necesario no perder de vista la apertura a la trascendencia, lo cual constituye su esencia: «sea en su interioridad como en su exterioridad no se puede entender plenamente si no se reconoce que está abierto a la trascendencia»⁸⁰⁰.

La constitución del ser humano como un ser trascendente ha sido defendida por grandes autores a lo largo de la historia del pensamiento desde Tomás de Aquino, Blondel, Rhaner y Zubiri, entre otros, dejando de manifiesto que su trascendencia no se

⁷⁹⁷ PAUL. C. VITZ - W. J. NORDLING - C. TITUS, *Un Meta-Modelo Cristiano Católico de la Persona. Integración con la psicología y la práctica de la salud mental*, 88.

⁷⁹⁸ J. V. ARREGUI, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1993, 111.

⁷⁹⁹ R. LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2008, 124-126.

⁸⁰⁰ BENEDICTO XVI, «Discurso del Papa Benedicto XVI durante su visita a la Pontificia Universidad de Roma», 2006.

explica de manera exclusiva por la revelación cristiana, sino que se muestra en la estructura ontológica del ser humano⁸⁰¹.

El modelo antropológico que presentan estos autores da cabida, de forma integrada, tanto a la facultad de la inteligencia, como del afecto y la voluntad. En un primer momento, entra en juego la facultad del afecto al experimentar las emociones asociadas al trato injusto: ira, resentimiento, rencor, desesperanza, etc. Posteriormente, cobra protagonismo la facultad de la inteligencia al valorar las diversas opciones de respuesta ante el mal. En el siguiente paso del proceso, la facultad de la voluntad tiene un papel crucial, tanto en la decisión de perdonar, como en la decisión de renunciar a la violencia, al constituirse como actos que parten de una decisión individual previa de llevarlos a cabo. En ningún caso, el perdón acontece como un acto coercitivo, sino que el individuo, al integrar inteligencia, afecto y voluntad, decide libremente iniciarse o no en el camino del perdón.

La persona dispone de un núcleo esencial de bondad, dignidad y valor

Tal y como se ha señalado, tanto Enright como Girard en sus propuestas, contemplan a un hombre trascendente, capaz de buscar lo que permanece por encima de lo provisional, al mismo tiempo que conciben a un ser humano que tiende al bien. Por consiguiente, en el planteamiento de estas teorías se contempla cómo ambos consideran que el ser humano tiene un valor inherente, no dependiente de ninguna característica personal ni de los actos cometidos. La dignidad ontológica hace referencia al valor del ser humano por el mismo hecho de ser *ser humano*, independientemente de los actos. Es su naturaleza la que le hace ser merecedora de dignidad y respeto: «la persona es un fin en sí misma y tiene un valor absoluto. Su valor y dignidad le vienen en último término de Dios»⁸⁰².

En palabras de Agejas⁸⁰³, la dignidad ontológica se define como «el valor intrínseco del hombre, independientemente de su obrar correcto o incorrecto». A esta dignidad ontológica se contraponen la dignidad moral o social en la que sí influyen los

⁸⁰¹ R. LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, 114.

⁸⁰² R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado Compendio de antropología filosófica*, Ediciones sígueme 1999, 272-273.

⁸⁰³ J. A. AGEJAS, *La tarea de ser mejor*, 67.

actos que una persona lleve a cabo. Esta distinción entre la dignidad ontológica y la dignidad moral queda expresada de modo claro en palabras de Lucas Lucas al afirmar que:

«La persona nace con la plenitud de una naturaleza ya realizada en su constitución ontológica, pero no en su constitución psíquica o moral: ha de recorrer un camino que la lleve a la plena realización, en el ejercicio de la autoconciencia y de la autodeterminación»⁸⁰⁴.

Esta dignidad ontológica o valor inherente del ser humano queda recogida también en la primera premisa que sustenta el Meta-Modelo, que da título al presente subapartado.

«La persona dispone de un núcleo esencial de bondad, dignidad y valor, y busca la realización de sí misma y de los demás. Esta dignidad y valor es independiente de la edad o de cualquier otra habilidad. Tal núcleo de bondad es fundamental para que una persona valore su vida, se desarrolle moralmente y se realice»⁸⁰⁵.

Por tanto, según la premisa del modelo antropológico aquí expuesto, la dignidad del ser humano es inherente y no se modifica en ninguna circunstancia, como puede ser cometer un acto injusto moralmente contra otro ser humano. En esta misma línea, Crespo afirma que la víctima cuando perdona al ofensor el mal infligido afirma al ofensor como persona. La víctima es capaz de perdonar el acto injusto que se ha cometido contra su persona y esto reafirma la dignidad que tiene el ofensor por el mismo hecho de ser persona, la cual es indestructible:

«Con ello quiero aludir al reconocimiento de que el ofensor tiene un valor superior que trasciende al mal objetivo infligido y el disvalor moral de la acción de infligir éste. Perdonar a alguien, es ver con nuevos ojos la indestructible plenitud de valor que reside en cada persona»⁸⁰⁶.

⁸⁰⁴ R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado Compendio de antropología filosófica*, 273.

⁸⁰⁵ PAUL. C. VITZ - W. J. NORDLING - C. TITUS, *Un Meta-Modelo Cristiano Católico de la Persona. Integración con la psicología y la práctica de la salud mental*, 88.

⁸⁰⁶ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*, 116-117.

Derivado del valor inherente de la persona se establece que se condena el acto injusto, pero nunca se menosprecia la dignidad del ofensor. En este sentido, se respeta la dignidad de ambos protagonistas de la historia del mal. En primer lugar, se preserva la dignidad de la víctima al considerar como injusto un trato que lo fue en la realidad. En segundo lugar, se preserva la dignidad del ofensor, al no disminuir su valor como persona y darle oportunidad para el arrepentimiento y la conversión.

La dignidad ontológica en el ser humano se aprecia claramente en la dimensión positiva del perdón de Enright, al considerar que la persona que ha cometido una ofensa grave es merecedora de un buen trato, en tanto que ser humano. En la misma línea, Girard otorga un papel crucial a la víctima, no considerándola culpable como se ha hecho en la infinidad de mitos y ritos, sino que explicita la inocencia de ésta contenida en los relatos del Antiguo Testamento y en los evangelios.

1.3. Semejanza en los fundamentos éticos

La respuesta del perdón y de la *vía de renuncia a la violencia* se posicionan, de una manera clara, ante la infinidad de interrogantes que subyacen desde la pregunta ética: ¿Qué respuesta se espera de un ser humano que ha sido tratado injustamente por parte de otra persona? ¿La venganza? ¿El resentimiento? ¿El odio? ¿El rencor? ¿La renuncia? ¿El perdón? ¿Es posible responder al mal con el bien? ¿Es bueno para la víctima ofrecer un bien a quien le ha hecho daño?

De nuevo, para analizar en qué medida las propuestas de estos dos autores conforman una unidad en el conocimiento se recogen aquí las conclusiones enmarcándolas dentro de tres de los presupuestos del Meta-Modelo que son especialmente relevantes a la hora de analizar los fundamentos éticos: 1) El ser humano está hecho para la entrega, respondiendo al mal con el bien; 2) para entregarse requiere de las virtudes y 3) el ser humano tiene la capacidad de elegir libremente sus acciones⁸⁰⁷.

⁸⁰⁷ PAUL. C. VITZ - W. J. NORDLING - C. TITUS, *Un Meta-Modelo Cristiano Católico de la Persona. Integración con la psicología y la práctica de la salud mental*, 88.

El ser humano se realiza por medio de la entrega respondiendo al mal con el bien

Es crucial comprender que estas respuestas se producen siempre en el contexto en el que se ha producido una ofensa objetiva y real que ha causado un daño o sufrimiento en la persona. Ante las innumerables opciones de respuesta (venganza, juicio, ira, resentimiento, odio, ignorancia, resignación, etc.) la persona, tal y como se ha descrito en el apartado anterior, entrena a su voluntad para responder con el perdón y con la *vía de renuncia a la violencia*.

En un primer momento, se observa que la *vía de renuncia a la violencia* y el perdón suponen ambas una respuesta de no venganza ante el mal. Sin embargo, estas respuestas no implican solamente no continuar con la escalada de violencia a la que se está abocado si se responde al mal con el mal, sino que lleva consigo una respuesta más profunda, que ofrece un camino en otra dirección.

La existencia de estas opciones plantea de una manera clara la pregunta: ¿Por qué responder con el bien a la presencia del mal? ¿Por qué entregar al otro una respuesta que no merece? En este sentido, se considera que ambas respuestas son contrarias a la Ley del Tali3n del «ojo por ojo y diente por diente» y directamente implican responder al mal con el bien:

«Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pues yo os digo que no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra, al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica déjale también el manto» (Mt 5, 38-40).

Por consiguiente, se considera que ambas respuestas, sin renunciar al reconocimiento del daño que supone el trato injusto, deciden responder con el bien. De esta manera, Girard afirma que hay que atreverse a tomar el camino en la otra dirección para combatir a la violencia: «nos parece justo responder a los actos bondadosos con bondad y a los malvados con maldad, pero esto es lo que todas las comunidades del planeta han hecho siempre, con los resultados que conocemos»⁸⁰⁸.

⁸⁰⁸ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 204.

Por otro lado, si se recuerda el proceso de perdón de Enright se observa cómo se inicia siempre con el reconocimiento del daño. La persona es consciente de que el trato ha sido injusto y que ha tenido unas consecuencias en todas las dimensiones de la persona que causan un gran sufrimiento. En este sentido, Enright habla de los siete niveles de dolor⁸⁰⁹. La persona puede tener ideas de planificación de actos vengativos, afectos de odio y resentimiento y acciones de venganza. Sin embargo, toma la decisión de iniciarse en un camino distinto que implica responder con amor. Para ello, se embarca en un proceso de entrega que, progresivamente posibilitará un cambio en el corazón.

De esta manera, se describen las siguientes semejanzas entre el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* en relación con la entrega que supone ofrecer un bien ante un mal:

1) Ambas defienden la no violencia, la no venganza, consiguiendo romper los ciclos de violencia y rivalidad que se canalizan en otras personas del entorno o se transmiten de generación en generación. En palabras de Girard: «no tenemos que entrar en el juego de alimentar rivalidades miméticas perpetuas. No hemos de acusar a nuestro vecino, sino que más bien podemos aprender a perdonarle»⁸¹⁰. En esta frase es claramente observable cómo Girard concibe la *vía de renuncia a la violencia* como una opción que no busca la venganza, que busca detener el ciclo de la violencia, ofreciéndose uno mismo como restaurador de esa violencia, otorgándole su perdón. Asimismo, se observa cómo el propio autor establece sinergias con su propuesta de sacrificio ante la violencia y el perdón a nivel general. Enright por su parte, expresa explícitamente, tanto en sus artículos como en muchas de sus conferencias, que el perdón es la respuesta que permite resolver ciclos de violencia que se transmiten de generación en generación.

2) Ambas propuestas evidencian que la única forma de parar los ciclos de violencia que se repiten en la sociedad a todos los niveles es ofrecer el perdón y la *vía de renuncia a la violencia*. En ambas respuestas no solo no se responde con violencia, sino que se invita a responder con amor, generosidad y benevolencia, constituyéndose como las únicas alternativas posibles que permiten encarar a la violencia y salir exitosos. En este sentido, se constata, cómo es la dimensión racional y trascendente del ser humano la

⁸⁰⁹ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 75.

⁸¹⁰ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 110.

que permite responder al mal con el bien y no dejarse llevar por el instinto de venganza: «El hombre escapa a esta determinación instintiva y no solo puede controlar las propias tendencias instintivas, sino que además puede actuar a propósito contra ellas»⁸¹¹.

3) Ambas respuestas contribuyen a la consecución del bien. Desde las visiones platónicas y agustinianas, el mal no tiene entidad en sí misma, sino que es una privación del bien⁸¹². Es por ello, que las respuestas del sacrificio de Girard y la respuesta del perdón de Enright contribuyen al bien de las personas. Ya en el evangelio se resalta la excepcionalidad de estas respuestas de perdón y de *vía de renuncia a la violencia* que suponen responder al mal con el bien.

«Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman. Si hacéis bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio» (Lc 6, 33-35).

La respuesta del Papa Juan Pablo II ante la persona que intentó asesinarlo queda recogida en la Encíclica *Salvifici Doloris* en la cual el Papa reflexiona sobre la posibilidad de salvar a otros por medio del esfuerzo y sufrimientos propios. En este sentido, tanto el perdón como la *vía de renuncia a la violencia* quedan ejemplificadas en este testimonio. A pesar de haber sufrido un intento de asesinato, el Papa le concede el perdón, renuncia a la violencia y quiere el bien de la persona que ha intentado acabar con su vida⁸¹³.

Para entregarse, el ser humano necesita de las virtudes

En primer lugar, si se profundiza en las respuestas que ambos autores ofrecen como solución de los conflictos violentos en la sociedad, se reconoce que no son respuestas que sean intrínsecamente dadas según la naturaleza del ser humano, sino que requieren de un entrenamiento previo y de un esfuerzo. Ya lo decía Aristóteles, cuando

⁸¹¹ R. LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, 121.

⁸¹² A. HIPONA, *Confesiones*, Tercera Edición, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1994, 416.

⁸¹³ JUAN PABLO II, «Carta apostólica del sumo Pontífice Juan Pablo II «*Salvifici doloris*»», Roma 11 febrero 1984.

hablaba de las virtudes morales o éticas: «Ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así, la piedra se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba»⁸¹⁴.

Enright, al concebir el perdón como una virtud moral, siempre ha reconocido que no es una capacidad innata que ha sido dada al ser humano por naturaleza, sino que requiere de un entrenamiento constante empezando siempre por situaciones menos graves para poder perdonar ofensas más graves. Por su parte, Girard reconoce que la propuesta del sacrificio expresada en el evangelio significa que uno se ofrece a sí mismo por amor al otro y como la vía de restauración de la paz, lo cual no es algo que proceda de la naturaleza del hombre, sino de la imitación de un buen modelo.

Ambas respuestas, por tanto, coinciden en ser respuestas virtuosas que requieren de la facultad de la voluntad, para ponerlas en práctica. En este sentido, «la voluntad tiene el bien como su objeto formal», lo cual implica que: 1) «el mal solo es deseado en cuanto aparece como bueno» 2) no hay ningún objeto material que la agote, porque el bien infinito solo es Dios⁸¹⁵. La misma idea es sostenida por Lucas al establecer que «si el objeto de la voluntad es el bien, quiere decir que el mal no es querido en sí mismo, sino sólo *sub specie boni*: se piensa que es un bien lo que en realidad es un mal»⁸¹⁶.

El ser humano tiene la capacidad de elegir libremente sus acciones

Por otro lado, además de ser resultado del entrenamiento de la voluntad se considera que, tanto el perdón como la *vía de renuncia a la violencia* se constituyen como actos libres, entendida la libertad como la posibilidad de escoger el bien y no como la posibilidad de escoger entre el bien y el mal⁸¹⁷. Por esta razón, la facultad operativa de la voluntad «tiende al bien presentado por la inteligencia»⁸¹⁸ o, en otros términos, «la voluntad tiene como objeto formal a la bondad»⁸¹⁹.

⁸¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 158.

⁸¹⁵ J. V. ARREGUI, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, 357.

⁸¹⁶ R. LUCAS LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado Compendio de antropología filosófica*, 165.

⁸¹⁷ *Ibid.*, 170.

⁸¹⁸ R. LUCAS LUCAS, *Explícame la persona*, Art, Roma 2010, 95; R. LUCAS LUCAS, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, 131.

⁸¹⁹ J. V. ARREGUI, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, 395.

Cuando una persona decide tomar la opción del perdón determina éste como un bien para su persona y también para el ofensor. En la *vía de renuncia a la violencia*, Girard propone que una manera de solucionar las escaladas de conflictos inevitables es romper con la violencia y ofrecerse como sacrificio. Esta decisión tiene las mismas características que el perdón. La persona ve la respuesta de parar la violencia con un bien e inclina libremente su voluntad a llevar a cabo ese acto libre.

Por tanto, en ambas respuestas se requiere de un esfuerzo de la voluntad que decide libremente liberarse del impulso de las pasiones violentas que arrastran a la persona a responder con violencia. Es en la acción libre donde el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* no pueden ser nunca impuestos.

Queda evidente, tras la exposición de la imagen antropológica y ética que fundamenta el perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* que ambas tienen sus bases en los valores de la tradición judeocristiana.

Si se recuerda el concepto de perdón de Enright, se aprecia que la dimensión positiva del perdón incluye la manifestación de respuestas positivas hacia el ofensor. Se puede afirmar que la imagen antropológica que se encuentra de base en esta dimensión positiva del concepto de perdón de Enright comparte los valores de la tradición judeocristiana resumidos en la idea tan repetida en el evangelio que podría resumirse en las siguientes palabras: «lo que Dios ha hecho conmigo lo tengo que hacer también con mi prójimo». De esta manera, se observa cómo, tanto la propuesta de perdón de Enright con la *vía de renuncia a la violencia* rompen drásticamente con la Ley del Talión.

Al analizar las obras de Enright y de Girard, se aprecia cómo ambos autores han tenido en cuenta los relatos del Antiguo Testamento de la Biblia en la formación de sus conceptos. Enright, en muchas de sus ponencias y sus fuentes escritas relata como el perdón, tanto divino como interpersonal, ya aparecía en los relatos del Génesis, Éxodo, etc. Asimismo, hace referencia a cómo los sacrificios rituales citados en el Levítico también tenían el propósito de ofrecer arrepentimiento por los pecados⁸²⁰. Esta observación del psicólogo académico coincide con la constatación de Girard de que es en

⁸²⁰ R. D. ENRIGHT - E. A. GASSIN - C. WU, «Forgiveness: a developmental view», *Journal of Moral Education* 21/2 (1992), 99-114, 100.

los relatos del Antiguo Testamento, donde Dios revela al ser humano su condena a los sacrificios y que las víctimas sacrificadas eran inocentes. De esta manera, coincide que el desvelamiento del chivo expiatorio que Dios hace con los israelitas en el Antiguo Testamento podría acontecer en el mismo momento temporal en el que se dan las primeras experiencias de perdón en el ámbito religioso que Enright relata a través de los estudios Vine⁸²¹ y Landman⁸²².

La teoría de Girard también se encuentra impregnada de los valores de la tradición judeocristiana, tal y como se puede apreciar en el libro *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*⁸²³, entre otros. La imagen antropológica del ser humano que presenta Girard concibe que el ser humano funciona bajo el mecanismo del deseo mimético, pero en medio de esa semi inconsciencia de este mecanismo, el ser humano puede darse cuenta de que opera bajo los mecanismos de este y cambiar el modelo a seguir. En la antropología que Girard hace explícita, a partir de los evangelios, expresa que la manera de escapar del deseo mimético que nos aboca a la rivalidad es tomar a Cristo como modelo y ofrecerse uno mismo como sacrificio.

Un hecho que constata la importancia que tanto Enright como Girard, dan a la tradición judeocristiana se encuentra en que ambos autores han ejemplificado sus propuestas en el personaje de José. La historia de José ha sido ampliamente analizada en el corpus de obras girardiano. Al mismo tiempo, Enright la ha reconocido en sus obras como una de las historias más importantes de la Biblia que refleja el perdón⁸²⁴.

José, pudiendo vengarse de sus hermanos por el mal cometido, no solo no responde con violencia, sino que les ayuda y les ofrece el perdón, comprendiendo el papel providencial que todos los hechos anteriores habían tenido en su historia. Al mismo tiempo, se aprecia el amor al enemigo y la renuncia a la violencia. Estos elementos de la historia de José coinciden con algunas de las respuestas que Enright incluye en su concepto de perdón. José no solo se libera del resentimiento y de todas las respuestas negativas que pueda sentir hacia sus hermanos, sino que, de alguna manera, quiere su

⁸²¹ W. E. VINE, *An Expository Dictionary of Biblical Words*, Thomas Nelson, Nashville, TN 1985.

⁸²² I. LANDMAN, «Forgiveness», en *The Universal Jewish Encyclopedia*, NY 1941.

⁸²³ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*.

⁸²⁴ R. D. ENRIGHT – R. P. FITZGIBBONS, *Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 290.

bien y les ayuda y se podría decir que, en este caso, el perdón sí implica la reconciliación. Además, en este caso, se puede observar cómo José perdona a sus hermanos independientemente de que ellos hubieran reconocido el daño y se hubieran disculpado.

1.4. Semejanza en la respuesta de sentido

En los apartados anteriores, se ha descrito cómo el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* suponen un acercamiento a la verdad del fenómeno desde disciplinas distintas, se ha observado como existe semejanza y en los fundamentos éticos y antropológicos. Sin embargo, ¿Cuál es el para qué de la respuesta del perdón y la *vía de renuncia a la violencia*? ¿Es semejante el sentido que las moviliza? ¿Cuál es la causa final de cada una de ellas? ¿Son un medio o son un fin en sí mismas?

A rasgos generales se observa cómo tanto en el perdón como en la *vía de renuncia a la violencia* tienen como fin último ofrecer una respuesta de amor al ofensor. Para reflexionar sobre este sentido, se exponen en un primer momento la confluencia del perdón y la *vía de renuncia a la violencia* en la virtud de agápē y en asumir en algún grado los presupuestos del Sermón de la Montaña. En un segundo momento, se expone como la mimesis positiva es el mecanismo que permite en muchos casos que se genere esta respuesta de amor.

Asumen la virtud de agápē, invitando a responder con amor

El concepto de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard son respuestas que implican en algún grado la virtud moral de agápē. En este sentido, el Papa Benedicto XVI, en su encíclica *Deus caritas est* reflexiona sobre la degradación que ha sufrido el concepto de amor y establece el concepto de amor de entrega a los demás. El original significado del amor (*caritas*) pasa por la donación de sí mismo al otro, incluso cuando este sea un enemigo:

«El evangelio de Juan afirma que Dios es amor y los evangelios sinópticos nos indican que Dios trata a los hermanos enemigos con la misma benevolencia. Para el Dios del evangelio las categorías que salen de la violencia y vuelven a ella

no existen. Que nadie le pida que se plieguen dócilmente a nuestros odios fraticidas»⁸²⁵.

La *vía de renuncia a la violencia* de Girard y el concepto de perdón de Enright radican en una virtud común que es el amor agápē o amor de servicio, el cual fue definido en el capítulo I como una de las virtudes principales en las cuales se incardina el perdón⁸²⁶. A continuación, se enumeran los rasgos de la virtud de agápē que son comunes en el perdón de Enright y en la *vía de renuncia a la violencia* de Girard.

- 1) La virtud de agápē de manera imprescindible siempre implica un coste, un esfuerzo o, en otras palabras, un sacrificio para la persona que lo pone en marcha. Esta es la principal diferencia con otras respuestas como son la amistad, el amor romántico o el altruismo, que no necesariamente conllevan un coste.

En este sentido, Enright expresa que «el perdón es un concepto moral que existe en el lado del amor de autosacrificio benevolencia, beneficencia y superrerogación»⁸²⁷. En esta cita se puede ver claramente como Enright entiende el concepto de perdón como una especie de autosacrificio que la víctima lleva cabo. Además, su concepto de perdón enfatiza como la persona, aun teniendo el derecho a mostrar respuestas negativas de venganza y resentimiento, decide sobreponerse a ellas, lo cual supone una clara evidencia de que el perdón implica un coste y un esfuerzo para la víctima.

Por su parte, en la *vía de renuncia a la violencia*, se observa como Girard plantea que uno se ofrece a sí mismo como sacrificio, al igual que hizo Cristo en la Cruz, como vía pacífica para la resolución de la violencia. Esta renuncia implica como se ha señalado, el no responder con venganza, odio y rivalidad ofreciendo el perdón.

Agápē, al igual que la renuncia a la violencia y el perdón siempre supone un esfuerzo de la voluntad al contrario que en el altruismo o el amor de compasión:

⁸²⁵ X. M. DOMÍNGUEZ PRIETO - J. SEGURA BERNAL - A. BARAHONA PLAZA, *Personalismo terapéutico. Frankl, Rogers, Girard*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2005, 150.

⁸²⁶ R. D. ENRIGHT ET AL., «The Philosophy and Social Science of Agape Love».

⁸²⁷ R. D. ENRIGHT, «The moral development of forgiveness», 124.

«Aquí hay algo más que intercambio simbólico de bienes, que negocio o cálculo: el don se extralimita en la entrega amorosa como chivo expiatorio que carga con los pecados del mundo y como víctima propiciatoria inocente que se ofrece al Padre para mostrar a los hombres el rostro amoroso de Dios»⁸²⁸.

Cuando en las relaciones interpersonales, por ejemplo, en el seno de una familia, se entra en rivalidades miméticas llega un momento en el que existe la rivalidad por la rivalidad y se olvida el motivo principal que originó el conflicto. Si no aparecen respuestas alternativas a la violencia y a la rivalidad, este ciclo de violencia dentro de la familia se perpetuaría infinitamente. Es por ello, que tanto la virtud del perdón, como la propuesta de sacrificio de Girard tienen un valor incalculable.

2) La respuesta de agápē siempre se centra en el interés del prójimo, obviando el interés de uno mismo.

Tanto el perdón de Enright como la *vía de renuncia a la violencia* se centran en el bien del otro. A pesar de que numerosas definiciones de perdón desde la psicología defienden el proceso de perdón por los efectos beneficioso que tiene para la víctima, Enright establece que la respuesta genuina de perdón que incluye las respuestas positivas se centra en dar un bien al ofensor y no tanto, en busca el bienestar de la víctima. Sin embargo, se observa, de manera paradójica, como haciendo el bien al ofensor también sana la víctima⁸²⁹.

3) La virtud de agápē no exige reciprocidad.

Tanto el perdón como la *vía de renuncia a la violencia* no suponen reciprocidad. En este sentido se observa, en primer lugar, como la respuesta de perdón de Enright se define como un proceso interno en el que no espera nada del ofensor, pudiendo acontecer, aunque el ofensor no reconozca la ofensa, no se arrepienta y no exprese disculpas. Por otro lado, Girard afirma que «para salir de la violencia hace falta renunciar a la idea de retribución; hace falta renunciar a las conductas que siempre han parecido naturales y

⁸²⁸ Á. BARAHONA PLAZA, *El Siervo de YHVH Una ciencia de la violencia*, 234.

⁸²⁹ R. D. ENRIGHT - E. A. GASSIN - C. WU, «Forgiveness: a developmental view».

legítimas»⁸³⁰. Asimismo, establece de manera clara que en la *vía de renuncia a la violencia* «no existe en modo alguno reciprocidad»⁸³¹.

En segundo lugar, se aprecia también claramente cómo tanto la *vía de renuncia a la violencia* de Girard como el concepto de perdón de Enright, en numerosas ocasiones, se dan de manera unilateral, las cuales son características propias de la virtud de agápē. Es decir, son respuestas, que en numerosas ocasiones se dan solo de una parte. Ya lo advertía Girard: «Ay de aquel que mira atrás, ay de que el que espera a que su vecino se decida antes de decidir por sí mismo a seguir el ejemplo de Jesús»⁸³².

Asumen los presupuestos del Sermón de la Montaña

Las palabras que Jesús pronunció en su conocido Sermón de la Montaña son una constatación del amor al enemigo al que invitaba Cristo, tal y como se puede observar en el fragmento que sigue: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5, 43, 44).

El amor al enemigo queda claramente ejemplificado en el concepto de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard, pues ambas incluyen la manifestación de respuestas positivas a una persona que ha ejercido el mal. El *poner la otra mejilla*, podría estar incluido en la manifestación de respuestas positivas que se incluye en el concepto de perdón de Enright. Girard reconoce que los presupuestos del Sermón de la Montaña se encuentran en la base de la *vía de renuncia a la violencia* que él propone a partir del ejemplo de Cristo:

«Para destruir toda violencia, basta con que los hombres decidan adoptar esta regla. Si todos los hombres ofrecieran la otra mejilla, ninguna mejilla sería golpeada. Pero para ello, se necesita que cada uno separadamente y todos juntos se consagren irrevocablemente a este propósito común»⁸³³ «Nadie alcanza a ver

⁸³⁰ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 204.

⁸³¹ *Ibid.*, 203.

⁸³² *Ibid.*, 207.

⁸³³ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 216.

que de la naturaleza verdadera de la violencia se deduce una lógica implacable, la regla simple y única del Reino»⁸³⁴.

El concepto de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* también son compatibles con la *visión joánica* desarrollada por Girard, que se ha expresado en el capítulo IV. Esta *visión joánica* queda muy bien reflejada en cada uno de los consejos propuestos por Jesús en el famoso relato del Sermón de la Montaña, ante los cuales Girard plantea que: «Estos consejos no tienen nada de masoquistas ni exagerados, sino que son realistas, habida cuenta de nuestra tendencia casi irresistible a tomar represalias»⁸³⁵.

Girard define muy bien esta *visión joánica* estableciendo que, «para liberarse del sacrificio, hay que renunciar incondicionalmente a las represalias miméticas, es decir poner la otra mejilla como dijo Jesús»⁸³⁶. Se observa cómo Girard reconoce que la respuesta a la violencia y al trato injusto es el auto sacrificio, el amor al enemigo. En definitiva, poner la otra mejilla.

Implican una mimesis positiva

Tal y como se ha descrito en el capítulo IV, la mimesis es un elemento central en la configuración de los elementos de la teoría mimética, afirmando que es la mimesis negativa la que aboca a las personas y a los grupos al enfrentamiento y la rivalidad. A pesar de que Girard dedica una gran parte de su obra a desarrollar el concepto de la mimesis negativa, como elemento que explica el origen de las rivalidades entre personas y entre comunidades humanas, acude a la mimesis positiva estableciéndola como la vía de resolución de la escalada de violencia a la que lleva la venganza. En este sentido, la mimesis positiva implica seguir a un modelo que no lleve al enfrentamiento y la rivalidad apelando siempre a la imitación del sacrificio de Cristo en la Cruz, como vía de la resolución de la violencia.

Girard establece que la resolución de ciclos violentos pasa por el reconocimiento de la elección de un modelo que lleva a rivalidad y cambiar de manera voluntaria a imitar

⁸³⁴ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 205.

⁸³⁵ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 90.

⁸³⁶ *Ibid.*

a modelos que no conduzcan de manera inevitable al enfrentamiento. Sin embargo, para que se produzca este cambio es necesario que la persona voluntariamente tome la decisión de elegir a un nuevo modelo:

«Los hombres pueden franquear este abismo, para ello, basta que todos juntos adopten la regla única del reino de Dios, aunque la decisión de hacerlo debe surgir en cada individuo de manera separada, ya que, por primera vez los otros no deben estar involucrados»⁸³⁷.

Tal y como se ha descrito en el capítulo IV, Girard, en un momento determinado de su obra descubre la revelación escondida en los evangelios y reconoce que Cristo se ofrece para salvar a la humanidad y combatir la violencia. En este sentido, los distintos autores estudiosos de la obra de Girard reconocen el papel decisivo que tiene la Pasión de Cristo, en el cambio de paradigma a la hora de responder a la violencia.

La clave se encuentra en el modelo que se elige para seguir: Ya desde el Antiguo Testamento, se observa como Yahveh se ofrece como modelo de Jacob. En la lucha que tiene en el vado de Yabboc «Yahveh se sugiere a sí mismo como modelo, le muestra su rostro para que contemple como es el rostro de la misericordia»⁸³⁸. Parrilla Martínez⁸³⁹, expresa que es en el libro *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, donde éste se presenta a sí mismo como cristiano y propone, de manera explícita, la mimesis positiva que implica seguir a Cristo como modelo: Cristo se convierte en el intermediario en esta relación mimética, ofreciendo frutos de paz y adaptación como modelo de perdón o como *vía de renuncia a la violencia*⁸⁴⁰.

Una vez descrito el concepto de mimesis positiva se establece cómo la *vía de renuncia a la violencia* y el perdón se pueden considerar como respuestas que pueden ser aprendidas, por medio de la imitación de modelos, que implican la mimesis positiva.

Además de la contribución de la obra girardiana en la influencia de la mimesis positiva, el concepto de modelo también ha sido ampliamente estudiado en el ámbito de estudio de las virtudes, en el cual existe una corriente que defiende la imitación de

⁸³⁷ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 205.

⁸³⁸ Á. BARAHONA PLAZA, *El Siervo de YHVH, Una ciencia de la violencia*, 104.

⁸³⁹ Parrilla Martínez es uno de los autores que ha divulgado la obra de Girard en España.

⁸⁴⁰ D. PARRILLA MARTÍNEZ, *René Girard La violencia desvelada*, Dykinson, Madrid 2017, 29.

modelos como vías de aprendizaje de la virtud. Por tanto, uno de los caminos que se establecen para iniciarse en el entrenamiento de las virtudes es imitando a modelos que llevan a cabo esa respuesta virtuosa⁸⁴¹.

En este sentido, si se considera que el perdón es una respuesta que engloba todas las características que asigna Aristóteles a las virtudes⁸⁴², para aprender a perdonar es imprescindible imitar a modelos que llevan a cabo esta respuesta virtuosa.

Además, desde la presente tesis, se considera que la respuesta del perdón y de la *vía de renuncia a la violencia* se produce tal y como se ha descrito por la imitación de buenos modelos de imitación, y al mismo tiempo generan una mimesis positiva, lo cual lleva a ser imitados por otras personas. «¡Mirad a los cristianos, ¡cómo se aman!». Los cristianos pueden constituirse como modelos para otros, luz en medio de la oscuridad. De esta forma:

«El cristianismo introduce el deseo mimético, de forma paradójica pero real, en una nueva dinámica de funcionamiento, inaugurando una nueva forma de vínculo interindividual que origina una masa social mimetizada y movida por el amor y no bajo los imperativos de la rivalidad mimética»⁸⁴³.

La existencia de la mimesis positiva aporta luz y esperanza en la sociedad humana al considerar que, tanto el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* pueden ser enseñadas de manera explícita por medio de modelos de amor. En este sentido, Enright ha ocupado los últimos años de su investigación científica en implementar programas de entrenamiento en perdón en colegios, con el objetivo de fomentar esta respuesta desde los primeros años de vida de las personas⁸⁴⁴.

No se quiere terminar este apartado de mimesis positiva sin reconocer el valor incalculable que el cristianismo como propuesta ética presenta, teniendo a Cristo como modelo paradigmático. En primer lugar, al contrario que en otras religiones Cristo se ofrece a los hombres como modelo a seguir y no como rival. Se ofrece al ser humano

⁸⁴¹ J. ARTHUR, *Teaching Character and Virtue in Schools*, Routledge, London 2016.

⁸⁴² Remito al apartado *El perdón como virtud moral* del capítulo I.

⁸⁴³ D. PARRILLA MARTÍNEZ, *René Girard La violencia desvelada*, 33.

⁸⁴⁴ H. RAPP - J. WANG XU - R. D. ENRIGHT, «A meta-analysis of forgiveness education interventions' effects on forgiveness and anger in children and adolescents».

como modelo, pero él mismo imita al Padre lo cual implica amar hasta el extremo, incluso a los enemigos. En segundo lugar, el amor de Cristo es gratuito, no exigiendo nada a la otra parte, dándose sin esperar nada a cambio⁸⁴⁵.

2. DIVERGENCIAS

Tal y como se ha señalado en los apartados anteriores, el concepto de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard presentan elementos compatibles en sus fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido. Sin embargo, forma parte de este trabajo de investigación explicitar las diferencias, por pequeñas que sean, que aparecen en la conceptualización de sus respuestas.

Por un lado, el concepto de perdón de Enright es una respuesta alternativa a la violencia, a la venganza, que presenta múltiples beneficios, tanto para la víctima como para el ofensor. Por otro lado, Girard ha realizado un análisis antropológico de los mecanismos sacrificiales, descubriendo la importancia del deseo mimético a través de la literatura, la etología y la etnología y encontrando las claves del origen de la cultura en los evangelios. De esta manera, Girard atribuye la génesis de los conflictos violentos en el mecanismo mimético. Pero no se queda ahí, sino que Girard al final de su teoría desvela lo expresado en los evangelios: la verdadera solución para la violencia es el sacrificio de uno mismo, el amor al enemigo.

A pesar de los puntos de encuentro, se quieren señalar algunos aspectos generales en los que podrían divergir.

- 1) El perdón de Enright no implica necesariamente la reconciliación, mientras que la *vía de renuncia a la violencia* sí conlleva de manera imprescindible la reconciliación.

Tal y como se ha descrito en distintos momentos de la tesis, Enright establece que el perdón y la reconciliación son dos procesos que pueden estar relacionados y necesitarse

⁸⁴⁵ *Ibid.*, 176-177.

mutuamente, pero que son fundamentalmente independientes, estableciendo de manera clara que: el perdón no implica necesariamente la reconciliación⁸⁴⁶.

La independencia entre el proceso del perdón y de la reconciliación, permite a muchas personas que se muestran reticentes a la opción del perdón a iniciarse en el proceso, el cual puede ser un primer paso hacia una posible reconciliación futura. Además, en muchos casos, la reconciliación no es posible porque el ofensor está muerto o no se conoce su identidad. De igual forma, en otras ocasiones las personas no están preparadas para una reconciliación con el agresor, por la naturaleza de la ofensa, por la gravedad de esta o por otra razón que pudiera explicarlo. Sin embargo, esto no quiere decir que el perdón no pueda darse. A pesar de no retomar la relación con el agresor, el perdón puede acontecer, puesto que es posible que la víctima se libere de ese resentimiento y, al mismo tiempo, busque el bien de la persona que le ha hecho daño, pero sin retomar la relación.

Sin embargo, esta independencia de los procesos de perdón y de reconciliación no parece tan clara cuando se habla de la *vía de renuncia a la violencia* de Girard. Explícitamente, no aparece si estas respuestas son independientes o no, ya que el autor, hasta donde se ha podido conocer, no lo expresa abiertamente en sus obras. Sin embargo, parece que, desde la propuesta de *vía de renuncia a la violencia* explicitada por Girard a partir del sacrificio de Cristo en los evangelios sí incluye la reconciliación. Se remite a Mt 5, 23, 24: «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». Es fundamental, conocer el significado que en este punto del Sermón de la Montaña presenta la palabra reconciliación para poder sacar una conclusión rigurosa, pero parece que la *vía de renuncia a la violencia* sí supone retomar la relación.

2) El perdón de Enright no implica dejar de luchar por la justicia legal.

Por otro lado, el concepto de perdón de Enright no significa dejar de luchar por la justicia legal, lo cual implica que uno puede perdonar a la persona que le ha hecho daño

⁸⁴⁶ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 41-43.

y, al mismo tiempo realizar los trámites necesarios para que se haga justicia por el daño cometido. Sin embargo, sí renuncia a la justicia personal, lo cual quiere decir que, a nivel personal, la persona renuncia a realizar actos de venganza y ofrecer otras respuestas incluidas en el perdón, pero legalmente puede denunciar el hecho y buscar justicia. En este sentido, en el libro *Los límites del perdón*, Hans Habe expresa que «el perdón es una materia espiritual, mientras que el castigo es una materia legal»⁸⁴⁷.

No se conoce la visión de Girard sobre la posibilidad de llevar a cabo los trámites para hacer justicia. Sin embargo, a nivel general, se establece que el grado en el que la *vía de renuncia a la violencia* está ligada al sacrificio de Cristo es mucho mayor que en la opción del perdón. Por tanto, se hipotetiza que la *vía de renuncia a la violencia* podría implicar dejar de luchar por la justicia legal, al contrario que el proceso de perdón de Enright.

- 3) El concepto de perdón de Enright no necesariamente asume en todos los casos y en todo momento el grado de donación de sí mismo que propone la *vía de renuncia a la violencia* de Girard.

La *vía de renuncia a la violencia* significa no solo la ausencia de violencia, sino que implica la donación de uno mismo, la renuncia al objeto de disputa por amor al otro. Esta donación de uno mismo se manifiesta en todas las figuras de la Biblia que se mencionaron en el capítulo IV y que queda representada por excelencia en la figura de Cristo⁸⁴⁸. Por otro lado, sería cuestionable hasta qué punto la renuncia al resentimiento y querer el bien del ofensor implican una donación de sí mismo. En este sentido, parece que el perdón de Enright, conlleva una donación de sí mismo porque la víctima renuncia al resentimiento y ofrece amor, pero en un grado menor. Se observa, por tanto, que la *vía de renuncia a la violencia* de por sí exige esta donación completa y en el perdón, la persona puede quedarse en cualquier parte del camino que conlleva el proceso de perdón.

- 4) La *vía de renuncia a la violencia* implica necesariamente seguir los pasos del Siervo de Yahveh, no así en el perdón de Enright.

⁸⁴⁷ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 1998, 121.

⁸⁴⁸ Á. BARAHONA PLAZA, *El Siervo de YHVH Una ciencia de la violencia*, 231.

Por tanto, se puede afirmar que la *vía de renuncia a la violencia* propuesta por Girard supone de alguna manera seguir los pasos del Siervo de Yahveh, mientras que el perdón podría llegar a este punto, pero no es algo imprescindible para que la respuesta del perdón acontezca.

- 5) La *vía de renuncia a la violencia*, a pesar de ser revelada a toda la humanidad es mejor acogida entre la población cristiana, mientras que el perdón de Enright se dirige a cualquier persona que se encuentre en una situación de no perdón, independientemente de sus creencias religiosas.

Otra divergencia que se puede observar es que la *vía de renuncia a la violencia* de Girard se dirige a los que quieren seguir a Cristo:

«La iglesia reconoce la clara intención de Cristo de ser el modelo definitivo de la acción del cristiano en el mundo: ser el Cordero Pascual que se sacrifica para cargar con los pecados de cada generación, encarnar el Siervo de Yhvh para redimir al hombre».

Para Girard, la *vía de renuncia a la violencia* implica al cristianismo, por ser este el revelador de la verdad de la violencia: «Es por esto también por lo que quienes son no violentos pueden ser considerados como cristianos de manera implícita. Pero pueden serlo de manera rectamente ligada a la interpretación de la Pasión. Así pues, en su fundamento, la no-violencia es cristiana»⁸⁴⁹. Sin embargo, el proceso de perdón se propone a cualquier persona que tiene un sufrimiento, independientemente de su religión⁸⁵⁰.

3. LÍMITES EN LAS PROPUESTAS

Se ha dedicado una gran parte de la tesis a describir y profundizar en el bien que suponen la opción del perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard. Se considera que, a pesar de que son respuestas que generan un bien en la persona y la sociedad que las ponen en marcha, son respuestas que son difíciles y, en ocasiones, generan reticencias por las dificultades en el proceso, incluso existen situaciones en las

⁸⁴⁹ R. GIRARD, *Aquel por el que llega el escándalo*, 97.

⁸⁵⁰ R. D. ENRIGHT - R. P. FITZGIBBONS, *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, 13-17.

que se puede dudar de su efectividad en la consecución del bien. Es por ello por lo que, se plantean las siguientes cuestiones, ¿Existe un límite en la presencia de estas respuestas? ¿Son beneficiosas en cualquier situación? ¿Existe alguna ofensa tan grave que no pueda ser perdonada? En este apartado se señalan una serie de limitaciones que se observan en las propuestas, tanto en su conceptualización, como en su aplicabilidad en las situaciones cotidianas en las distintas esferas de la sociedad. Para ello, se describen: 1) los límites comunes del perdón y de la *vía de renuncia a la violencia* en relación con el comportamiento entre los grupos del concepto de perdón de Enright, 2) síntesis de las principales críticas de las propuestas de Enright y Girard.

En un primer momento, se considera que tanto el perdón, como la *vía de renuncia a la violencia*, son respuestas que suponen un bien en las situaciones injustas en las que se ofrecen, al hablar de conflictos interpersonales. En este sentido, son palpables los efectos que, tanto el perdón como la *vía de renuncia a la violencia* presentan cuando se trata de ofensas que acontecen en el plano interpersonal.

Sin embargo, uno de los objetivos de esta tesis es ilustrar que el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son respuestas que también son efectivas y beneficiosas en el nivel grupal. Es decir, se plantea que el perdón tiene efectos beneficiosos en las situaciones posconflicto con el objetivo de prevenir conflictos en las futuras generaciones evitando que se alimente el juicio entre los grupos humanos enfrentados. A lo largo del capítulo II se ofrecieron resultados de investigaciones ambientados en la Guerra de los Balcanes, en los momentos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, en Irlanda del Norte, etcétera en los que se observó cómo el perdón mejoraba algunas variables relacionadas con el odio y el resentimiento hacia otros grupos⁸⁵¹.

Sin embargo, es cuestionable y menos visible el alcance que el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* presentan en comunidades humanas enfrentadas en una guerra, en la que la escalada de violencia es inevitable. ¿Realmente son efectivas estas vías de renuncia de la violencia?, ¿Dónde está el límite entre la renuncia a la violencia y la legítima defensa cuando el propio país se encuentra injustamente atacado o invadido por el país vecino matando de manera injusta a la población civil?

⁸⁵¹ M. NOOR, «Suffering need not beget suffering: Why we forgive».

Se considera que es de vital importancia plantear esta cuestión en este punto de la tesis en los que los beneficios del perdón y de la *vía de renuncia a la violencia*, están más que explicados y desarrollados. En este momento, es fundamental traer a la memoria la clasificación de los conflictos establecida en el capítulo II. Tal y como se expresó existen conflictos latentes, emergentes y conflictos inminentes. En respuesta a esta cuestión se considera fundamental conocer que el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son opciones para combatir a la violencia, pero no son las únicas. Tal y como se comentó en el capítulo II: la negociación, la mediación, el arbitraje y la conciliación, son otras estrategias que quizás son más apropiadas cuando el conflicto está entrando en una escalada de conflicto que lleva a la destrucción de la sociedad. De esta manera, quizás el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son opciones que acontecen de manera eficaz, en el momento en el que el conflicto está latente e incluso en los años y décadas posteriores a los conflictos bélicos. En este sentido, se quieren señalar programas de entrenamiento en perdón que se están llevando a cabo en situaciones post conflicto en Ruanda, Burundi, Sudáfrica y en Irlanda del Norte, con el objetivo de predecir futuros comportamientos violentos⁸⁵².

Con respecto a la opción del perdón propuesta por Enright, se sintetizan los principales grupos de críticas que se mencionaron en el capítulo I.

El primer grupo de críticas agrupa a aquellos que afirman que perdonar es una respuesta de personas débiles. En esta tesis, se han ofrecido argumentos que permiten rebatir la opción de la asociación entre perdón y debilidad. Si se recuerda el proceso de respuesta del perdón, tanto la propuesta de Enright como el camino terapéutico que ofrece Worthington, establecen que el perdón siempre se inicia con el reconocimiento del mal infligido y con la recreación del dolor producido en los diferentes niveles. Asimismo, se le recordaba a la persona que, dentro de todas las opciones de respuesta, se presentaba el camino del perdón, proceso que se iniciaba de manera voluntaria. El camino terapéutico que implica experimentar el daño producido por el trato injusto no solo no es la opción de los débiles, sino que es necesaria la virtud de la fortaleza para poder hacer frente al hecho de experimentar el dolor derivado del trato injusto. Este hecho ilustra, de igual

⁸⁵² E. STAUB, «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing»; F. MCLERNON ET AL., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland».

forma, como el perdón, como virtud moral que es, no puede acontecer de manera aislada. Por tanto, iniciarse en este proceso para salir sanado y ofrecer un regalo al ofensor no es de débiles, sino de personas con voluntad que deciden iniciarse en un camino doloroso ofreciendo un bien a sí mismo y al ofensor.

La experiencia reparadora de vida de Tim Guenard⁸⁵³ se constituye como un testimonio que ilustra claramente como el perdón no es la opción de los débiles, sino que requiere de la virtud de la fortaleza. Su historia en la infancia y la juventud estuvo plagada de experiencias traumáticas que han sido reparadas en un proceso de sanación largo facilitado por distintos procesos entre los cuales se encuentra el perdón. Sus primeras respuestas fueron de venganza, entrenándose en el deporte del boxeo con la idea de fortalecerse físicamente para vengarse de su padre, el cual le había dado una paliza que le había dejado en coma. Tim reconoce que los deseos de venganza y su entrenamiento en el boxeo le ayudaron a sobrevivir los primeros años. Sin embargo, para él, el combate más duro fue el perdón: «Es imposible reconstruir mi vida sobre los valores que me han permitido sobrevivir: la venganza, la desconfianza, la violencia...Es un camino desconocido para mí. El verdadero combate está ahí y acaba de empezar»⁸⁵⁴.

El segundo grupo de críticas considera que el perdón perpetúa la injusticia. En este sentido, es importante recalcar de nuevo que se puede perdonar y no retomar el contacto con la persona que ha infligido el mal si el ofensor sigue cometiéndolo. Esta crítica y limitación del proceso de perdón procede de resultados de estudios en los que se observaban efectos negativos en las personas que ofrecían el perdón: reincidencia del maltrato por parte de la ofensa, reexperimentación del trauma⁸⁵⁵. En respuestas a los hallazgos de estos estudios, autores pioneros en el estudio del perdón han rebatido estos resultados estableciendo que, en esos casos, el proceso de perdón no ha acontecido de manera auténtica.

En este sentido, es importante señalar que, si la respuesta del perdón y de la *renuncia a la violencia* no ocurren de manera genuina, pueden limitar el amplio alcance

⁸⁵³ T. GUÉNARD, *Más fuerte que el odio. Como escapar de un destino fatal y convertirse en un hombre feliz a pesar de la desgracia*, Barcelona, Gedisa, 2010.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, 204.

⁸⁵⁵ J. K. MCNULTY, «Forgiveness Increases the Likelihood of Subsequent Partner Transgressions in Marriage», *Journal of Family Psychology* 24/6 (2010), 787-790; J. K. MCNULTY, «Forgiveness in Marriage: Putting the Benefits Into Context», *Journal of Family Psychology* 22/1 (2008), 171-175.

que tienen estas respuestas en el bien que acontece en las relaciones entre las personas. En el primer capítulo, se describe la existencia del proceso de *pseudoperdón* en el que la persona niega la ofensa, o perdona de una manera rápida sin llevar a cabo el proceso de transformación del odio al amor, con el objetivo de pasar rápidamente en el proceso y conseguir otros fines. Cuando esto ocurre este proceso no genuino de perdón puede no suponer un bien para la persona, sino más bien todo lo contrario.

En relación con las visiones críticas de la teoría mimética, se observa que es una teoría con un poder explicativo del origen de la violencia humana de amplio alcance. Esta teoría permite entender el origen del conflicto humano, tanto a nivel interpersonal como a nivel de grupos enfrentados. Sin embargo, su amplia potencialidad explicativa es cuestionada por numerosos autores, porque no es posible que la complejidad de los fenómenos humanos pueda ser explicados de manera única y exclusiva por medio de la teoría mimética. Es conveniente reconocer, que la mimesis y el deseo son dos de los factores que producen la rivalidad, pero que existen otros elementos en el ser humano que pueden explicar el conflicto como son los factores asociados a características individuales, sociales, factores históricos o de aprendizaje.

Son muchas las críticas que Girard ha recibido con las que se le acusa de que por el hecho de ser cristiano ha desarrollado una teoría que tiene su núcleo fundamental en el cristianismo, en general y en los evangelios, en particular. Esta crítica presupone que sus intuiciones están basadas *a priori* en la fe. Sin embargo, si se indaga en su biografía y se conoce la trayectoria y cronología de sus obras unido a sus vivencias personales, es claramente visible que la conversión al catolicismo fue posterior a los descubrimientos desvelados en los evangelios y no al revés⁸⁵⁶. En palabras de Girard, «no pienso como pienso por ser cristiano, sino que me he hecho cristiano porque mis investigaciones me han llevado a pensar las cosas que ahora pienso»⁸⁵⁷. Por tanto, es posible afirmar que su conversión cristiana está ligada a su conversión intelectual. Girard reconoce una dimensión ética y espiritual: «No me resulta embarazoso admitir que para mí existe una

⁸⁵⁶ R. GIRARD, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, 49.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, 89-90.

dimensión ética y religiosa, pero es el resultado de mi pensamiento más que de una preconcepción que haya determinado mi investigación desde fuera»⁸⁵⁸.

Por otro lado, la propuesta de *vía de renuncia a la violencia* de Girard ha sido acusada por otros autores, como una propuesta gnóstica al defender Girard, que el mero conocimiento del mecanismo del triángulo mimético basta ofrecer la respuesta de renuncia a la violencia y responder con amor. En este sentido, Cesáreo Bandera, critica a Girard, afirmando que el desvelamiento de los mecanismos y el conocimiento de estos no implica de manera necesaria que el hombre evite la violencia y busque el amor y la paz. Este autor, establece que Girard no tiene en cuenta el papel que la gracia de Dios tiene en la manifestación de las respuestas de no violencia y de perdón ante la violencia⁸⁵⁹.

Una cuestión de especial controversia en cuanto al ámbito del perdón y la *vía de renuncia a la violencia* se refiere a si estas respuestas son respuestas universales y aplicables a todas las infinitas situaciones en las que se inflige el mal a otros o, si existen situaciones en las que sería imposible que estas pudieran acontecer, en otras palabras, son muchos los autores que plantean la existencia de ofensas imperdonables. Es innumerable la lista de ofensas en las que aparece la duda sobre si el proceso de perdón es posible: ¿Existen ofensas que son imperdonables? ¿Existen injusticia a las que sí o sí hay que responder con venganza porque si no existe riesgo de una repetición de la ofensa? ¿Existen situaciones que hacen imposible el perdón? ¿Existen dolores que son irreparables? ¿Es posible el perdón en los campos de concentración nazis? ¿Existen actos tan injustos y cruentos que no son merecedores de perdón?

Son numerosos los autores que han tratado la controversia de la existencia de ofensas imperdonables. Jankélévitch afirma que el perdón alcanza su límite en ofensas graves como los campos de concentración nazi, afirmando que «el perdón es tan fuerte como el mal, pero el mal es tan fuerte como el perdón»⁸⁶⁰. Sin embargo, Derrida considera que el perdón de ofensas difíciles, cruentas que atentan de manera considerable contra la humanidad es lo que hace genuino el proceso de perdón⁸⁶¹. La obra de Simon Wiesenthal

⁸⁵⁸ R. GIRARD, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, 430.

⁸⁵⁹ C. BANDERA, *El Refugio de la Mentira «Reflexiones sobre la Fe y la Ficción»*, Libros Canto y Cuento, Madrid 2015.

⁸⁶⁰ J. DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, Avarigani, España 2015, 22.

⁸⁶¹ J. DERRIDA, *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*.

sobre *Los límites del perdón*⁸⁶² permite recoger las visiones de autoridades políticas y religiosas al respecto. La existencia de ofensas imperdonables es uno de los principales límites que se puede establecer al perdón y a la *vía de renuncia a la violencia*. Sin embargo, excede a los objetivos de esta investigación la profundización en esta cuestión.

4. CONTRIBUCIÓN DE LA VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA Y DEL PERDÓN AL BIEN COMÚN DE LA SOCIEDAD

Los argumentos que se han descrito a lo largo de la tesis han permitido conocer la existencia de vías alternativas a la violencia. Cuando un ser humano es víctima de un trato injusto, son numerosas las opciones de respuesta, siendo escasas las vías que mantienen la máxima de responder al mal con el bien. En este sentido, se observa que, tanto la opción del perdón de Enright como la *vía de renuncia a la violencia* pertenecen a las respuestas que implican responder al mal con el bien.

¿Son estas respuestas heroicas? ¿Exceden a la capacidad natural del ser humano o son opciones posibles para cualquier ciudadano de a pie? Esta tesis se escribe desde un punto de vista esperanzador que confía en la potencialidad del ser humano de elegir el bien que le perfecciona, incluso en las circunstancias más difíciles. En este sentido, se quiere mostrar cómo la respuesta del perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son opciones reales, incluso cuando se perciben como respuestas imposibles. Como se ha observado, a pesar de que existen tratos injustos que son muy difíciles de perdonar, establecer un límite al perdón implica necesariamente también poner un techo a la libertad humana.

Una de las críticas con respecto al perdón entre grupos descrita en el capítulo II expresa que perdonar graves ofensas que se cometen a nivel social es cuestionable según la naturaleza del ser humano, afirmando que el perdón es una realidad para unas pocas personas que tienen capacidades sobrenaturales y que están ligadas a lo religioso. Ante este escepticismo basado en la naturaleza del ser humano, Govier describe numerosos casos en los que el perdón acontece ante grandes atrocidades contra algún grupo concreto, definidas como el perdón ante ofensas imperdonables. Este autor observa a través del análisis de más de setenta casos de personas que habían sufrido tratos injustos y habían

⁸⁶² S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*.

mostrado que el perdón de ofensas graves no es únicamente una cualidad de gente extraordinaria como Martin Luther King, Mandela o Tutu⁸⁶³.

Este último punto del capítulo V pretende ilustrar con vidas concretas con nombre y apellidos como el perdón y la *vía de renuncia a la violencia*, se constituyen como una realidad en el ser humano que interrumpe los ciclos de violencia, generando un bien en las personas que la implementan y en la sociedad en general. Este apartado se erige como un ejemplo palpable de que el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son posibilidades reales, incluso en los casos más difíciles en ofensas que a priori parecen imperdonables.

Para que las personas se comporten de manera ética no se requiere que sean personas expertas en la disciplina ética, sino que imiten a modelos que pongan en práctica las diferentes virtudes. Es importante buscar modelos que sean dignos de ser imitados. Esta es la primera parte, la segunda parte consiste en llevar a cabo las acciones para empezar a comportarse según esa virtud⁸⁶⁴. La existencia de modelos positivos que reflejen el comportamiento virtuoso es tomada en cuenta desde la teoría girardiana, pero también desde el estudio de la virtud ética en la actualidad. En este sentido, se recuerda la visión aristotélica de que son las virtudes éticas, como son el perdón y la *vía de renuncia a la violencia*, aunque también las dianoéticas las que perfeccionan al hombre y le llevan a la plenitud que anhela.

Con este propósito de promover estos modelos positivos, no se quiere terminar esta tesis sin antes ofrecer testimonios de vida que ilustran de manera clara como el proceso de perdón y de *vía de renuncia a la violencia* son respuestas posibles, incluso en los tratos más injustos como son aquellos propios de las atrocidades de un genocidio.

Es importante tener en cuenta que los testimonios de perdón y *vía de renuncia a la violencia* que se describen son resultado de decisiones personales, lo cual ejemplifica el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* en las relaciones interpersonales. Sin embargo, si se observan las historias, se aprecia como estas respuestas acontecen en el ámbito de una relación entre grupos enfrentados, o personas a nivel individual que han sido agredidas en función de su identidad grupal. El caso de Franz Jägerstätter se

⁸⁶³ T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*, 96.

⁸⁶⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 15.

contextualiza en la Segunda Guerra mundial y Gaetan Kabasha en el genocidio de Ruanda. Estos testimonios ilustran de una manera concreta cómo el perdón y *la vía de renuncia a la violencia* pueden acontecer, tanto en el ámbito interpersonal como entre grupos.

4.1. Franz Jägerstätter

Franz Jägerstätter, sentenciado a muerte por los nazis por no querer jurar lealtad a Hitler, se establece como un testimonio vivo de la *vía de renuncia a la violencia* y del perdón. Este beato de la iglesia católica no tuvo una infancia fácil, al ser hijo de padres no casados y ser criado por su abuela en los primeros años de su vida, estableciéndose posteriormente con la nueva familia que formaba su madre con su padrastro. Es en la biblioteca de su abuelastro donde Franz cultiva su gusto por la lectura y por el saber, lo que influirá en la interioridad cultivada en los tiempos de prisión. Franz, desde su juventud, siempre fue muy inquieto a nivel espiritual, con diversas crisis de fe, llegando a tener un hijo fuera del matrimonio. Es esta historia de vida de su infancia y la juventud la que le prepara para poder acoger el mensaje del cristianismo.

Su matrimonio con Francesca es fundamental en su vida de fe, puesto que es a través de la vida de fe de su mujer como Franz tiene un encuentro personal con Cristo, que será decisivo en los hechos que tomará su vida en los años siguientes. Se casaron en 1936 y, en cuatro años, tuvieron tres hijas. Tenían una vida sencilla en la que disfrutaban de las tareas del trabajo de la tierra, del cuidado de su familia y de la vivencia de su fe en la pequeña parroquia de su aldea.

Desde que el Nacionalsocialismo llegó a su pueblo, Radegund, él tuvo claro su posición contraria a la promoción de este régimen. En un primer momento, cuando llega el anuncio para el entrenamiento militar, Franz accede sin resistencia. Sin embargo, cuando pasa el tiempo y llega a ser consciente de que el entrenamiento militar implica jurar lealtad a Hitler, Franz se da cuenta de que en el fondo de su corazón no va a querer dar ese paso. El tiempo de entrenamiento militar permite que en Franz se fragüe una actitud de resistencia y de no devolver el mal que recibe por parte de los generales del ejército. En una de las numerosas cartas que escribe se encuentran estas palabras que escribe a su suegro:

«Según nuestros pensamientos y sentimientos humanos con frecuencia nos parece conveniente vengarnos de los que nos hacen daño. Pero si atendemos al sentido cristiano no nos está permitido, debemos responder al mal con el bien. El propio Cristo nos precedió con el ejemplo. Y solo el amor es capaz de restaurar la paz una y otra vez. He vuelto a leer un bello librito sobre el amor. La fe y la esperanza pasará un día, pero el amor permanece para siempre»⁸⁶⁵.

Estas palabras revelan que la venganza es una reacción natural frecuente tras sufrir un trato injusto. Sin embargo, Franz es capaz de mirar más allá y percatarse de que el odio y la rivalidad no conducen al bien, siendo consciente de que la respuesta de imitar a Cristo, poniendo la otra mejilla, es la respuesta que permanece y da fruto.

El tiempo que Franz pasa en el entrenamiento militar y alejado de su familia es un tiempo de lucha y de combate porque en Franz se va fraguando poco a poco su negativa a jurar lealtad a Hitler, conociendo las implicaciones que esto tendría para su vida y sobre todo para la vida de su familia. Se constituyen como una lucha interna, porque si se negaba al juramento y era condenado a muerte, estaría traicionando a su familia, privándoles de la presencia de un esposo y padre. Sin embargo, en medio de este combate, Franz siempre tenía palabras que le consolaban a él y que transmitía también a su familia: «Quisiera poder ahorraros todo el sufrimiento que estáis padeciendo por mi culpa. No obstante, conocéis las palabras de Cristo, quien dijo: El que ama a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí»⁸⁶⁶.

¿Realmente su negativa al juramento y condena a muerte que esto supone se puede considerar un bien cuando supone un daño a las personas que más quiere? Los escritos de Franz revelan lo más profundo de su corazón, sus dudas y sus desierto, pero también su intento deliberado de buscar siempre el bien por encima de cualquier circunstancia.

Visto con ojos materialistas, la historia de Franz Jägerstätter sería la historia de un fracasado radical religioso esclavo de su conciencia. Sin embargo, si se observa con detalle su historia, se percibe cómo cada actitud de su vida fue una lucha por el bien. Es importante resaltar que la actitud de no resistencia al mal de Franz no se explica por la

⁸⁶⁵ F. JÄGERSTÄTTER, *Resistir al mal. Cartas y escritos de la prisión*, Ediciones Encuentro, Madrid 2022, 74-75.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, 14.

inquietud espiritual que le caracterizaba desde su juventud, ni únicamente por la virtud de la fortaleza, sino que esta respuesta era alimentada diariamente por la Gracia de Dios que recibía, en ocasiones con mucha dificultad, a través de la Eucaristía, la oración y la lectura bíblica⁸⁶⁷. La historia de Franz permite comprender, como la verdadera libertad de poder elegir siempre el bien, no se pierde incluso cuando te encuentras encarcelado en una prisión con una sentencia de muerte en las espaldas. Franz, cuando tenía dificultades para acudir a la Eucaristía por su internamiento, tenía en su celda un pequeño altar formado por una estampa de la virgen que le había enviado su mujer y una flor de sus campos enviada por una de sus hijas, que le permitía estar cerca de Dios y mantenerse así en la decisión.

En medio de su internamiento, Franz cultiva poco a poco su interioridad y su intimidad con Dios, siendo «la conciencia el lugar de encuentro con Dios»⁸⁶⁸. Sus cartas y escritos son fruto de esta vida interior, que tenían como propósito comunicar a sus hijas y a su mujer los entresijos de conciencia que les permitirían comprender la radical decisión que estaba tomando y que tendría una consecuencia tan cruenta para la vida de su familia.

Franz muere el 9 de agosto de 1943, no sin antes dedicar unas palabras a su mujer y a toda su familia en la que manifiesta el perdón, el agradecimiento y su conciencia de entrega:

«Doy las gracias de corazón por todo lo que habéis hecho por mí en mi vida, por todo el amor y los sacrificios que habéis realizado por mí, y os pido una vez más perdón por las veces en que os he podido ofender o molestar. Igualmente pido perdón a todos los demás a los que haya podido ofender. De modo muy especial pido perdón al señor párroco si con mis palabras lo pude ofender el día que vino a visitarme contigo. Asimismo, yo perdono a todos de corazón. Que Dios acoja mi vida como sacrificio expiatorio no solo por mis pecados también por los pecados de otros».

⁸⁶⁷ *Ibid.*, 22.

⁸⁶⁸ *Ibid.*

En este momento, se quiere hablar del papel decisivo que tiene la actitud de Francesca en la actitud de Franz. Es cierto, que el comportamiento de amor al enemigo de Franz procede de su encuentro con Cristo. Sin embargo, la actitud de apoyo incondicional de su mujer facilita que Franz se mantenga en la decisión de no jurar lealtad a Hitler, aun cuando sabe la amenaza de muerte que se cernía sobre él si quería continuar con su decisión. Se observa como Francesca quiere el bien de su esposo, aunque esto supusiera estar condenada a la soledad de por vida:

«Puesto que Franz siempre se esforzó en cumplir los mandamientos, no habrá sido un gran pecado el hecho de no haber prestado obediencia al Estado y tengo la Esperanza de que, con la ayuda de Dios, habrá alcanzado seguro su destino eterno. Siento muchísima tristeza por él, pues con él he perdido un buen marido y un padre estupendo para mis hijas. Además, puedo asegurarle que nuestro matrimonio fue uno de los más felices de nuestro pueblo. Muchos nos envidiaban. Pero el señor lo ha pensado todo de otro modo y ha soltado el bello lazo. Me alegro de que nos podamos encontrar en el Cielo, donde ninguna Guerra podrá ya separarnos»⁸⁶⁹.

La entrega de Franz es un ejemplo paradigmático de *vía de renuncia a la violencia* y de perdón, que se basa en la imitación de Cristo en la Cruz. En este sentido, Franz ofrece su vida como víctima propiciatoria.

4.2. Gaetan Kabasha

La historia de Gaetan Kabasha, permite evidenciar que el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* no son respuestas que acontecen únicamente en las relaciones interpersonales, sino que pueden aplicarse en el nivel grupal. Gaetan Kabasha es un superviviente del genocidio de Ruanda en los primeros años de la década de los 90. Su historia es claramente una historia de superación, donde la liberación del odio y del resentimiento que implica el perdón forman parte de su camino.

Gaetan Kabasha era un seminarista ruandés de 18 años, cuando una milicia armada invadió el país de Ruanda generando conciencia entre la población de la

⁸⁶⁹ *Ibid.*, 192.

diferencia entre la etnia de los hutus y de los tutsis, que no había sido motivo de rivalidad mimética intensa hasta este momento. Un hecho decisivo del conflicto fue el derribo del avión del presidente de Ruanda y de Burundi (ambos pertenecientes a la etnia hutu) por parte de los tutsis, lo cual precipitó que los hutus cargaran contra los tutsis. En 100 días, se cometió uno de los genocidios más graves de la historia, con más de 800.000 asesinatos de personas de ambas etnias. La teoría mimética descrita en el capítulo IV permite comprender el papel que el contagio mimético ha tenido en la magnitud del genocidio.

Posterior al genocidio, Gaetan vivió durante un tiempo en un campo de refugiados en el que convivían más de un millón de personas. Poco después, tuvo la intuición de que quedarse en ese campo de refugiados implicaba el estancamiento y la muerte por lo que decidió huir lejos de ese lugar. Su idea era cruzar la República Democrática del Congo con la idea de llegar a República Centrafricana. De esta forma, estuvo 4 años sobreviviendo a los peligros de la selva y la soledad. Su encuentro con un obispo le salvó la vida, el cual le cuidó y le ofreció la oportunidad de venir a España a cumplir su vocación de ser sacerdote.

En su proceso de sanación, Gaetan reconoce distintas fases. En un primer momento, el único propósito era la supervivencia de los numerosos obstáculos que la vida en la selva ponía en su camino. Posteriormente, aparece el enfado, el resentimiento, el odio y el rencor, lo cual da paso a una fase de asimilación de los hechos acontecidos en los últimos años. En la última fase, Gaetan es capaz de reconocer los inconvenientes que tiene la vivencia del odio y del resentimiento y valora la opción del perdón. A pesar de la crueldad de los hechos que Gaetan ha experimentado, que en algunos momentos concretos le hicieron perder la cabeza, Gaetan no ha recibido ayuda psicológica y reconoce que fueron varios los factores que le permitieron continuar adelante a pesar de las dificultades que se encontraba por el camino.

El primero fue la esperanza que le transmitió el libro *El hombre en busca del sentido* de Viktor Frankl⁸⁷⁰, lo cual le ayudó a encontrar un sentido en todas las vicisitudes que estaba experimentando. En segundo lugar, seguía viva su llamada al sacerdocio, lo que le motivó a superar las dificultades para dar respuesta a esa llamada. Asimismo,

⁸⁷⁰ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2021.

Gaetan relata cómo la experiencia de sanación también tuvo un elemento de desahogo psicológico de las emociones que había experimentado durante el genocidio y las atrocidades que tuvo que vivir para escapar de él, el cual queda recogido en la biografía *Una mano invisible*⁸⁷¹.

Tal y como se ha descrito en el capítulo II el perdón también acontece en el ámbito comunitario. El perdón que Gaetan ha otorgado es un ejemplo de este perdón a nivel grupal, siendo un ejemplo vivo del cambio en el corazón que se produce desde el odio, enfrentamiento y rivalidad hasta mostrar el perdón y querer el bien del pueblo ugandés.

Se podría pensar que la sociedad ideal sería aquella en la que no existiera el mal, sin la presencia de ofensas que perdonar. Sin embargo, el día a día de cualquier comunidad humana constata que no es una realidad plausible: las ofensas son múltiples e infinitas y en numerosas ocasiones las ofensas atentan gravemente contra la dignidad de la víctima. Tal y como afirma la teoría de Girard, ¿Está abocada la sociedad al enfrentamiento a la rivalidad y de manera irremediable a la división, el odio y el resentimiento?

Este capítulo V de la tesis ofrece una respuesta de esperanza ante la violencia existente, tanto a nivel interpersonal como a nivel grupal. El perdón y la *vía de renuncia a la violencia* son caminos posibles para el ser humano que permiten restaurar la paz en las relaciones humanas, que tienen fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido compatibles. No es necesario estar dotado de capacidades sobre naturales, sino ser consciente del bien que entraña ese camino y estar dispuesto a entrenarse en esa respuesta, dotándose a sí mismo como sacrificio y teniendo a Cristo como modelo.

⁸⁷¹ G. KABASHA, *Una mano invisible: De seminarista en el exilio a sacerdote de Cristo*, Nueva Eva, Madrid 2021.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Esta tesis doctoral ha comparado el perdón de Robert Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de René Girard, conceptualizadas como propuestas de resolución de conflictos que ofrecen respuestas a preguntas que subyacen a las hipótesis y objetivos de la tesis: ¿Existe una forma de respuesta más excelente ante la injusticia? ¿Por qué ser bueno en presencia del mal? ¿Para qué responder con el bien ante un trato injusto y desagradable?

El objetivo principal de este trabajo ha sido poner en relación el concepto de perdón de Enright con la *vía de renuncia a la violencia* explicitada en la teoría mimética de Girard, así como la aplicación del perdón en el ámbito grupal y la inclusión de un estudio empírico que posibilitara la validación y aplicación del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) que mide la disposición a perdonar en el ámbito grupal.

En este sentido, el desarrollo de esta tesis doctoral ha permitido abordar cada uno de los cinco objetivos planteados en la introducción. Asimismo, se considera que el Meta-Modelo, establecido como marco de comparación de las propuestas de los autores, ha facilitado el diálogo entre dos vías que pertenecen a distintas disciplinas, permitiendo encajar las visiones que dos autores establecen ante un mismo fenómeno. De igual forma, se piensa que comparar las propuestas de los autores en cuanto a sus fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido ha hecho posible la concreción de los puntos comunes.

El capítulo I ha analizado los conceptos clave para comprender en profundidad el concepto de perdón desarrollado por el autor pionero en el estudio del perdón desde la

psicología como ciencia. En primer lugar, se ofrece una visión general sobre el perdón desde la religión, la filosofía y desde otros autores de la psicología para, posteriormente, analizar la visión del perdón de Enright. Si bien es un autor que estudia el proceso de perdón desde la psicología con el objetivo de promover la respuesta de perdón en personas que han sufrido graves ofensas, Enright ha basado su concepto de perdón en el concepto de virtud moral de Aristóteles⁸⁷². En este sentido, se quiere hacer notar al lector que Enright define el concepto de perdón desde una visión realista aristotélica que expresa que es posible para el ser humano el conocimiento de la verdad que se encuentra en la realidad. De esta forma, el perdón forma parte de la verdad de las relaciones del ser humano y es tarea de este descubrirlo en la realidad de las relaciones con otros. Dos son los comportamientos que Enright incluye en su concepto de perdón: por un lado, la disminución de respuestas de odio, venganza y resentimiento y, por otro lado, la aparición, en la medida de lo posible, de comportamientos de amabilidad y generosidad hacia el ofensor.

Enright ha señalado que los beneficios del perdón no radican en los efectos satisfactorios indirectos que tiene en la salud de la víctima, sino que la esencia del perdón se encuentra en el reconocimiento del valor inherente del ofensor. Por tanto, el fin del perdón no es el beneficio psicológico de la víctima, sino el reconocimiento de la dignidad de la persona que ha cometido la acción injusta. En este sentido, Enright reconoce que la verdad del proceso de perdón se encuentra en devolver al ofensor el valor perdido con la acción injusta cometida, siendo el perdón el acto más verdadero, bello y bondadoso que se puede ofrecer al ofensor⁸⁷³. De esta forma, la respuesta del perdón va acorde con la verdad y la víctima, al ofrecer este perdón, puede quedarse en la parte del proceso en la que su vulnerabilidad como ser humano le permita. Esta afirmación implica que, aunque la víctima no sea capaz de ofrecer el perdón, este hecho no resta un grado de verdad a la visión del perdón como la respuesta deseable en los conflictos entre las personas. Este primer capítulo ha permitido profundizar en la respuesta del perdón analizando las variables que facilitan y dificultan el perdón, su definición diferencial con conceptos

⁸⁷² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*.

⁸⁷³ R. D. ENRIGHT, *8 Keys of Forgiveness*, 16.

relacionados como la justificación, la justicia y el olvido y la existencia de un camino terapéutico que ha sido probado empíricamente a través de múltiples estudios.

Con el análisis de este primer capítulo se aborda el primer objetivo y la primera hipótesis de la tesis que permite defender que el perdón, basado en el concepto de virtud moral de Aristóteles, supone un bien tanto para la persona como para el ofensor⁸⁷⁴.

En segundo lugar, el capítulo II permite abordar el segundo objetivo y probar la segunda hipótesis de la tesis que afirmaba que el perdón es susceptible de ser aplicado en el ámbito grupal, constituyéndose como una vía alternativa a otras estrategias de gestión de conflictos, que genera un bien en la sociedad. En una primera parte del capítulo, se presenta, desde la psicología, la definición de grupo y de sesgos intergrupales que permiten argumentar que el comportamiento de los grupos es cualitativamente distinto del comportamiento individual. Asimismo, se ofrece la visión del conflicto y las diversas estrategias de gestión de conflictos que pueden ofrecerse como vías alternativas o complementarias al perdón entre grupos. Esta descripción inicial se cree necesaria, pues, aporta las bases para comprender que el concepto de perdón entre grupos no es una mera extrapolación del concepto de perdón interpersonal, como muchos autores plantean, sino que tiene una entidad propia que Enright *et al.* han tratado de desarrollar⁸⁷⁵.

La existencia del perdón entre grupos es una cuestión que ha generado controversia en los estudiosos del tema del perdón desde las distintas disciplinas, tal y como se ha afirmado en la obra de Crespo⁸⁷⁶, entre otros. Sin embargo, Enright se basa en fuentes cuyos argumentos permiten defender que los grupos tienen responsabilidad moral y, por tanto, pueden perdonar y ser perdonados⁸⁷⁷. Una vez justificada la existencia del perdón entre grupos, se describe como la renuncia colectiva a la retribución y la promoción de comportamientos concretos positivos hacia el otro grupo (afirmaciones, amabilidad, normas, expresión de respeto hacia el otro grupo, fomento de la colaboración, etc.). Se resalta de esta definición dos aspectos importantes: 1) El concepto de perdón entre grupos, al contrario que el perdón interpersonal, se define principalmente a nivel conductual, y no tanto a nivel de emociones y pensamientos; 2) Es necesaria la presencia

⁸⁷⁴ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*.

⁸⁷⁵ R. D. ENRIGHT ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues».

⁸⁷⁶ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*.

⁸⁷⁷ T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*.

de un líder de grupo que represente el comportamiento del grupo. Para finalizar el capítulo y complementar esta visión del perdón entre grupos se presentan la empatía, el contacto entre los grupos y la categoría grupal común como facilitadores del perdón entre grupos y la experiencia personal negativa y la fuerte identificación con el endogrupo como inhibidoras del perdón entre grupos. Intervenciones que fomentan el perdón entre grupos en conflictos históricos como el conflicto en Irlanda del Norte o en Ruanda evidencian que el perdón entre los grupos es una realidad y es una de las estrategias más potentes para facilitar la convivencia pacífica en las comunidades humanas⁸⁷⁸.

Después de describir argumentos que apoyan la existencia del perdón entre los grupos, este trabajo de tesis doctoral ha dado un paso más, valorando la validez empírica de un instrumento que intenta recoger este constructo. Para ello, en el capítulo III se ha llevado a cabo un estudio empírico que ha permitido comprobar la tercera hipótesis de la tesis, que expresaba que el perdón entre los grupos es susceptible de ser medido de una manera empírica y cuantitativa a través del cuestionario de perdón entre grupos (EGFI). En primer lugar, se ha comprobado que el EGFI, cuestionario de perdón entre grupos validado en otros países, también es válido y fiable en muestra española. En la medida en que su aplicación se realizó en una muestra de españoles e inmigrantes que residen en la Comunidad de Madrid, este cuestionario y otros que miden variables relacionadas han permitido conocer que, en líneas generales, existe una disposición favorable a perdonar entre estos dos grupos concretos⁸⁷⁹.

El capítulo IV da respuesta al cuarto objetivo de la tesis, que tenía el propósito de describir los elementos claves de la teoría mimética que permiten conceptualizar la *vía de renuncia a la violencia*, que es la respuesta que, aun siendo descrita desde una disciplina distinta, se entiende comparable con el perdón. En este sentido, la teoría mimética se configura a partir del análisis exhaustivo de mitos y ritos que transmitían que la violencia era la solución para la supervivencia de la sociedad y para garantizar la convivencia entre las comunidades humanas enfrentadas eternamente. Su análisis etnológico

⁸⁷⁸ M. NOOR, «Suffering need not beget suffering: Why we forgive».

⁸⁷⁹ Las conclusiones, limitaciones, y líneas de investigación futura se describen de una manera detallada en el estudio empírico desarrollado en el capítulo III.

pormenorizado le permite afirmar que, en todas las culturas de la historia, ha surgido la costumbre de sacrificar a un chivo expiatorio para restaurar el orden social. Sin embargo, Girard observa en los relatos del Antiguo Testamento cómo Dios condena los sacrificios de los chivos expiatorios y defiende la inocencia de las víctimas. A partir de este descubrimiento, Girard sigue profundizando en el Antiguo Testamento hasta caer en la cuenta del carácter revelador que tiene el sacrificio del chivo expiatorio por excelencia manifestado en la Pasión de Cristo, que viene a revelar la mentira que había asolado a todas las culturas hasta el momento: la violencia no es el camino para conseguir la paz. Cristo se ofrece como ejemplo de respuesta a la violencia, concretándose en el amor al enemigo, lo que en esta tesis ha venido a llamarse *vía de renuncia a la violencia*. Esta vía ofrece un camino alternativo que permite reducir las rivalidades miméticas que genera el deseo mimético y, por medio de un modelo pacífico, ofrecer una respuesta de sacrificio que frene la violencia.

El capítulo V es un diálogo entre las propuestas de Enright y de Girard que responde a la cuarta hipótesis de la tesis, que expresaba que existe coherencia entre los conocimientos que aportan la propuesta de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* de Girard. Para entablar esos puentes entre disciplinas, se parte de las cuatro preguntas propias de un estudio de Razón Abierta: fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido, revisando lo que es común en ambos. Asimismo, se han señalado las divergencias entre el concepto de perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* y los límites de cada una de las propuestas.

Tanto Enright como Girard proponen vías de solución de los conflictos en los que se rompe con el círculo de la violencia. Si se levanta la mirada a la sociedad del siglo XXI, se observan conflictos en todos los niveles de la sociedad. En las relaciones intrapersonales, se observan conductas violentas manifestadas en daños a uno mismo y en el suicidio. Al mismo tiempo, se observan conflictos en el seno de la familia, comenzando por el matrimonio, y siguiendo por todo el entramado de relaciones que supone el sistema familiar. Ambos autores proponen una vía de solución de los conflictos radical que vence a la violencia.

Tal y como se ha expresado en el capítulo V, se constata que cada una de las teorías descritas presenta conceptos que son compatibles entre sí, manteniendo propuestas

teóricas que tienen fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido parecidos. Asimismo, se observa que ambas propuestas tienen aspectos comunes como la no venganza, la ruptura con los ciclos interminables de violencia y el amor al enemigo. Por tanto, a nivel general se puede afirmar que quedan cubiertos los objetivos planteados en el inicio: describir y analizar cada una de las propuestas teóricas y analizar los puntos de encuentro y divergencia entre ellas.

En relación con los fundamentos epistemológicos, se constata que ambos autores parten de la base de que el ser humano puede descubrir la verdad de la realidad y, por tanto, aunque el conocimiento sobre el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* no permite entender la complejidad de las relaciones humanas, sí permite comprender una parte de la realidad. En este sentido, estos autores establecen que tanto el perdón como la *vía de renuncia a la violencia* suponen un bien, tanto para la víctima como para el ofensor, lo que llevan a afirmar que, apuntan a la verdad.

Se destaca que tanto Enright como Girard comparten visiones sobre el ser humano parecidas, lo cual constituye un campo de entendimiento común que permite realizar un análisis más exhaustivo. En relación con su concepción antropológica, se observa cómo consideran la dignidad ontológica del ser humano, que es independiente de sus actos. En el tema que nos ocupa, cobra importancia este hecho porque, por mucho que una persona haya cometido grandes ofensas, tiene derecho a ser bien tratada. En la definición fundamental del perdón de Enright se incluye que el perdón implica renunciar a la venganza y querer el bien del ofensor, aun cuando este no lo merezca. Por otro lado, la *vía de renuncia a la violencia* implica renunciar a las represalias porque es el único camino para conseguir la paz y eliminar las rivalidades miméticas perpetuas.

Referente a los fundamentos éticos, los autores presentan semejanzas en lo que consideran como bueno para el ser humano. En este sentido, estos autores proponen respuestas que implican responder al mal con un bien que incorporan los siguientes elementos: 1) no buscan la venganza, 2) son actos libres de la voluntad, 3) pueden entrenarse, 4) se inclinan al bien de la víctima y al bien del ofensor.

En relación con los fundamentos éticos y antropológicos, analizados en su conjunto, se observa cómo tanto el perdón como la *vía de renuncia a la violencia* están

basados en los valores de la tradición judeocristiana, valores que quedan resumidos en la famosa frase de San Juan Pablo II: «El amor vence siempre», en el amor está la verdad de las relaciones humanas.

Por último, el análisis de los fundamentos de sentido, apunta a que el fin al que tienden el perdón y la *vía de renuncia a la violencia* es un amor, en el grado en el que sea posible manifestarlo en función de la capacidad de la víctima, que no exige reciprocidad basándose en la virtud de agápē, asumiendo en algún grado los presupuestos del Sermón de la Montaña, facilitándose con la mimesis positiva.

Una vez expuesto el grado de consecución de los distintos objetivos e hipótesis, se mencionan de una manera sintética las conclusiones que pueden extraerse del presente trabajo:

- 1) El perdón, según Enright, es la respuesta más bondadosa, verdadera y bella que se puede ofrecer al ofensor.
- 2) Los grupos tienen responsabilidad moral, pudiendo perdonar y ser perdonados, con lo cual tiene sentido hablar del perdón en el ámbito grupal que facilita la convivencia pacífica en la sociedad.
- 3) El cuestionario de perdón entre grupos (EGFI) es un instrumento válido y viable en muestra española y la disposición al perdón entre españoles e inmigrantes es elevada.
- 4) La *vía de renuncia a la violencia*, que surge del recorrido que Girard realiza en su teoría mimética a partir del análisis de los mecanismos del deseo mimético y el chivo expiatorio, es un camino pacífico que permite interrumpir los ciclos de violencia y promover la paz en las relaciones humanas.
- 5) La *vía de renuncia a la violencia* y el perdón pueden considerarse dos propuestas que remiten al mismo fenómeno al presentar fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido compatibles entre sí.

1. IMPLICACIONES PRÁCTICAS

Un trabajo de investigación siempre tiene un sentido más profundo que explica su razón de ser. En este sentido, se quieren destacar las implicaciones prácticas que se derivan de esta tesis doctoral.

Desde el principio se apuntó a que uno de los objetivos de la línea de investigación en la que se engloba esta tesis es la promoción del perdón como respuesta que genera la paz en las relaciones interpersonales y entre los grupos. Esta tesis permite evidenciar que el perdón es una respuesta que supone un bien, tanto para la víctima como para el ofensor. Las características definitorias clave que el proceso de perdón tiene son decisivas a la hora de proponer esta respuesta que tantas ventajas tiene para la persona: Es una decisión, que parte siempre del reconocimiento del daño y la persona puede quedarse en la parte del proceso de perdón que pueda. En este sentido, se observa cómo desde la antropología se ha propuesto una manera de responder ante el conflicto, la violencia y la injusticia que, tal y como se ha propuesto en esta tesis, frena los ciclos de violencia que se repiten de generación en generación.

Esta tesis permite analizar dos respuestas ante la violencia que proceden de dos disciplinas distintas pero que pueden ser aplicadas diariamente en la vida de las personas. En este sentido, la *vía de renuncia a la violencia* podría aplicarse por ejemplo en el ámbito laboral cuando dos personas compiten por un mismo ascenso, o en el ámbito familiar cuando dos personas se encuentran enfrentadas por la herencia familiar. Asimismo, el perdón puede ser una realidad también en estas mismas situaciones, en la que no se guarda rencor y se desea el bien a aquel que me ha hecho una injusticia en el trabajo o a mi hermano que se ha quedado injustamente con la parte de la herencia que me correspondía.

De la misma forma, estas dos vías son fácilmente aplicables en el ámbito grupal. Si alzamos la vista a la sociedad del siglo XXI, son innumerables las guerras entre países en los que la lucha por el dominio del territorio es la génesis del conflicto. Así, también se menciona el papel decisivo que el perdón entre grupos tiene en sociedades divididas por conflictos como el ya mencionado genocidio en Ruanda. Es una realidad que el perdón entre grupos es un proceso que incide en aspectos clave como la renuncia al resentimiento y a la venganza y promover comportamientos de respeto, generosidad y amor hacia el otro. Se hipotetiza que aquellas comunidades humanas en las que se promueve el perdón en el ámbito grupal reducen las posibilidades de que se precipite un conflicto en el futuro.

Asimismo, esta tesis aporta a la comunidad científica un instrumento validado en población española que mide el nivel de perdón entre grupos enfrentados. Este

cuestionario de evaluación permite conocer el grado en el que un grupo está dispuesto a perdonar al otro grupo, o lo que es lo mismo, mide el grado en el que un grupo muestra benevolencia, afirmación de su valía, y fomenta la cooperación con el otro grupo, lo cual permite predecir conflictos emergentes y enfocar las vías de intervención más adecuadas.

2. LIMITACIONES

Una de las principales dificultades que ha entrañado el presente trabajo, que puede constituirse como una limitación, es el hecho de comparar la *vía de renuncia*, que surge de una teoría interdisciplinar como es la teoría mimética, que explica la complejidad del comportamiento violento del ser humano a lo largo de todas las culturas de la historia de la humanidad, con una propuesta concreta de respuesta al mal y a ofensas concretas desarrollada por un psicólogo académico. Por esta razón, se podría considerar una limitación la comparación de una teoría antropológica que explica el funcionamiento de la sociedad con una propuesta de intervención en las relaciones interpersonales. Sin embargo, se considera que este es el esfuerzo que debe hacerse para poner en diálogo las disciplinas desde la perspectiva de razón ampliada, en palabras de Benedicto XVI mencionado al inicio de este trabajo. A pesar de esta diferencia en el nivel de análisis de la realidad, se considera que esta tesis es novedosa, pues ha puesto en relación dos autores que no se habían comparado con anterioridad, desarrollando un primer acercamiento a la globalidad de su pensamiento y de sus obras, considerando que el resultado ha sido enriquecedor.

Otra posible limitación del trabajo se encuentra en que las propuestas de perdón y de *vía de renuncia a la violencia* se han comparado en cuanto a sus fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido. Sin embargo, no se han comparado estas dos respuestas en el nivel del comportamiento de los grupos, que habría sido pertinente, dada la aplicabilidad de la teoría mimética en el ámbito grupal. Por esta razón, como primer estudio de acercamiento de los autores, se ha preferido profundizar en los fundamentos y dejar esta línea de compararlos en el nivel grupal como prospectiva.

Al poner en relación las propuestas de los autores, se ha observado que tienen puntos de vista coherentes en sus propuestas de respuesta a la injusticia, razón por la cual son numerosos los aspectos que se han descrito en los puntos de encuentro. Se considera

una posible limitación que no se ha profundizado de la misma forma en cuanto a los puntos en los que los autores difieren.

3. PROSPECTIVA

Son varias las líneas de investigación futura que surgen con esta investigación.

En la presente tesis ha sido imprescindible comparar las propuestas de perdón y de la *vía de renuncia a la violencia* en cuanto a los fundamentos epistemológicos, antropológicos, éticos y de sentido. Se sabe que uno de los ámbitos más candentes de la aplicación de la teoría mimética es el comportamiento de masas. Al aplicar Enright, en los últimos años de su investigación el perdón entre grupos se cree conveniente para futuras investigaciones, comparar cómo se concretan las propuestas en el nivel de comportamiento de los grupos.

En segundo lugar, se quiere plantear un debate con los filósofos y antropólogos que establecen críticas a la existencia del perdón entre grupos, tal y como expresan Crespo⁸⁸⁰ y Wiesenthal⁸⁸¹ en sus obras. Estos autores afirman que uno solo puede perdonar los actos injustos que han sido cometidos contra su persona. En este sentido, son numerosos los autores en la obra que afirman que un judío no puede perdonar en nombre todos los judíos que fueron asesinados en el Holocausto: «no tenemos derecho a poner a los judíos supervivientes en la situación moral de ofrecer perdón, de manera implícita, en nombre de los seis millones de víctimas»⁸⁸².

Uno de los temas que se pretende profundizar en el futuro es la existencia de ofensas imperdonables, considerándose como una cuestión controvertida en torno a la cual muchos autores a lo largo de las últimas décadas se han pronunciado, tal y como muestra la obra de Wiesenthal⁸⁸³. Por ello, se espera poner en relación el perdón de Enright y la *vía de renuncia a la violencia* y la existencia de ofensas imperdonables.

⁸⁸⁰ M. CRESPO, *El perdón una investigación filosófica*.

⁸⁸¹ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*.

⁸⁸² *Ibid.*, 105.

⁸⁸³ S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*.

4. CONCLUSIÓN FINAL

El interés que ha motivado el desarrollo de este trabajo ha sido el impacto asombroso que ha tenido el descubrimiento de la verdad que se encuentra detrás de cada una de las propuestas que se han analizado. La verdad escondida que estamos llamados a descubrir es la verdad del amor, de la entrega, del sacrificio y del querer el bien del otro, aun cuando este no lo merezca.

Esta respuesta se encuentra claramente ejemplificada en la acción del obispo en la historia ya citada al inicio de esta tesis de la célebre obra de Víctor Hugo. Es la respuesta del amor la que posibilita que las personas recuperen la dignidad como seres humanos. No hay palabras que mejor definan la verdad que se esconde detrás del perdón y *la vía de renuncia a la violencia* que las palabras de Juan Pablo II:

«El amor vence siempre, como Cristo ha vencido; el amor ha vencido, aunque en ocasiones, ante sucesos y situaciones concretas, pueda parecernos incapaz. Cristo parecía imposibilitado también. Dios siempre puede más»⁸⁸⁴

⁸⁸⁴ JUAN PABLO II, «Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los Jóvenes», Santiago de Chile 1987.

REFERENCIAS

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS DE ROBERT ENRIGHT

- AL-MABUK, R. H. - ENRIGHT, R. D. - CARDIS, P. A., «Forgiveness education with parentally love-deprived late adolescents», *Journal of Moral Education* 24/4 (1995), 427-444.
- BASKIN, T. W. - ENRIGHT, R. D., «Intervention Studies on Forgiveness: A Meta-Analysis», *Journal of Counseling and Development* 82/1 (2004), 79-90.
- COYLE, C. T. - ENRIGHT, R. D., «Forgiveness intervention with postabortion men», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65/6 (1997), 1042-1046.
- ENRIGHT, R. D., *8 Keys of Forgiveness*, Norton, Rothschild 2015.
- , *Forgiveness is a choice*, APA Books, Washington DC 2001.
- , *The forgiving life*, Apa Life Tools Series, Washington DC 2012.
- , «The moral development of forgiveness», en *Handbook of moral behavior and development*, Lawrence Erlbaum Associates, New York 1991, (123-152).
- ENRIGHT, R. D. - FITZGIBBONS, R. P., *Forgiveness therapy: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, American Psychological Association, Washington, DC 2015.
- , *Helping clients forgive: An empirical guide for resolving anger and restoring hope*, American Psychological Association, Washington, DC 2000.

- ENRIGHT, R. D. - FREEDMAN, S. - RIQUE, J., «The psychology of interpersonal forgiveness», en R. D. E. Y J. NORTH (ed.), *Exploring forgiveness*, University of Wisconsin Press, London 1998.
- ENRIGHT, R. D. - GASSIN, E. A. - WU, C., «Forgiveness: a developmental view», *Journal of Moral Education* 21/2 (1992), 99-114.
- ENRIGHT, R. D. - JOHNSON, J. - NA, F. - ERZAR, T., «Measuring intergroup forgiveness: The Enright group forgiveness inventory», *Peace and Conflict Studies* 27/1 (2020).
- ENRIGHT, R. D. - LEE, Y. R. - HIRSHBERG, M. J. - LITTS, B. K. - SCHIRMER, E. B. - IRWIN, A. J. - ET AL., «Examining group forgiveness: Conceptual and empirical issues», *Peace and Conflict* 22/2 (2016), 153-162.
- ENRIGHT, R. D. - NORTH, J., *Exploring Forgiveness*, University of Wisconsin Press, Wisconsin 1998.
- ENRIGHT, R. D. - SANTOS, M. J. D. - AL-MABUK, R., «The adolescent as forgiver», *Journal of Adolescence* 12/1 (1989), 95-110.
- ENRIGHT, R. D. - XU, J. W. - RAPP, H. - EVANS, M. - SONG, J. Y., «The Philosophy and Social Science of Agape Love», *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* May (2022).
- ENRIGHT, R. - JOHNSON, J. - NA, F. - ERZAR, T. - HIRSHBERG, M. - HUANG, T. - ET AL., «Measuring Intergroup Forgiveness: The Enright Group Forgiveness Inventory», *Peace and Conflict Studies* 27/1 (2020), 1.
- ENRIGHT, R. - RIQUE, J. - LUSTOSA, R. - SONG, J. Y. - KOMOSKI, M. C. - BATOOL, I. - ET AL., «Validating the Enright Forgiveness Inventory - 30 (EFI-30): International Studies», *European Journal of Psychological Assessment* 38/2 (2022), 113-123.

FUENTES SECUNDARIAS DE ROBERT ENRIGHT

- FITZGIBBONS, R. P., «The cognitive and emotive uses of forgiveness in the treatment of anger», *Psychotherapy* 23/4 (1986), 629-633.
- FREEDMAN, S., «Forgiveness and reconciliation: The importance of understanding how they differ», *Counseling and Values* 42/3 (1998), 200-216.
- , «Forgiveness as an educational goal with at-risk adolescents», *Journal of Moral Education* 47/4 (2018), 415-431.
- FREEDMAN, S. - ENRIGHT, R. D., «The Use of Forgiveness Therapy with Female Survivors of Abuse», *Journal of Womens Health Care* 06/03 (2017).
- FREEDMAN, S. - ENRIGHT, R. D. - KNUTSON, J., «A progress report on the process model of forgiveness», en *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York, NY 2005, 596.
- FREEDMAN, S. R. - ENRIGHT, R. D., «Forgiveness as an intervention goal with incest survivors.», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64/5 (1996), 983-992.
- FREEDMAN, S. - ZARIFKAR, T., «The psychology of interpersonal forgiveness and guidelines for forgiveness therapy: What therapists need to know to help their clients forgive», *Spirituality in Clinical Practice* 3/1 (2016), 45-58.
- GOVIER, T., *Forgiveness and Revenge*, Routledge, London 2002.
- KASPRZAK, A., – MARTÍNEZ-DÍAZ, A. - MOLINERO, C. - ENRIGHT, R. D., «Perdón interpersonal: validación del Enright Group Forgiveness Inventory (EFI-30) en una muestra española», *Anales de Psicología* 39/3 (2023), 364-373.
- NORTH, J., «Wrongdoing and Forgiveness», *Philosophy* 62/242 (1987), 499-508.
- PRIETO URSÚA, M., *Perdón y salud. Introducción a la psicología del perdón*, Universidad Pontificia de Comillas (Publicaciones), Madrid 2017.

RAPP, H. - WANG XU, J. - ENRIGHT, R. D., «A meta-analysis of forgiveness education interventions' effects on forgiveness and anger in children and adolescents», *Child Development* 93/5 (2022), 1249-1269.

REED, G. L. - ENRIGHT, R. D., «The effects of forgiveness therapy on depression, anxiety, and posttraumatic stress for women after spousal emotional abuse», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 74/5 (2006), 920-929.

SIMON, Y., *The definition of moral virtue*, Fordham University Press, New York 1986.

SUBKOVIK, M. J. - ENRIGHT, R. D. - WU, C. R. - GASSIN, E. A. - FREEDMAN, S. - OLSON, L. M. - ET AL., «Measuring interpersonal forgiveness in late adolescence and middle adulthood», *Journal of Adolescence* 18/6 (1995), 641-655.

FUENTES PRIMARIAS DE RENÉ GIRARD

GIRARD, R., *Aquel por el que llega el escándalo*, Caparrós Editores, Madrid 2006.

—, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2021.

—, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996.

—, *El sacrificio*, Ediciones Encuentro, Madrid 2012.

—, *La violencia y lo sagrado.*, Anagrama, Barcelona 2012.

—, *Los orígenes de la cultura, Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*, Trotta, Madrid 2006.

—, *Mentira romántica y verdad novelesca, Traducción Joaquín Jordá*, Editorial Anagrama, Barcelona 1985.

—, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002.

FUENTES SECUNDARIAS DE RENÉ GIRARD

ALISON, J., *Conocer a Jesús Cristología de la no-violencia*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.

- BANDERA, C., *El Refugio de la Mentira «Reflexiones sobre la Fe y la Ficción»*, Libros Canto y Cuento, Madrid 2015.
- BANDERA, C., *Monda y desnuda: La humilde historia de Don Quijote*, Iberoamericana, Madrid 2005.
- BARAHONA PLAZA, Á., *El Siervo de YHVH, Una ciencia de la violencia*, Libros Buena Nueva, Madrid 2014.
- , *René Girard: de la ciencia a la fe*, Ediciones Encuentro, Madrid 2014.
- , «Violencia, tolerancia y religión: Una filosofía de la historia neotestamentaria», *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano* 28 (2011), 53-83.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M. - SEGURA BERNAL, J. - BARAHONA PLAZA, A., *Personalismo terapéutico. Frankl, Rogers, Girard*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2005.
- FLEMING, C., *René Girard Violence and Mimesis*, Polity Press, Great Britain 2004.
- LLANO, A., *Deseo, violencia y sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, EUNSA: Ediciones Universidad de Navarra, España 2004.
- PALAUER, W., *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press 2013.
- PARRILLA MARTÍNEZ, D., *René Girard La violencia desvelada*, Dykinson, Madrid 2017.

OTRAS FUENTES CONSULTADAS

- ABAD, F. J. - OLEA DÍAZ, J. - PONSODA GIL, V. - GARCÍA GARCÍA, C., *Medición en ciencias sociales y de la salud*, Editorial Síntesis, Madrid 2011.
- AGEJAS, J. A., *La tarea de ser mejor*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2007.
- AKHTAR, S. - BARLOW, J., «FORGIVENESS THERAPY FOR THE PROMOTION OF MENTAL WELL-BEING: A SYSTEMATIC REVIEW AND META-ANALYSIS», *TRAUMA, VIOLENCE, & ABUSE*, 19, (2018), 107-122.
- ALLPORT, G. W., *La naturaleza del prejuicio*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina 1971.

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CIE Inversiones Editoriales Dossat, Madrid 2001.
- ARREGUI, J. V., *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1993.
- ARTHUR, J., *Teaching Character and Virtue in Schools*, Routledge, London 2016.
- AYALA PEÑARANDA, G. E., «Análisis del conflicto y la mediación como método de resolución», *Academia & Derecho* 4/7 (2013), 79-106.
- BARKAN, E., *The guilt of nations: Restitution and negotiating historical injustices*. New York: Norton., Norton, New York 2000.
- BARON, R. A. - BYRNE, D., *Psicología Social*, Prentice Hall, Mexico 2005.
- BAR-TAL, D. - BENNINK, G. H., «The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process», en *From Conflict Resolution to Reconciliation*, Oxford University Press 2011.
- BEATTY, J., «Forgiveness», *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), 246-252.
- BENEDICTO XVI, «Carta Encíclica Deus Caritas est», (2005).
- , «Discurso del Papa Benedicto XVI durante su visita a la Pontificia Universidad de Roma», 2006.
- BERRY, J. W. - WORTHINGTON, E. L. - PARROTT, L. - O'CONNOR, L. E. - WADE, N. G., «Dispositional forgiveness: Development and construct validity of the Transgression Narrative Test of Forgiveness (TNTF)», *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/10 (2001), 1277-1290.
- BLANCO ABARCA, A. - CABALLERO GONZÁLEZ, A. - DE LA CORTE IBÁÑEZ, L., *Psicología de los grupos*, Pearson Education, España 2004
- BRIGHT, D. S. - EXLINE, J. J., «Forgiveness at Four Levels: Intrapersonal, Relational, Organizational, and Collective-Group», *The Oxford Handbook of Positive Organizational Scholarship* June 2018 (2012), 1-30.

- CAIRNS, E. - MALLETT, J. - WILSON, R., «Who are the Victims? Self-assessed victimhood and the Northern Irish conflict», *Northern Ireland Office Research & Statistical Series 7* (2003), 1-64.
- CARNEVALE, P. J. - CHOI, D.-W., «Culture in the Mediation of International Disputes», *International Journal of Psychology* 35/2 (2000), 105-110.
- CEBOLLA BOADO, H. - GONZÁLEZ FERRER, A., «¿Ha podido más la crisis o la convivencia?: sobre las actitudes de los españoles ante la inmigración. Documento de trabajo 191/2016», Fundación Alternativas, Madrid 2016.
- CEHAJIC, S. - BROWN, R. - CASTANO, E., «Forgive and Forget? Antecedents and Consequences of Intergroup Forgiveness in Bosnia and Herzegovina», *Political Psychology* 29 (2008), 351-367.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, «Actitudes hacia la inmigración. Estudio nº 3190», septiembre 2017.
- CIVALERO, L. - ALONSO, D. - BRUSSINO, S., «Evaluación del prejuicio hacia inmigrantes: adaptación argentina de la escala de prejuicio sutil y manifiesto», *Ciencias Psicológicas* (2019), 119.
- COLECTIVO IOÉ - ORTÍ, A., «La convivencia en Madrid. Discursos ante el modelo de desarrollo de la ciudad y la instalación de la población inmigrante», *Estudio encargado por el Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la ciudad de Madrid* (2007), 1-154.
- CRESPO, M., *El perdón una investigación filosófica*, Ediciones Encuentro, España 2016.
- CUNNINGHAM, B. B., «The Will to Forgive: A Pastoral Theological View of Forgiving», *Journal of Pastoral Care* 39/2 (1985), 141-149.
- D. G. MYERS, *Psicología Social*, McGraw- Hill Interamericana, México 2005.
- DAVENPORT, D. S., «The functions of anger and forgiveness: Guidelines for psychotherapy with victims», *Psychotherapy* 28/1 (1991), 140-144.
- DERRIDA, J., *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, Avarigani, España 2015.

- DESMOND, T. - MPHO, T., *El libro del perdón. El camino de sanación para nosotros y nuestro mundo*, Editorial Océano de México, México 2014.
- DIBLASIO, F. A., «The use of a decision-based forgiveness intervention within intergenerational family therapy», *Journal of Family Therapy* 20/1 (1998), 77-96.
- DIRECCIÓN GENERAL DE SERVICIOS SOCIALES INTEGRACIÓN SOCIAL., «Plan de inmigración de la Comunidad de Madrid 2019 - 2021», Madrid 2018.
- DOOSJE, B. - BRANSCOMBE, N. R. - SPEARS, R. - MANSTEAD, A. S. R., «Guilty by association: When one's group has a negative history.», *Journal of Personality and Social Psychology* 75/4 (1998), 872-886.
- DOVIDIO, J. F. - GAERTNER, S. L. - ANASTASIO, P. A. - BACHMAN, B. A. - RUST, M. C., «The common ingroup identity model: Recategorization and the reduction of intergroup bias», *European Review of Social Psychology* 4/1 (1993), 1-26.
- DOWNIE, R. S., «Forgiveness», *Philosophical Quarterly* 15 (1965), 128-134.
- ESSES, V. - DOVIDIO, J. - JACKSON, L. - ARMSTRONG, T., «The immigration dilemma: The role of Perceived Group Competition, Ethnic Prejudice, and National Identity», *Journal of Social Issues* 57/3 (2001), 389-412.
- ETZIONI, A., «The Kennedy Experiment», *The Western Political Quarterly* XX/2 (1967), 361-380.
- EXLINE, J. J. - BAUMEISTER, R. F., «Expressing forgiveness and repentance. Benefits and barriers», en *Forgiveness: Theory, research, and practice*, Guilford Press 2000, 133-155.
- EXLINE, J. J. - WORTHINGTON, E. L. - HILL, P. C. - MCCULLOUGH, M. E., «Forgiveness and justice: A research agenda for social and personality psychology.», *Personality and Social Psychology Review* 7 (2003), 337-348.
- FERNÁNDEZ C. - VALBUENA R. - CARO, M., «Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2017», 2017.

- FERRANDO, P. J. - CHICO, E., «Adaptación y análisis psicométrico de la escala de deseabilidad social de Marlowe y Crowne», *Psicotema* 1231 (2000), 383-389.
- FESTINGER, L. - PEPITONE, A. - NEWCOMB, T., «Some consequences of de-individuation in a group», *Journal of Abnormal and Social Psychology* 47/2 SUPPL. (1952), 382-389.
- FINE, G. A., «Review Essay: Forgotten Classic: The Robbers Cave Experiment», *Sociological Forum* 19/4 (2004), 663-666.
- FRANCISCO, «Carta encíclica *Fratelli Tutti*», 2020.
- FRANCISCO, «Mensaje del Santo Padre Francisco para la 109 Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado 2023», Roma 2023.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 2021.
- GONZÁLEZ, V., «El duelo migratorio», *Revista Trabajo Social* 7 (2005), 77-97.
- GREENAWAY, K. H. - LOUIS, W. R. - WOHL, M. J. A., «Awareness of Common Humanity Reduces Empathy and Heightens Expectations of Forgiveness for Temporally Distant Wrongdoing», *Social Psychological and Personality Science* 3/4 (2012), 446-454.
- GREENAWAY, K. H. - QUINN, E. A. - LOUIS, W. R., «Appealing to common humanity increases forgiveness but reduces collective action among victims of historical atrocities», *European Journal of Social Psychology* 41/5 (2011), 569-573.
- GUÉNARD, T., *Más fuerte que el odio. Como escapar de un destino fatal y convertirse en un hombre feliz a pesar de la desgracia*, Gedisa, Barcelona 2010.
- GUTIÉRREZ, S. - SANZ, J. - ESPINOSA, R. - GESTEIRA, C. - GARCÍA-VERA, M. P., «La Escala de Deseabilidad Social de Marlowe-Crowne: baremos para la población general española y desarrollo de una versión breve», *Anales de Psicología* 32/1 (2016), 206-217.

- GUZMÁN, M., «El Perdón en relaciones cercanas: Conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica», *Psyche* 19/1 (2010), 19-30.
- HALL, J. - KOSTI, R., «Integration for Peace? Integration and Reconciliation among Diasporas», January 2016 (2008), 15-18.
- HANKE, K., «Victim and Perpetrator Perspectives in Post World War II Contexts: Intergroup Forgiveness and Historical Closure in Europe and East Asia», June (2009), 1-259.
- HANSEN, M. J. - ENRIGHT, R. D. - BASKIN, T. W. - KLATT, J., «A palliative care intervention in forgiveness therapy for elderly terminally ill cancer patients», *Journal of Palliative Care* 25/1 (2009), 51-60.
- HAYES, B. C. - MCALLISTER, I., «Sowing Dragon's Teeth: Public Support for Political Violence and Paramilitarism in Northern Ireland», *Political Studies* 49/5 (2001), 901-922.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 2001.
- HEWSTONE, M. - CAIRNS, E. - VOCI, A. - HAMBERGER, J. - NIENS, U., «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 62/1 (2006), 99-120.
- , «Intergroup contact, forgiveness, and experience of «the troubles» in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 62/1 (2006), 99-120.
- HEWSTONE, M. - RUBIN, M. - WILLIS, H., «Intergroup bias», *Annual Review of Psychology* 53/February (2002), 575-604.
- HIPONA, A., «Carta 153, I, 3».
- HIPONA, A., *Confesiones*, Tercera Edición, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1994.
- HORNSEY, M. J. - WOHL, M. J. A., «We are sorry: Intergroup apologies and their tenuous link with intergroup forgiveness», *European Review of Social Psychology* 24/1 (2013), 1-31.

- HUGO, V., *Los miserables Tomo I*, El Cid Editor, Miami 2009.
- HUNT, P. - HILLERY, J., «Social facilitation in a location setting: An examination of the effects over learning trials», *Journal of Experimental Social Psychology* 9 (1973), 563-571.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, «Población extranjera por Nacionalidad, comunidades, Sexo y Año.», en [27-9-2022].
- JÄGERSTÄTTER, F., *Resistir al mal. Cartas y escritos de la prisión*, Ediciones Encuentro, Madrid 2022.
- JANKELEVITCH, V., *Forgiveness*, University of Chicago Press, Chicago.
- JUAN PABLO II, «Carta apostólica del sumo Pontífice Juan Pablo II «Salvifici doloris»», Roma 11 febrero 1984.
- , «Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los Jóvenes», Santiago de Chile 1987.
- KABASHA, G., *Una mano invisible: De seminarista en el exilio a sacerdote de Cristo*, Nueva Eva, Madrid 2021.
- KEARNS, J. N. - FINCHAM, F. D., «A prototype analysis of forgiveness», *Personality and Social Psychology Bulletin* 30/7 (2004), 838-855.
- KIRA, I. A. - LEWANDOWSKI, L. A. - TEMPLIN, T. N. - RAMASWAMY, V. - OZKAN, B. - MOHANESH, J., «The effects of post-retribution inter-group forgiveness: The case of iraqi refugees», *Peace and Conflict* 15/4 (2009), 385-413.
- KOLNAI, A., «VI- Forgiveness», *Proceedings of the Aristotelian Society* 74/1 (1974), 91-106.
- KOTAK, C. P., «Etnicidad y relaciones étnicas», en KOTAKK C. P. (ed.), *Antropología, Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, McGraw-Hill, Madrid 1997.
- KRAYBILL, D. - NOLT, S. - WEAVER-ZERCHER, D., *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy*, Wiley, San Francisco 2007.

- KREEFT, P., *Making choices*, Servant Books, Cincinnati, Ohio 1992.
- LACALLE NORIEGA, M., *En busca de la unidad del saber. Una propuesta para renovar las disciplinas universitarias*, Fundación Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2018.
- LANDMAN, I., «Forgiveness», en *The Universal Jewish Encyclopedia*, NY 1941.
- LAWLER-ROW, K. A. - SCOTT, C. A. - RAINES, R. L. - EDLIS-MATITYAHOU, M. - MOORE, E. W., «The varieties of forgiveness experience: Working toward a comprehensive definition of forgiveness», *Journal of Religion and Health* 46/2 (2007), 233-248.
- LEDERACH, J. P., *Construyendo la paz, reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bakeaz Centro Documentación Estudios para la paz, Bilbao 1998.
- LEONARD, D. J. - MACKIE, D. M. - SMITH, E. R., «Emotional responses to intergroup apology mediate intergroup forgiveness and retribution», *Journal of Experimental Social Psychology* 47/6 (2011), 1198-1206.
- LEWIN, K., *La teoría de campo en la ciencia social*, Paidós, Buenos Aires 1978.
- LEWIS, M., «On forgiveness», *Philosophical Quarterly* 30 (1980), 236-245.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, M., *Enciclopedia de paz y conflictos*, I, Editorial Universidad de Granada, España 2004.
- LUCAS LUCAS, R., *El hombre, espíritu encarnado Compendio de antropología filosófica*, Ediciones sígueme 1999.
- , *Explícame la persona*, Art, Roma 2010.
- LUCAS LUCAS, R., *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2008.
- LUNDAHL, B. W. - TAYLOR, M. J. - STEVENSON, R. - ROBERTS, K. D., «Process-based forgiveness interventions: A meta-analytic review», *Research on Social Work Practice* 18/5 (2008), 465-478.

- MACKIE, D. M. - DEVOS, T. - SMITH, E. R., «Intergroup emotions: explaining offensive action tendencies in an intergroup context», *Journal of Personality and Social Psychology* 79/4 (2000), 602-616.
- MANZI, J. - GONZÁLEZ, R., «Forgiveness and reparation in Chile: The role of cognitive and emotional intergroup antecedents», *Peace and Conflict* 13/1 (2007), 71-91.
- MARÍN SÁNCHEZ, M. - TROYANO RODRÍGUEZ, Y., *Psicología social de los procesos grupales*, Pirámide, Madrid 2012.
- MASCO, J., «Auditing the war on terror: The watson institute's costs of war project», *American Anthropologist* 115/2 (2013), 312-313.
- MCCULLOUGH, M. E. - RACHAL, K. C. - WORTHINGTON, E. L., «Interpersonal Forgiving in Close Relationships», *Journal of Personality and Social Psychology* 73/2 (1997), 321-336.
- MCCULLOUGH, M. E. - WITVLIET, C. V., «The psychology of forgiveness», en *Handbook of positive psychology*, Oxford University Press, New York 2002.
- MCCULLOUGH, M. E. - WORTHINGTON, E. L., «Religion and the Forgiving Personality», *Journal of Personality* 67/6 (1999), 1141-1164.
- MCLERNON, F. - CAIRNS, E., «Impact of political violence on images of war and peace in the drawings of primary school children.», *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 7/1 (2001), 45-57.
- MCLERNON, F. - CAIRNS, E. - HEWSTONE, M., «Views on Forgiveness in Northern Ireland*», *Peace Review* 14 (2002), 285-290.
- MCLERNON, F. - CAIRNS, E. - HEWSTONE, M. - SMITH, R., «The development of intergroup forgiveness in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 60/3 (2004), 587-601.
- MCNULTY, J. K., «Forgiveness in Marriage: Putting the Benefits Into Context», *Journal of Family Psychology* 22/1 (2008), 171-175.

- , «Forgiveness Increases the Likelihood of Subsequent Partner Transgressions in Marriage», *Journal of Family Psychology* 24/6 (2010), 787-790.
- , «The dark side of forgiveness: The tendency to forgive predicts continued psychological and physical aggression in marriage», *Personality and Social Psychology Bulletin* 37/6 (2011), 770-783.
- MILLER, A. J. - WORTHINGTON, E. L. - MCDANIEL, M. A., «Gender and forgiveness: A meta-analytic review and research agenda», *Journal of Social and Clinical Psychology* 27/8 (2008), 843-876.
- MOLINER, M., *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid 1998.
- MOLINERO, C. - BONETE, S. - CRESPI, P. - SENDRA, S. - GONZÁLEZ DE ABREU, A., «Efficacy of forgiveness training program in university context: A systematic review and meta-analysis», *Cogent Education* 11/1 (2024).
- MOORE, C., *El proceso de mediación*, Granica, Buenos Aires 1995.
- MORALES, F. - MOYA M. - GAVIRIA, E. - CUADRADO, I., *Psicología Social*, McGraw-Hill Interamericana de España, España 2007.
- MORENO-COLOM, S. - DE ALÓS, R., «La inmigración en España: ¿Una integración con pies de barro?», *Política y Sociedad* 53/2 (2016), 509-528.
- MUKASHEMA, I. - MULLET, E., «Unconditional Forgiveness, Reconciliation Sentiment, and Mental Health Among Victims of Genocide in Rwanda», *Social Indicators Research* 113/1 (2013), 121-132.
- MUNDUATE, L. - MARTÍNEZ RIQUELME, J. M., *Conflicto y negociación*, Pirámide, España 1994.
- MUÑIZ, J. - ELOSUA, P. - HAMBLETON, R. K., «Directrices para la traducción y adaptación de los tests: Segunda edición», *Psicothema* 25/2 (2013), 151-157.
- MUÑOZ DE BUSTILLO LLORENTE, R. - GRANDE MARTÍN, R., «Inmigración y Estado de bienestar en España», *Anuario CIDOB de la Inmigración* 70 (2017), 206-229.

- MURPHY, J., «Forgiveness, self-respect, and the value of resentment», en JR. WORTHINGTON (ed.), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005.
- MURPHY, J. G., «Forgiveness and Resentment», *Midwest Studies In Philosophy* 7/1 (1982), 503-516.
- MYERS, E. - HEWSTONE, M. - CAIRNS, E., «Impact of conflict on mental health in Northern Ireland: The mediating role of intergroup forgiveness and collective guilt», *Political Psychology* 30/2 (2009), 269-290.
- NADLER, A. - LIVIATAN, I., «Intergroup reconciliation: effects of adversary's expressions of empathy, responsibility, and recipients' trust.», *Personality and social psychology bulletin* 32/4 (2006), 459-470.
- NADLER, A. - SHNABEL, N., «Intergroup reconciliation: Instrumental and socio-emotional processes and the needs-based model», *European Review of Social Psychology* 26/1 (2015), 93-125.
- NEWMAN, J. H., «Discurso 5. El conocimiento como fin en sí mismo», en J. H. NEWMAN - J. ROMANÍ (edd.), *La idea de una universidad*, Ediciones: Universidad Católica de Chile, Santiago 2016.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1972.
- NOOR, M., «Suffering need not beget suffering: Why we forgive», *Current Opinion in Psychology* 11 (2016), 100-104.
- NOOR, M. - BROWN, R. - GONZALEZ, R. - MANZI, J. - LEWIS, C. A., «On positive psychological outcomes: What helps groups with a history of conflict to forgive and reconcile with each other?», *Personality and Social Psychology Bulletin* 34/6 (2008), 819-832.
- NOOR, M. - JAMES BROWN, R. - PRENTICE, G., «Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model», *British Journal of Social Psychology* 47/3 (2008), 481-495.

- O'REILLY, D. - STEVENSON, M., «Mental health in Northern Ireland: have «the Troubles» made it worse?», *J Epidemiol Community Health* 57 (2003), 488-492.
- PARDO MERINO, A. - RUIZ, M. A. - SAN MARTÍN, R., *Análisis de datos en ciencias sociales y de la salud I*, Síntesis, Madrid 2009.
- PEÑA, L. - ARNALDO, E. - CARDOSO, J. - GONZÁLEZ, T., «La guerra como desastre. Sus consecuencias psicológicas.», *Humanidades Médicas* 7/3 (2007), 0-0.
- PETTIGREW, T. F. - MEERTENS, R. W., «Subtle and blatant prejudice in western Europe», *European Journal of Social Psychology* 25/1 (1995), 57-75.
- PETTIGREW, T. F. - TROPP, L. R., «A meta-analytic test of intergroup contact theory», *Journal of Personality and Social Psychology* 90/5 (2006), 751-783.
- PHILPOT, C. R. - HORNSEY, M. J., «What happens when groups say sorry: The effect of intergroup apologies on their recipients», *Personality and Social Psychology Bulletin* 34/4 (2008), 474-487.
- PLOTNIK ANAHÍ GONZÁLEZ, G., «El sesgo de «deseabilidad social» en el abordaje del fenómeno de la discriminación en las relaciones interculturales: algunas reflexiones sobre las guías de pauta como «teorías en acto»», La Plata 2012.
- PORTES, A., «Sociología económica de las migraciones internacionales», *Anthropos* 1 (2012), 272.
- PRIETO, M. - JÓDAR, R. - MARTÍNEZ, M. P. - CARRASCO, M. J. - GISMERO, E. - CAGIGAL, V., «Effects of Conceptualizations of Forgiveness on Specific and Dispositional Forgiveness», *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 84 (2013), 1341-1345.
- REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 2007.
- REDORTA, J., *Cómo analizar los conflictos. La tipología de los conflictos como herramienta de mediación*, Paidós Ibérica, España 2004.
- RINKEN, S., «Las actitudes ante la inmigración y los inmigrantes en España: Datos recientes y necesidades de conocimiento», 16 septiembre 2021.

- RIZZOLATTI, G. - FOGASSI, L. - GALLESE, V., «Motor and cognitive functions of the ventral premotor cortex», *Current Opinion in Neurobiology* 12 (2002), 149-154.
- ROBERTS, H. R., «Mercy», *Philosophy* 36 (1971), 352-353.
- ROBERTS, R. C., «Forgiveness», *American Philosophical Quarterly* 32 (1995), 289-306.
- ROE, M. D., «Intergroup forgiveness in settings of political violence: Complexities, ambiguities, and potentialities», *Peace and Conflict* 13/1 (2007), 3-9.
- RYAN, S., *Ethnic Conflict and International Relations*, Dartmouth, Brookfield 1990.
- SHAPIRO, F. - SILK FORREST, M., *EMDR: The Breakthrough Therapy for Overcoming Anxiety, Stress, and Trauma*, Basic Books, New York 2016.
- SHAW, M. E., *Group dynamics: The psychology of small group behaviour*, McGraw-Hill, New York 1981.
- SHERIF, M., *The psychology of social norms*, Harper & Row, New York 1966.
- SHERIF, M. - SHERIF, C. W., *Social Psychology*, Harper y Row, Nueva York 1969.
- SHNABEL, N. - HALABI, S. - NOOR, M., «Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity», *Journal of Experimental Social Psychology* 49/5 (2013), 867-877.
- SHRIVER, J. R., *An Ethics for Enemies Forgiveness in Politics*, Oxford University Press, New York 1995.
- SMEDES, L. R., *The art of forgiving*, Ballantine Books, New York 1996.
- SMITH, E. R. - MACKIE, D. M., *Psicología Social*, Panamericana, Madrid 1997.
- SNYDER, C. R. - HARRIS, C. - ANDERSON, J. R. - HOLLERAN, S. A. - IRVING, L. M. - SIGMON, S. T. - ET AL., «The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope», *Journal of Personality and Social Psychology* 60/4 (1991), 570-585.

- STAUB, E., «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing», en *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005.
- STAUB, E. - BAR-TAL, D., «Genocide, mass killing and intractable conflict: Roots, evolution, prevention and reconciliation.», en D. SEARS - L. HUDDY - R. JERVIS (edd.), *Handbook of political psychology*, Oxford University Press, New York 2003, 710-754.
- STAUB, E. - PEARLMAN, L. A. - GUBIN, A. - HAGENGIMANA, A., «Healing, reconciliation, forgiving and the prevention of violence after genocide or mass killing: An intervention and its experimental evaluation in Rwanda», *Journal of Social and Clinical Psychology* 24/3 (2005), 297-334.
- , «Healing, reconciliation, forgiving and the prevention of violence after genocide or mass killing: An intervention and its experimental evaluation in Rwanda», *Journal of Social and Clinical Psychology* 24/3 (2005), 297-334.
- STEIN, D. J. - VAN HONK, J. - ELLIS, G., «Revenge and forgiveness in the New South Africa», *Behavioral and Brain Sciences* 36/1 (2013), 37-38.
- SWIM, J. K. - AIKIN, K. J. - HALL, W. S. - HUNTER, B. A., «Sexism and Racism: Old-Fashioned and Modern Prejudices», *Journal of Personality and Social Psychology* 68/2 (1995), 199-214.
- TAJFEL, H., «Experiments in intergroup discrimination», *Scientific American* (1970), 96-102.
- , *Grupos humanos y categorías sociales*, Herder, Barcelona 1984.
- TAJFEL, H., «Social Psychology of intergroup relations», *Annual Review of Psychology* 26/2000 (1982), 1-39.
- TAJFEL, H. - BILLING, M., «Familiarity and categorization in intergroup behaviour», *Journal of Experimental Social Psychology* 10 (1974), 159-170.

- TAJFEL, H. - TURNER, J. C., «The social identity theory of intergroup behaviour», en I. S. W. & W. A. (EDS.) (ed.), *Psychology of intergroup relations*, Nelson Hall., Chicago 1986.
- TAM, T. - HEWSTONE, M. - CAIRNS, E. - TAUSCH, N. - MAIO, G. - KENWORTHY, J., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland», *Group Processes and Intergroup Relations* 10/1 (2007), 119-135.
- TAM, T. - HEWSTONE, M. - CAIRNS, E. - TAUSCH, N. - MAIO, G. - KENWORTHY, J., «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland», *Group Processes and Intergroup Relations* 10/1 (2007), 119-135.
- , «The impact of intergroup emotions on forgiveness in Northern Ireland», *Group Processes and Intergroup Relations* 10/1 (2007), 119-135.
- TAM, T. - HEWSTONE, M. - KENWORTHY, J. B. - CAIRNS, E. - MARINETTI, C. - GEDDES, L. - ET AL., «Postconflict reconciliation: Intergroup forgiveness and implicit biases in Northern Ireland», *Journal of Social Issues* 64/2 (2008), 303-320.
- TANGNEY, J. P. - BOONE, A. L. - DEARING, R., «Forgiving the self: Conceptual issues and empirical findings», en *The handbook of forgiveness*, Brunner-Routledge, New York 2005, 143-158.
- TAVAKOL, M. - DENNICK, R., «Making sense of Cronbach's alpha», *International journal of medical education* 2 (2011), 53-55.
- THOMPSON, L. Y. - SNYDER, C. R. - HOFFMAN, L. - MICHAEL, S. T. - RASMUSSEN, H. N. - BILLINGS, L. S. - ET AL., «Disposition of forgiveness of self, others, and situations», *Journal of Personality* 73/2 (2005), 313-360.
- VAN TONGEREN, D. R. - BURNETTE, J. L. - O'BOYLE, E. - WORTHINGTON, E. L. - FORSYTH, D. R., «A meta-analysis of intergroup forgiveness», *Journal of Positive Psychology* 9/1 (2014), 81-95.
- TOUSSAINT, L. L. - WILLIAMS, D. R., «National Survey Results for Protestant , Catholic , and Nonreligious Experiences of Seeking Forgiveness and of Forgiveness of Self , of Others , and by God», *Psychological Studies* 27/2 (2008), 120-130.

- TSANG, J. A. - MCCULLOUGH, M. E. - HOYT, W. T., «Psychometric and rationalization accounts of the religion-forgiveness discrepancy», *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 785-805.
- VINE, W. E., *An Expository Dictionary of Biblical Words*, Thomas Nelson, Nashville, TN 1985.
- VINYAMATA, E., «Conflictología», *Revista de Paz y Conflictos* 8 (2015), 9-24.
- VITZ, PAUL. C. - NORDLING, W. J. - TITUS, C., *Un Meta-Modelo Cristiano Católico de la Persona. Integración con la psicología y la práctica de la salud mental, I*, Editorial UFV, Madrid 2021.
- VOCI, A. - HEWSTONE, M. - SWART, H. - VENEZIANI, C. A., «Refining the association between intergroup contact and intergroup forgiveness in Northern Ireland: Type of contact, prior conflict experience, and group identification», *Group Processes and Intergroup Relations* 18/5 (2015), 589-608.
- WADE, N. G. - HOYT, W. T. - KIDWELL, J. E. M. - WORTHINGTON, E. L., «Efficacy of psychotherapeutic interventions to promote forgiveness: A meta-analysis», *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 82/1 (2014), 154-170.
- WADE, N. G. - WORTHINGTON, E. L., «In search of a common core: A content analysis of interventions to promote forgiveness», *Psychotherapy* 42/2 (2005), 160-177.
- WADE, N. G. - WORTHINGTON, E. L. - MEYER, J., «But do they really work? Meta analysis of group intervention to promote forgiveness», Routledge, New York, NY 2005, 423-440.
- WENZEL, M. - OKIMOTO, T. G., ««We forgive»: A group's act of forgiveness and its restorative effects on members' feelings of justice and sentiments towards the offender group», *Group Processes and Intergroup Relations* 18/5 (2015).
- WERTHEIMER, M. - RIEZLER, K., «Gestalt theory», *Social Research* (1944).
- WIESENTHAL, S., *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 1998.

- WOHL, M. J. A. - BRANSCOMBE, N. R., «Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness», *Journal of Personality and Social Psychology* 88/2 (2005), 288-303.
- WOHL, M. J. A. - BRANSCOMBE, N. R., «Importance of Social Categorization for Forgiveness and Collective Guilt Assignment for the Holocaust», en *Collective Guilt*, Cambridge University Press 2012, 284-306.
- WONG, L. Y. - JIANG, L. - KIM, J. J. - ZHANG, B. - SONG, M. J. - ENRIGHT, R. D., «An addition to peace education: Toward the process of a just and merciful community in schools.», *Peace and Conflict* 27/2 (2021), en /record/2020-57695-001?doi=1 [22-9-2022], 319-323.
- WORTHINGTON, E., *Handbook of Forgiveness*, Routledge, New York, NY 2005.
- WORTHINGTON, E. L., *Five Steps to Forgiveness: The Art and Science of Forgiving*, Crown Publishers, New York, NY 2001.
- WORTHINGTON, E. L., «Promoting Forgiveness: A Comparison of Two Brief Psychoeducational Group Interventions With a Waiting-List Control», *Counseling and Values* 40/1 (1995), 55-68.
- WORTHINGTON, E. L. , - WADE, N., *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2020.
- WORTHINGTON JR., E. L., «Is there a place for forgiveness in the justice system?», *Fordham Urban Law Journal*, 27/5 (2000), 1721-1734.
- YOUNGER, J. W. - PIFERI, R. L. - JOBE, R. L. - LAWLER, K. A., «Dimensions of forgiveness: The views of laypersons», *Journal of Social and Personal Relationships* 21/6 (2004), 837-855.
- ZAJONC, R. B., «Social Facilitation», *Science* 149 (1965), 269-274.
- VAN ZOMEREN, M. - SPEARS, R. - FISCHER, A. H. - LEACH, C. W., «Put your money where your mouth is! Explaining collective action tendencies through group-based anger and group efficacy», *Journal of Personality and Social Psychology* 87/5 (2004), 649-664.

ANEXOS

ANEXOS

ANEXO I: ENLACE DE PARTICIPACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN

Enlace de participación en la investigación

https://ufvpsicologia.fra1.qualtrics.com/jfe/form/SV_0wTyWHsibRWtFXL

ANEXO II: CONSENTIMIENTO INFORMADO

Se te invita a participar en una encuesta online que permitirá validar un cuestionario que mide conceptos psicológicos sobre las relaciones interpersonales. El Proyecto se lleva cabo desde el grupo GIPSA (Grupo de Investigación en Psicología Aplicada) de la Universidad Francisco de Vitoria, siendo la investigadora principal Saray Bonete Román. Responder te llevará unos 30 minutos. La participación es voluntaria y totalmente anónima. Tu participación en el estudio no conlleva ningún riesgo. Si tienes alguna pregunta no dudes en contactar a través del siguiente correo electrónico (isabel.gonzalezs@ufv.es).

Este estudio ha sido aprobado por el comité de ética de la Universidad Francisco de Vitoria. Conforme a lo dispuesto en el Reglamento (UE) 2016/679 DEL PARLAMENTO EUROPEO Y DEL CONSEJO, de 27 de abril de 2016, relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y por el que se deroga la Directiva 95/46/CE (Reglamento General de Protección de Datos), en la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y garantía de los derechos digitales (LOPDGDD), así como en la normativa vigente en cada momento, el responsable del tratamiento de sus datos es la Universidad Francisco de Vitoria (UFV). Se informa que la finalidad del tratamiento de sus datos es la difusión de los resultados en medios científicos. Los datos se podrán utilizar en trabajos científicos de forma agrupada, haciendo referencia a grupos y no a personas. La legitimación del tratamiento es su consentimiento marcando la casilla destinada a tal efecto. Los datos serán conservados mientras no revoque el consentimiento o no ejerza un derecho de supresión. Puede ejercitar sus derechos de acceso, rectificación, supresión, oposición, limitación del tratamiento y portabilidad mediante un escrito dirigido al Vicerrectorado de Investigación, Ctra. M-515 Pozuelo-Majadahonda Km. 1,800; 28223, Pozuelo de Alarcón (Madrid) o al correo electrónico investigacion@ufv.es.

Gracias de antemano por tu tiempo y participación

Marcando la casilla de acuerdo indicas que:

- ✓ Has leído la información.
- ✓ Voluntariamente aceptas participar y que se traten los datos con la finalidad indicada.

- De acuerdo
- No estoy de acuerdo

ANEXO III: CUESTIONARIO SOCIODEMOGRÁFICO – ESPAÑOLES

1. Edad:

- a) 13-17
- b) 18-25
- c) 26-34
- d) 35-54
- e) 55-64
- f) más de 65

2. Sexo:

- a) Masculino
- b) Femenino

3. Estado Civil:

- a) Divorciado
- b) Pareja de hecho
- c) Casado
- d) Separado
- e) Soltero
- f) Viudo

4. Situación laboral actual:

- a) Desempleado, no empleado,
- b) Jubilado
- c) Empleado
- d) Trabajador independiente
- e) Estudiante
- f) Trabajo y estudio

5. Ingresos netos mensuales:

- a) 500 euros
- b) 501 a 1000 euros
- c) 1001 a 1500 euros
- d) 1501 a 2000 euros
- e) Más de 2001 euros
- f) Sin ingresos

6. Educación:

- a) Sin formación
 - b) Educación Básica
 - c) Formación Profesional
 - d) Grado, Licenciatura
 - e) Estudios de Postgrado y Doctorado
-

7. Comunidad Autónoma en la que vives:

8. País de nacimiento:

9. País de nacimiento de tus padres:

10. País en el que has vivido la mayor parte de tu vida:

11. ¿Tomás en la actualidad algún tipo de medicación?

Especificar:

12. ¿Tienes algún diagnóstico?

ANEXO IV: CUESTIONARIO SOCIODEMOGRÁFICO – INMIGRANTES

1. Edad:

- a) 13-17
- b) 18-25
- c) 26-34
- d) 35-54
- e) 55-64
- f) más de 65

2. Sexo:

- a) Masculino
- b) Femenino

3. Estado Civil:

- a) Divorciado
- b) Pareja de hecho
- c) Casado
- d) Separado
- e) Soltero
- f) Viudo

4. Situación laboral actual:

- a) Desempleado, no empleado,
- b) Jubilado
- c) Empleado
- d) Trabajador independiente
- e) Estudiante
- f) Trabajo y estudio

5. Ingresos netos mensuales:

- a) 500 euros
- b) 501 a 1000 euros
- c) 1001 a 1500 euros
- d) 1501 a 2000 euros
- e) Más de 2001 euros
- f) Sin ingresos

6. Educación:

- a) Sin formación
 - b) Educación Básica
 - c) Formación Profesional
 - d) Grado, Licenciatura
 - e) Estudios de Postgrado y Doctorado
-

7. Comunidad Autónoma en la que vives:

8. País de nacimiento:

9. País de nacimiento de tus padres:

10. País en el que has vivido la mayor parte de tu vida:

11. Entorno de procedencia:

- a) Entorno rural
- b) Entorno urbano

12. Tiempo de residencia en España:

- a) Menos 3 meses
- b) 3 meses- 2 años
- c) 2- 5 años
- d) Más de 5 años.
- e) Más de 10 años

13. Situación legal en el momento actual:

- a) Asilo político
- b) Refugiado
- c) Permiso de residencia renovable
- d) En trámites para la nacionalidad
- e) Nacionalizado
- f) Otros:

14. ¿Tomás en la actualidad algún tipo de medicación?

Especificar:

15. ¿Tienes algún diagnóstico?

16. ¿Cuáles fueron los motivos para emigrar de tu país de origen?

- a) Motivos económicos y búsqueda de una mejor calidad de vida
- b) Situación de inseguridad en el país de origen
- c) Situación de inestabilidad política en el país de origen
- d) Jubilación en España
- e) Otros:

17. ¿Cuáles fueron las razones que te motivaron a elegir España y no otro país? (puedes señalar varias opciones)

- a) Existencia de familiares/conocidos viviendo en España
- b) El idioma
- c) Existen menos barreras que en otros países.
- d) Similitud cultural
- e) Posición estratégica de España
- f) Otros:

18. ¿Del 0 al 10 valora el nivel de dificultades que has encontrado en tu adaptación?

19. ¿Ha cambiado la experiencia como inmigrantes en España con la Pandemia del coronavirus?

ANEXO V: CUESTIONARIO DE PERDÓN ENTRE GRUPOS (EGFI)- ESPAÑOLES

Enright et al., (2020)

Las personas formamos parte de diferentes grupos dentro de nuestra sociedad. En ocasiones, surgen conflictos entre los grupos. Cuando esto ocurre cada grupo puede plantearse: ¿Cómo responde mi grupo a las injusticias producidas por el otro grupo?

Todos encontramos en nuestro entorno personas que llegan desde distintos países. En ocasiones, esto puede dificultar el acceso a recursos (salud, trabajo y educación) o problemas de convivencia social.

Te pedimos que pienses en estas situaciones cuando rellenes el cuestionario considerando a los inmigrantes como grupo. Piensa la relación que existe entre inmigrantes y españoles relacionándolos con la situación descrita en el párrafo anterior.

1. ¿Percibes esta situación como una injusticia? (Rodea uno)
Si No
2. ¿En qué grado se ve afectado tu grupo por esta situación?
Nada Un poco Algo Bastante Mucho
3. ¿En qué grado te afecta negativamente esta situación (a ti personalmente)?
Nada Un poco Algo Bastante Mucho
4. ¿Continúa la situación injusta contra tu grupo?
Si No No relevante

Ahora, responderás a una serie de preguntas sobre tu opinión sobre como tu grupo responde a situaciones injustas. No queremos que te centres en tus propias respuestas como individuo, sino que nos cuentes cómo responde tu grupo ante estas situaciones. No te centres en los comportamientos de tu grupo en el pasado, sino cómo tu grupo responde en la actualidad a la injusticia.

Todas las respuestas son confidenciales, por lo que agradecemos que respondas con sinceridad.

Para cada ítem que sigue por favor marca el número apropiado según el nivel de acuerdo que mejor describa la impresión actual de tu grupo. Recuerda no dejar ningún ítem sin contestar.

Gracias

Respecto al otro grupo, mi grupo el otro grupo
(coloca cada frase en el espacio en blanco cuando respondas cada ítem)

Mi grupo...	Completamente en desacuerdo	En desacuerdo	Ligeramente en desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Completamente de acuerdo
1. aprecia	1	2	3	4	5	6
2 expresa su descontento grupal hacia	1	2	3	4	5	6
3. promete respetar la existencia de	1	2	3	4	5	6
4. es positivo hacia	1	2	3	4	5	6
5. no está motivado a hacer las paces con	1	2	3	4	5	6
6. muestra aprobación hacia	1	2	3	4	5	6
7. reconoce	1	2	3	4	5	6
8. valora la aceptación del	1	2	3	4	5	6
9. muestra aversión hacia	1	2	3	4	5	6
10. no apoya	1	2	3	4	5	6
11. es negativo hacia	1	2	3	4	5	6
12. está motivado a herir físicamente	1	2	3	4	5	6
13. es amable hacia	1	2	3	4	5	6
14. se muestra cercano hacia	1	2	3	4	5	6
15. valora mostrar amabilidad hacia	1	2	3	4	5	6
16. valora más la justicia que la misericordia con respecto al	1	2	3	4	5	6
17.promete ser justo con	1	2	3	4	5	6
18. no está motivado a ser amable con	1	2	3	4	5	6
19. está motivado a hacer las paces con	1	2	3	4	5	6
20. expresa la importancia de llevarse bien con	1	2	3	4	5	6

Respecto al otro grupo, mi grupo el otro grupo
(coloca cada frase en el espacio en blanco cuando respondas cada ítem)

Mi grupo...	Completamente en desacuerdo	En desacuerdo	Ligeramente en desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Completamente de acuerdo
21. se muestra reacio a ayudar	1	2	3	4	5	6
22. fomenta la tolerancia hacia	1	2	3	4	5	6
23. evita	1	2	3	4	5	6
24. promete no ignorar	1	2	3	4	5	6
25. anima al diálogo con	1	2	3	4	5	6
26. cuenta con organismos para proteger	1	2	3	4	5	6
27. expresa la necesidad de llevarse bien	1	2	3	4	5	6
28. desalienta la cooperación con	1	2	3	4	5	6
29. no nos anima a ser generosos con	1	2	3	4	5	6
30. nos anima a descuidar	1	2	3	4	5	6
31. excluye	1	2	3	4	5	6
32. nos anima a ser considerados hacia	1	2	3	4	5	6

33. promete benevolencia hacia	1	2	3	4	5	6
34. evita acercarse	1	2	3	4	5	6
35. afirma nunca comprometerse	1	2	3	4	5	6
36. promete no cooperar con	1	2	3	4	5	6
37. tiene la expectativa de mantener las distancias con	1	2	3	4	5	6
38. anima a la cooperación con	1	2	3	4	5	6
39. no nos animar a establecer buenas relaciones con	1	2	3	4	5	6
40. crea organismos para ayudar a	1	2	3	4	5	6

Respecto al otro grupo mi grupo..... el otro grupo
(coloca cada frase en el espacio en blanco cuando respondas cada ítem)

Mi grupo...	Completamente en desacuerdo	En desacuerdo	Ligeramente en desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Completamente de acuerdo
41. se muestra escéptico a la justicia por parte del	1	2	3	4	5	6
42. restringe las relaciones con	1	2	3	4	5	6
43. anima a nuestros niños a jugar con miembros de	1	2	3	4	5	6
44. expresa la necesidad de hablar positivamente sobre	1	2	3	4	5	6
45. enseña a los niños que los miembros del otro grupo son peligrosos	1	2	3	4	5	6
46. expresa la valía de las personas de	1	2	3	4	5	6
47. enseña a los niños a ser amables con los miembros del	1	2	3	4	5	6
48. se aísla	1	2	3	4	5	6
49. enseña a los niños a mantenerse lejos de	1	2	3	4	5	6
50. promete menos cooperación con	1	2	3	4	5	6
51. enseña a los niños que es mejor no relacionarse con miembros del	1	2	3	4	5	6
52. los miembros no discuten sobre la injusticia con	1	2	3	4	5	6
53. enseña a los niños a compartir con	1	2	3	4	5	6
54. enseña a los niños a ser generosos con los niños del	1	2	3	4	5	6
55. está desarrollando actividades para tener una coexistencia más pacífica con	1	2	3	4	5	6
56. raramente enseña a los niños nada que tenga relación con los niños del	1	2	3	4	5	6

Pensando en el grupo y en la experiencia que has valorado, te pedimos que consideres estas preguntas finales:

57. Realmente no había problemas entre los grupos ahora que lo pienso	1	2	3	4	5	6
58. Nuestro grupo no ha sido molestado por el otro grupo	1	2	3	4	5	6
59. El otro grupo no le hizo mal a mi grupo	1	2	3	4	5	6
60. Nuestro grupo tiende a sobre reaccionar con respecto al otro grupo	1	2	3	4	5	6
61. El otro grupo ha tratado a nuestro grupo justamente.	1	2	3	4	5	6

Respecto al otro grupo, mi grupo el otro grupo
(coloca cada frase en el espacio en blanco cuando respondas cada ítem)

Mi grupo...	Completamente en desacuerdo	En desacuerdo	Ligeramente en desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Completamente de acuerdo
1. aprecia	1	2	3	4	5	6
2 expresa su descontento grupal hacia	1	2	3	4	5	6
3. promete respetar la existencia de	1	2	3	4	5	6
4. es positivo hacia	1	2	3	4	5	6
5. no está motivado a hacer las paces con	1	2	3	4	5	6
6. muestra aprobación hacia	1	2	3	4	5	6
7. reconoce	1	2	3	4	5	6
8. valora la aceptación del	1	2	3	4	5	6
9. muestra aversión hacia	1	2	3	4	5	6
10. no apoya	1	2	3	4	5	6
11. es negativo hacia	1	2	3	4	5	6
12. está motivado a herir físicamente	1	2	3	4	5	6
13. es amable hacia	1	2	3	4	5	6
14. se muestra cercano hacia	1	2	3	4	5	6
15. valora mostrar amabilidad hacia	1	2	3	4	5	6
16. valora más la justicia que la misericordia con respecto al	1	2	3	4	5	6
17. promete ser justo con	1	2	3	4	5	6
18. no está motivado a ser amable con	1	2	3	4	5	6
19. está motivado a hacer las paces con	1	2	3	4	5	6
20. expresa la importancia de llevarse bien con	1	2	3	4	5	6

Respecto al otro grupo, mi grupo el otro grupo
(coloca cada frase en el espacio en blanco cuando respondas cada ítem)

Mi grupo...	Completamente en desacuerdo	En desacuerdo	Ligeramente en desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Completamente de acuerdo
21. se muestra reacio a ayudar	1	2	3	4	5	6
22. fomenta la tolerancia hacia	1	2	3	4	5	6
23. evita	1	2	3	4	5	6
24. promete no ignorar	1	2	3	4	5	6
25. anima al diálogo con	1	2	3	4	5	6
26. cuenta con organismos para proteger	1	2	3	4	5	6
27. expresa la necesidad de llevarse bien	1	2	3	4	5	6
28. desalienta la cooperación con	1	2	3	4	5	6
29. no nos anima a ser generosos con	1	2	3	4	5	6
30. nos anima a descuidar	1	2	3	4	5	6
31. excluye	1	2	3	4	5	6

PERDÓN, PERDÓN ENTRE GRUPOS Y VÍA DE RENUNCIA A LA VIOLENCIA

32. nos anima a ser considerados hacia	1	2	3	4	5	6
33. promete benevolencia hacia	1	2	3	4	5	6
34. evita acercarse	1	2	3	4	5	6
35. afirma nunca comprometerse	1	2	3	4	5	6
36. promete no cooperar con	1	2	3	4	5	6
37. tiene la expectativa de mantener las distancias con	1	2	3	4	5	6
38. anima a la cooperación con	1	2	3	4	5	6
39. no nos animar a establecer buenas relaciones con	1	2	3	4	5	6
40. crea organismos para ayudar a	1	2	3	4	5	6

Respecto al otro grupo mi grupo..... el otro grupo
(coloca cada frase en el espacio en blanco cuando respondas cada ítem)

Mi grupo...	Completamente en desacuerdo	En desacuerdo	Ligeramente en desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Completamente de acuerdo
41. se muestra escéptico a la justicia por parte del	1	2	3	4	5	6
42. restringe las relaciones con	1	2	3	4	5	6
43. anima a nuestros niños a jugar con miembros de	1	2	3	4	5	6
44. expresa la necesidad de hablar positivamente sobre	1	2	3	4	5	6
45. enseña a los niños que los miembros del otro grupo son peligrosos	1	2	3	4	5	6
46. expresa la valía de las personas de	1	2	3	4	5	6
47. enseña a los niños a ser amables con los miembros del	1	2	3	4	5	6
48. se aísla	1	2	3	4	5	6
49. enseña a los niños a mantenerse lejos de	1	2	3	4	5	6
50. promete menos cooperación con	1	2	3	4	5	6
51. enseña a los niños que es mejor no relacionarse con miembros del	1	2	3	4	5	6
52. los miembros no discuten sobre la injusticia con	1	2	3	4	5	6
53. enseña a los niños a compartir con	1	2	3	4	5	6
54. enseña a los niños a ser generosos con los niños del	1	2	3	4	5	6
55. está desarrollando actividades para tener una coexistencia más pacífica con	1	2	3	4	5	6
56. raramente enseña a los niños nada que tenga relación con los niños del	1	2	3	4	5	6

Pensando en el grupo y en la experiencia que has valorado, te pedimos que consideres estas preguntas finales:

57. Realmente no había problemas entre los grupos ahora que lo pienso	1	2	3	4	5	6
58. Nuestro grupo no ha sido molestado por el otro grupo	1	2	3	4	5	6
59. El otro grupo no le hizo mal a mi grupo	1	2	3	4	5	6
60. Nuestro grupo tiende a sobre reaccionar con respecto al otro grupo	1	2	3	4	5	6
61. El otro grupo ha tratado a nuestro grupo justamente.	1	2	3	4	5	6

ANEXO VII: ESCALA DE PREJUICIO SUTIL Y MANIFIESTO -ESPAÑOLES

Pettigrew y Meertens (1995); en su versión adaptada al español por Civalero *et al.* (2019)

1.	Los inmigrantes tienen trabajos que los españoles deberían tener.	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
2.	La mayoría de los inmigrantes que recibe algún tipo de ayuda social, podrían vivir sin ella si quisieran.	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
3.	Los españoles e inmigrantes no pueden sentirse cómodos entre sí, incluso aunque sean amigos.	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
4.	La mayoría de los políticos españoles se preocupan demasiado por los inmigrantes y no lo suficiente por los ciudadanos españoles.	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
5.	¿Cuánto de diferentes o semejantes crees que son los inmigrantes en comparación con españoles como tú en cuanto lo honestos que son?	Muy diferentes	Algo diferentes		Parecidos	Muy similares
6.	Supón que un hijo tuyo tuviera un hijo con una persona inmigrante. ¿Cuánto te molestaría si tus nietos naciesen con rasgos físicos diferentes?	Nada en absoluto	Un poco		Bastante	Mucho
7.	Estaría dispuesta a tener relaciones sexuales con una persona inmigrante.	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
8.	No me importaría que un inmigrante fuera mi jefe	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
9.	No me importaría que un inmigrante con una situación económica parecida a la mía se casara con alguien de mi entorno familiar	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
10.	Los inmigrantes que viven en España no deberían esforzarse por hacerse un lugar donde no son queridos	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
11.	Los inmigrantes enseñan a sus hijos valores y costumbres diferentes a aquellos necesarios para ser exitosos en esta sociedad.	Completamente en desacuerdo	Algo en desacuerdo	en	Algo de acuerdo	Completamente de acuerdo
¿Cuánto de iguales o diferentes piensas que los inmigrantes son de los españoles como tú?						
12.	¿En los valores que enseñan a sus hijos?	Muy diferentes	Algo diferentes		Parecidos	Muy similares
13.	¿En sus creencias y prácticas religiosas?	Muy diferentes	Algo diferentes		Parecidos	Muy similares
14.	¿En sus valores y prácticas sexuales?	Muy diferentes	Algo diferentes		Parecidos	Muy similares
15.	¿En su forma de hablar?	Muy diferentes	Algo diferentes		Parecidos	Muy similares
¿Cómo te has sentido con respecto a los inmigrantes y sus familias?						
16.	¿Con qué frecuencia sientes simpatía hacia los inmigrantes?	Nunca	Poco Frecuente		Bastante	Frecuentemente
17.	¿Con qué frecuencia sientes admiración hacia los inmigrantes?	Nunca	Poco Frecuente		Bastante	Frecuentemente

ANEXO VIII: ESCALA DE PREJUICIO SUTIL Y MANIFIESTO- INMIGRANTES

Pettigrew y Meertens (1995); en su versión adaptada al español por Civalero *et al.* (2019)

1. Los españoles tienen trabajos que los inmigrantes deberían tener.	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
2. La mayoría de los españoles que recibe algún tipo de ayuda social, podrían vivir sin ella si quisieran.	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
3. Los españoles e inmigrantes no pueden sentirse cómodos entre sí, incluso aunque sean amigos.	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
4. La mayoría de los políticos españoles se preocupan demasiado por los españoles y no lo suficiente por los ciudadanos inmigrantes.	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
5. ¿Cuánto de diferentes o semejantes crees que son los españoles en comparación con inmigrantes como tú en cuanto a lo honestos que son?	Muy diferentes		Algo diferentes		Parecidos		Muy similares
6. Supón que un hijo tuyo tuviera un hijo con una persona española. ¿Cuánto te molestaría si tus nietos naciesen con rasgos físicos diferentes?	Nada en absoluto		Un poco		Bastante		Mucho
7. Estaría dispuesta a tener relaciones sexuales con un español.	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
8. No me importaría que un español fuera mi jefe	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
9. No me importaría que un español con una situación económica parecida a la mía, se casara con alguien de mi entorno familiar	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
10. Los españoles no deberían esforzarse por hacerse un lugar donde no son queridos.	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
11. Los españoles enseñan a sus hijos valores y costumbres diferentes a aquellos necesarios para ser exitosos en esta sociedad.	Completamente desacuerdo	en	Algo desacuerdo	en	Algo de acuerdo	de	Completamente de acuerdo
¿Cuánto de iguales o diferentes piensas que los españoles son de los inmigrantes como tú?							
12. ¿En los valores que enseñan a sus hijos?	Muy diferentes		Algo diferentes		Parecidos		Muy similares
13. ¿En sus creencias y prácticas religiosas?	Muy diferentes		Algo diferentes		Parecidos		Muy similares
14. ¿En sus valores y prácticas sexuales?	Muy diferentes		Algo diferentes		Parecidos		Muy similares
15. ¿En su forma de hablar?	Muy diferentes		Algo diferentes		Parecidos		Muy similares
¿Cómo te has sentido con respecto a los españoles y sus familias?							
16. ¿Con qué frecuencia sientes simpatía hacia los españoles?	Nunca		Poco Frecuente		Bastante		Frecuentemente
17. ¿Con qué frecuencia sientes admiración hacia los españoles?	Nunca		Poco Frecuente		Bastante		Frecuentemente

ANEXO IX: CUESTIONARIO DE MIEDO**Mackie *et al.*, 2000****ESPAÑÓLES**

En una escala del 1 al 7 en el que el uno es «nada» y el 7 es «completamente»,
¿En qué grado la población inmigrante te hace sentir...

Preocupado	1	2	3	4	5	6	7
Ansioso	1	2	3	4	5	6	7
Asustado	1	2	3	4	5	6	7
Temeroso	1	2	3	4	5	6	7

INMIGRANTES

En una escala del 1 al 7 en el que el uno es «nada» y el 7 es «completamente»,
¿En qué grado la población española te hace sentir...

Preocupado	1	2	3	4	5	6	7
Ansioso	1	2	3	4	5	6	7
Asustado	1	2	3	4	5	6	7
Temeroso	1	2	3	4	5	6	7

ANEXO X: CUESTIONARIO DE ODIO

Mackie *et al.*, 2000

ESPAÑÓLES

En una escala del 1 al 7 en el que el uno es «nada» y el 7 es «completamente»,
¿En qué grado la población inmigrante te hace sentir...

Enfadado	1	2	3	4	5	6	7
Disgustado	1	2	3	4	5	6	7
Irritable	1	2	3	4	5	6	7
Furioso	1	2	3	4	5	6	7

INMIGRANTES

En una escala del 1 al 7 en el que el uno es «nada» y el 7 es «completamente»,
¿En qué grado la población española te hace sentir...

Enfadado	1	2	3	4	5	6	7
Disgustado	1	2	3	4	5	6	7
Irritable	1	2	3	4	5	6	7
Furioso	1	2	3	4	5	6	7

ANEXO XI: CUESTIONARIO DE IDENTIFICACIÓN GRUPAL**Van Zommeren et al., (2004)****ESPAÑÓLES**

Responde a los siguientes ítems en una escala del 1 al 7 en el que el 1 es «nada» y el 7 es «mucho».

Me veo a mí mismo como español	1	2	3	4	5	6	7
Me siento conectado con otros españoles	1	2	3	4	5	6	7
Estoy contento de ser español	1	2	3	4	5	6	7

INMIGRANTES

Responde a los siguientes ítems en una escala del 1 al 7 en el que el 1 es «nada» y el 7 es «mucho».

Me veo a mí mismo como inmigrante	1	2	3	4	5	6	7
Me siento conectado con otros inmigrantes	1	2	3	4	5	6	7
Estoy contento de ser inmigrante	1	2	3	4	5	6	7

ANEXO XII: CUESTIONARIO DE PERDÓN INTERPERSONAL (EFI)

<p>Enright <i>et al.</i>, 2022, en su versión adaptada al español de Kasprzak <i>et al.</i> 2023</p> <p>A veces somos injustamente tratados por las personas, en nuestra familia, amistades, en el colegio o en el trabajo o en otras situaciones. Piensa en las experiencias más serias en las que alguien te ha herido profunda e injustamente. Por un momento, visualiza en tu mente los sucesos de esta interacción. Intenta visualizar a la persona y experimentar lo que pasó.</p> <p>Nota aclaratoria: Puedes saltar cualquier pregunta que te resulte demasiado incomodo contestar.</p>	
<p>¿Con cuanta profundidad te sentiste herido cuando ocurrió la ofensa?</p> <p><input type="checkbox"/> No herido. <input type="checkbox"/> Poco herido. <input type="checkbox"/> Algo herido. <input type="checkbox"/> Bastante herido. <input type="checkbox"/> Muy herido.</p>	
<p>¿Está viva esta persona? <input type="checkbox"/> Sí <input type="checkbox"/> No</p> <p>¿Hace cuánto tiempo fue la ofensa?</p> <p>hace _____ <input type="checkbox"/> días</p> <p><input type="checkbox"/> meses</p> <p><input type="checkbox"/> años</p>	<p>¿Quién te hirió?</p> <p>Un hijo.</p> <p>Mi pareja.</p> <p>Un familiar</p> <p>Un amigo de mi mismo sexo</p> <p>Un amigo del sexo opuesto</p> <p>Mi jefe</p> <p>Otra persona (especificar)_____</p>
<p>Por favor, describe brevemente qué paso cuando esta persona te hirió:</p>	

Instrucciones:

A continuación, se te presentan una serie de preguntas acerca de tu actitud **ACTUAL** hacia tu pareja/ otra persona. No se trata de que valores tu actitud en el pasado sino **AHORA**. Todas las respuestas son confidenciales así que por favor responde con sinceridad y no dejes respuestas en blanco

Usa la siguiente escala para indicar tu grado de acuerdo con cada una de las siguientes afirmaciones:

1	2	3	4	5	6
Totalmente en desacuerdo	Desacuerdo	Ligeramente desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Totalmente de acuerdo

ESTE CONJUNTO DE ÍTEMS SE REFIERE A TUS SENTIMIENTOS O EMOCIONES ACTUALES HACIA LA OTRA PERSONA.

Intenta evaluar tus sentimientos actuales hacia esa persona en cada ítem, indica el grado de acuerdo que **mejor** los describe.

Siento (hacia él/ella)	Totalmente en desacuerdo	Desacuerdo	Ligeramente desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Totalmente de acuerdo
1... calidez.	1	2	3	4	5	6
2... ternura.	1	2	3	4	5	6
3... desamor.	1	2	3	4	5	6
4... aversión.	1	2	3	4	5	6
5... frialdad.	1	2	3	4	5	6
6... desagrado.	1	2	3	4	5	6
7... que me importa.	1	2	3	4	5	6
8... cariño.	1	2	3	4	5	6
9... amistad.	1	2	3	4	5	6
10... asco.	1	2	3	4	5	6

ESTAS FRASES SE REFIEREN A TU COMPORTAMIENTO ACTUAL HACIA LA OTRA PERSONA

Valora como te comportas o te comportarías respecto de la otra persona al responder a estas cuestiones. Para cada ítem indica el grado de acuerdo que **mejor** los describe.

Lo que hago/haría sería...	Totalmente en desacuerdo	Desacuerdo	Ligeramente desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Totalmente de acuerdo
11...mostrar amistad.	1	2	3	4	5	6
12...evitarle.	1	2	3	4	5	6
13...ignorarle.	1	2	3	4	5	6
14...descuidarle.	1	2	3	4	5	6
15...no prestarle atención.	1	2	3	4	5	6
16...echarle una mano.	1	2	3	4	5	6
17...tener una buena relación.	1	2	3	4	5	6
18...mantenerme alejado.	1	2	3	4	5	6
19...hacerle un favor.	1	2	3	4	5	6
20...ayudarle cuando tiene	1	2	3	4	5	6

un problema.						
LAS SIGUIENTES FRASES SE REFIEREN A TUS PENSAMIENTOS ACTUALES SOBRE LA OTRA PERSONA. Piensa en el tipo de pensamientos que ocupan tu mente ahora mismo, respecto de esta persona en particular. Para cada ítem indica el grado de acuerdo que mejor los describe.						
Pienso que él / ella ...	Totalmente en desacuerdo	Desacuerdo	Ligeramente desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Totalmente de acuerdo
21...es horrible.	1	2	3	4	5	6
22...es de buena pasta.	1	2	3	4	5	6
23...da miedo.	1	2	3	4	5	6
24...vale poco.	1	2	3	4	5	6
25...es una buena persona.	1	2	3	4	5	6
26...es una mala persona.	1	2	3	4	5	6

En relación a esta persona (yo)...	Totalmente en desacuerdo	Desacuerdo	Ligeramente desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Totalmente de acuerdo
27...le deseo bien.	1	2	3	4	5	6
28...le desapruébo.	1	2	3	4	5	6
29...pienso bien de él /ella.	1	2	3	4	5	6
30...espero que tenga éxito.	1	2	3	4	5	6

PENSANDO EN LA SITUACIÓN QUE HAS RELATADO CON ESTA PERSONA, RESPONDE A LAS SIGUIENTES CUESTIONES

	Totalmente en desacuerdo	Desacuerdo	Ligeramente desacuerdo	Ligeramente de acuerdo	De acuerdo	Totalmente de acuerdo
31.Creo que en realidad no hubo ningún problema.	1	2	3	4	5	6
32. Lo sucedido no me molestó.	1	2	3	4	5	6
33. Esta persona no lo hizo mal.	1	2	3	4	5	6
34. Mis sentimientos nunca fueron heridos.	1	2	3	4	5	6
35. Lo que hizo esta persona fue justo.	1	2	3	4	5	6

Ahora, una pregunta final.

¿En qué medida has perdonado a esta persona según esta escala?

Nada en absoluto		En progreso		Completamente perdonado	
1	2	3	4	5	

ANEXO XIII: CUESTIONARIO DE ESPERANZA

Synder et al., (1991)

Instrucciones: Lee cada ítem cuidadosamente. Usando la escala que se muestra más abajo, por favor selecciona el número que mejor te describe y coloca el número en el espacio indicado para ello.

1.	= Completamente Falso
2.	= Muy falso
3.	= Algo falso
4.	= Ligeramente falso
5.	= Ligeramente cierto
6.	= Algo cierto
7.	= Muy cierto
8.	= Completamente cierto

___1. Puedo pensar en distintas soluciones cuando estoy en apuros.

___2. Persigo mis objetivos con energía.

___3. Me siento cansado la mayor parte del tiempo.

___4. Hay muchas maneras de resolver un problema

___5. Me deprimó fácilmente en las discusiones.

___6. Pienso alternativas para conseguir lo que me importa.

___7. Estoy preocupado por mi salud.

___8. A pesar de que otros se desanimen, puedo encontrar como resolver el problema

___9. Mis experiencias pasadas me han preparado bien para el futuro.

___10. He sido bastante afortunado en la vida.

___11. Normalmente me encuentro preocupado por algo.

___12. Consigo los objetivos que me propongo.

ANEXO XIV: CUESTIONARIO DE DESEABILIDAD SOCIAL

Marlowe y Crowne (1960); en su versión adaptada al español de Ferrando y Chico (2000)

A continuación, encontrará una serie de frases que están relacionadas con actitudes personales. Lea atentamente cada una de ellas y decida si su forma habitual de ser o actuar se parece (V) o no (F) al contenido de la frase. Por favor, no deje ninguna frase sin responder.

1. Antes de votar me informo detalladamente de la capacidad de todos los candidatos.
2. Siempre dejo lo que estoy haciendo para ayudar a alguien con problemas.
3. A veces me cuesta ponerme a trabajar si no me encuentro con ánimos.
4. Nunca me ha caído realmente mal una persona.
5. Algunas veces dudo de mi habilidad para triunfar en la vida.
6. A veces estoy descontento cuando no puedo hacer las cosas a mi manera.
7. Siempre soy muy cuidadoso con mi manera de vestir.
8. En casa me comporto tan bien en la mesa como cuando voy a un restaurante.
9. Si pudiera entrar en una sala de cine sin pagar sin que nadie me viera probablemente lo haría.
10. En algunas ocasiones, he renunciado a hacer algo porque pensaba que me faltaba la habilidad necesaria para hacerlo.
11. A veces me gusta cotillear un poco.
12. Ha habido veces en que he tenido sentimientos de rebeldía contra personas con autoridad, sabiendo que ellos tenían la razón.
13. Independiente de con quién esté hablando, siempre escucho atentamente.
14. Alguna vez me «he hecho el loco» para quitarme a alguien de encima.
15. Alguna vez me he aprovechado de alguien.
16. Cuando cometo un error siempre estoy dispuesto a admitirlo.
17. Siempre intento practicar lo que predico.
18. No encuentro particularmente difícil relacionarme con gente escandalosa y detestable.
19. A veces trato de vengarme en lugar de perdonar y olvidar lo que me han hecho.
20. Cuando no sé algo no me importa admitirlo.
21. Siempre soy educado, incluso con gente desagradable.
22. A veces insisto en hacer las cosas a mi manera.
23. En alguna ocasión he sentido que puedo ser un poco torpe con las manos o mi cuerpo.
24. Nunca he dejado que alguien fuera castigado por cosas que había hecho yo.
25. Nunca me enfado cuando me piden que devuelva algún favor que me han hecho.
26. Nunca me enoja cuando la gente expresa ideas muy distintas a las mías.
27. Nunca emprendo un viaje largo sin revisar el coche (moto, bicicleta, etc.).
28. En algunas ocasiones me he sentido bastante celoso de la buena suerte de los demás.
29. No he tenido nunca la necesidad de decirle alguien que me dejara en paz.
30. A veces me irrita la gente que me pide favores.
31. Nunca he considerado que me han castigado sin motivo.
32. A veces pienso que cuando la gente tiene mala suerte es porque se lo merece.
33. Nunca he dicho nada que pudiera herir los sentimientos de alguien.

AGRADECIMIENTOS

AGRADECIMIENTOS

Fruto de un anhelo que guardaba en algún rincón de mi interior, alimentado también por diversas inquietudes personales y académicas, surge de manera inesperada la posibilidad de realizar esta tesis. Una vez finalizados mis estudios de máster como psicóloga general sanitaria, ya descartada la idea de continuar con mi carrera académica, suena el teléfono un día cualquiera, abriendo la posibilidad de cambiar el rumbo en mi trayectoria profesional. Así comienza este viaje de cuatro años realizando una tesis doctoral apasionante, una oportunidad, por la que me siento enormemente afortunada.

Agradezco a mis directores de tesis su apoyo y guía constante. A *Saray Bonete*, por confiar en mí desde el principio, ofreciéndome la oportunidad de investigar generando tantas posibilidades para ello. Su valentía e iniciativa, sus ideas luminosas y su apoyo constante para sacar los proyectos adelante han sido esenciales para que este trabajo se haga realidad. A *Ángel Barahona*, por su disponibilidad para resolver mis dudas y, sobre todo, por compartir su sabiduría, tanto en el ámbito académico como espiritual. La pasión con la que difunde la obra de René Girard ha supuesto para mí un sorprendente descubrimiento de este autor.

Quedo enormemente agradecida a *Salvador Antuñano*, por acogerme de manera tan amable en el Máster de Humanidades, y darme la oportunidad de iniciar este trabajo dentro del ámbito de las Humanidades.

Por otro lado, deseo agradecer a la propia Universidad Francisco de Vitoria el hecho de haberme concedido la Beca De Formación Personal Docente e Investigador. Gracias a ello, esta investigación ha resultado ser una posibilidad real, permitiéndome dedicar el tiempo necesario para disfrutar de la investigación y adquirir las destrezas necesarias como investigadora. Asimismo, agradezco al Vicerrectorado de Innovación la posibilidad de incorporar fondos para la recogida de muestra con un presupuesto del proyecto «Resolución de conflictos interpersonales: Validación en muestra española del cuestionario de perdón entre grupos. Fase II: Validación internacional [UFV 2021-08]».

También quiero agradecer al Instituto del Perdón, y en especial a su directora *Clara Molinero*, por la labor de promover la respuesta del perdón en la sociedad y liderar una de las líneas de investigación en la que se enmarca esta tesis. En este sentido, agradezco muchísimo la posibilidad de asistir al *Congreso International Forgiveness Congress on Agape Love and Forgiveness* en Wisconsin Madison, donde he tenido la oportunidad de conocer en primera persona al profesor Robert Enright, toda una inspiración para este trabajo.

Además, doy gracias a todos los compañeros de la Facultad de Psicología y Educación: A *Jorge López*, por todas sus palabras de ánimo y motivación; a *Jesús Rodríguez*, por la paciencia con la que me ha ayudado con la revisión de la metodología y el análisis de datos del estudio empírico y a todos los compañeros de la sala de investigación, con quienes he aprendido tanto y vivido grandes momentos que siempre recordaré.

La participación de tantas personas en el cuestionario del estudio empírico, quienes colaboraron de una manera desinteresada, ha sido esencial para esta investigación. Gracias a *Saray* y al Centro Ríos Rosas por su colaboración y a la profesora *Susana Sendra*, que me brindó la oportunidad de acudir a sus clases a difundir la investigación.

Por último, desde una esfera más personal, quiero agradecer a todas las personas que me han acompañado en este tiempo tan importante para mí:

A Tamara, Noemí, Moisés, Karla y Bernabé, mis amigos, por participar desinteresadamente en el estudio piloto de la muestra y por ayudarme con su difusión.

A mis padres, Daniel y Rita, por hablarme tanto desde el silencio de su ejemplo. Desde la constancia, el esfuerzo y el gusto por el trabajo bien hecho, hasta lo realmente importante: aprender a ver y cuidar el amor de tantas personas que nos rodean. Todo ello son regalos que he adquirido gracias a vuestra entrega tan abundante y desinteresada.

A cada uno de mis hermanos, por acompañarme y escucharme siempre. A Ester, por sentirte siempre cerca incluso estando lejos. Gracias por todos los consejos que me has dado para que esta tesis sea la que ahora es.

A Manuel, mi esposo, por escucharme cada día, ayudándome a aterrizar todos estos conocimientos psicológicos y humanistas en la realidad cotidiana del amor, que se concreta en la sencillez de la familia y cobra sentido al acompañar cada curva del camino con una sonrisa.

A mis hijos, Clara, Pedro, Marta, Miriam y Belén, por permitirme divertirme cada tarde, siendo la mejor motivación para poder continuar cada día con mi investigación.

A Dios, causa primera de todo, que escucha los deseos de mi corazón y llena mi vida de bien y de belleza en la verdad de su amor. Ha sido un privilegio y un tesoro poder dedicar una investigación al perdón, que ahora deseo más que nunca sea acogido por aquellos que más sufren. Solo el perdón traerá la paz a nuestros corazones, que están hechos para llenarse de tu amor.

«Dos naciones hermanas se quitaron una a la otra aquello que más amaban,
rompiéndose así sus almas en fragmentos imposibles de volver a unir.

Un poco de tiempo, y una fuerza cuya voz era un susurro en la conciencia,
lograron con mucha paciencia que el diálogo entre ambas hermanas tuviera lugar,
reconstruyendo una nueva mirada en cada una, una mirada al alma rota de la otra...

Así, una logró perdonar, la otra no tardó en llorar, y en un insospechado abrazo
cada una encontró a la hermana que despreció y juzgó.

¡Qué enorme sorpresa, qué alegría, cuando ambas vieron que habían
recuperado mucho más de aquello que se habían quitado!»

Isabel González

