



**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES**

**EL PAPEL DE LA  
RELIGIOSIDAD/ ESPIRITUALIDAD  
EN EL PERDÓN**

**Autor: Dña. Inés Serrano Fernández  
Directores: Dña. María Prieto Ursúa  
D. Javier López Martínez**

**MADRID  
Septiembre 2017**



**UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS MADRID**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES**

**Departamento de Psicología**



**EL PAPEL DE LA RELIGIOSIDAD/ ESPIRITUALIDAD  
EN EL PERDÓN**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR:**

**Dña. Inés Serrano Fernández**

**Bajo la dirección de los doctores:**

**Dña. María Prieto Ursúa  
D. Javier López Martínez**

**MADRID, 2017**



**CONSTANCIA REGISTRAL DEL TRIBUNAL DEL ACTO  
DE LA DEFENSA DE TESIS DOCTORAL**

**TÍTULO:**

**AUTOR:**

**DIRECTOR:**

**TUTOR-PONENTE:**

**DEPARTAMENTO:**

**FACULTAD O ESCUELA:**

**Miembros del Tribunal Calificador:**

**PRESIDENTE:**

**Firma:**

**VOCAL:**

**Firma:**

**VOCAL:**

**Firma:**

**VOCAL:**

**Firma:**

**SECRETARIO:**

**Firma:**

**Fecha de lectura:**

**Calificación:**









## AGRADECIMIENTOS

---

Ha sido posible lograr este trabajo por la contribución de muchas personas por las que me siento muy agradecida. En primer lugar gracias a mis tutores, María Prieto y Javier López, por vuestra confianza, por compartir conmigo vuestro saber y por vuestro compromiso orientando este trabajo, dándome vuestras correcciones siempre en tiempos récord. Gracias por vuestro apoyo en el plano académico y en el personal. María, gracias por darme a conocer un tema tan bonito como es el perdón, por moverme a profundizar y por ser un estímulo para hacer las cosas siempre un poco mejor. Javier, gracias por hacerme avanzar en cuestiones de metodología, por ser un apoyo constante y ayudarme a creer, y por tener siempre a punto ante las dudas una palabra sólida y amable.

Gracias a los miembros del grupo de investigación de perdón de la Universidad Pontificia de Comillas: Virginia, Elena, M<sup>a</sup> José, Mapi, Rafa, por todos los esfuerzos y trabajo compartido. Vuestra contribución ha sido esencial a la hora de manejar bibliografía y obtener una buena base de datos. Gracias a Nacho Boné Sj., por devolverme impresiones del proyecto y orientarme en los conceptos y autores principales de la psicología de la religión. Gracias a todos mis profesores de licenciatura de la Universidad Pontificia de Comillas, que pusieron los cimientos para un ejercicio de la psicología con competencia y humanidad.

Gracias a la Universidad CEU San Pablo: a nuestro Director de Departamento, Dr. Pedro Luis Nieto, por orientarme con las normas APA y a mis compañeros, Javier, Cris y Cris, Isabel, Carlos y Carlos, María, Gema, Gabriel, Javier, Pilar, Abi, Ana, Amable, Fernando, Ondina, Micaela y Juan Manuel, por el apoyo y el ánimo en el día a día, y gracias también a Guadalupe, tan importante los primeros años. Me siento agradecida también por

nuestros Decano y Vicedecano, el Dr. Chivato y el Dr. Pozuelo, y por Juncal, por su cercanía en el día a día y por su interés en la tesis, siempre con palabras de ánimo para llevarla a término. Gracias también a la Universidad CEU San Pablo por darme la oportunidad de realizar una estancia de investigación durante tres meses en la *University College London-Medical School*. Por el Prof. Michael King, en aquel momento al frente del departamento, tan ocupado y siempre tan amable e interesado por ayudarme a avanzar. Gracias a mis compañeras de departamento allí, Ellie, Micaela, Siri y Jingyi, por vuestra amistad entonces y hoy.

Por supuesto, gracias a todas las personas que hicieron su contribución respondiendo desinteresadamente al cuestionario, fundamental para la posterior parte empírica de esta tesis.

Gracias también a quienes me han acompañado en el ámbito personal: Gracias a Teo, presente en los comienzos, cuando ni siquiera el proyecto estaba empezando y se trataba de decidir por dónde, y gracias a Vega y a Fernando Sj., por ayudarme a crecer personal y espiritualmente durante estos años. Gracias a la Comunidad de Grupos Católicos Loyola por ser mi gran apoyo en la fe y gracias a las monjitas de Noja, a la tía Josefinchu y a la tía Pili, por vuestra oración diaria y por contagiar el espíritu de trabajo con alegría.

Gracias a mis amigos, Ampí, Cris y Cris, Lui, Anucha y Pili, Almu y Car, Gon, Pablo y Miguel & cónyuges, a las del PIR, Lauri y Eli, y las de la uni, Bea y Marta, por tanto cariño y ánimo como me ha llegado de todos vosotros, y por vuestra comprensión al perderme planes. Gracias por vuestra amistad, por la que me siento tan afortunada!

Gracias a mi familia, a mis padres por estar siempre siempre ahí, por el amor y los valores que nos habéis entregado, por querer hacer de nosotros personas de buen corazón, honrados y trabajadores. Gracias a mis hermanos Pilar, Joaquín y Blanquita; cuñados Adolfo, Junki y Miguel y a mis sobris Pilarica, Adolfito, Martita y Junkita, os siento siempre muy cerca y sois fundamentales para mi, sois lo mejor! juntos animando en el esfuerzo y juntos en la alegría de celebrar los logros. Gracias también a mi nueva familia, a mis suegros, cuñados y sobris, por darme muchos ánimos, comprender mis ausencias y alegraros con el resultado.

Y gracias claro a ti, Agus, mi amorcito, mi compañero de camino, gracias por todo: por ayudarme a creer en mí, por escucharme hablar de cada capítulo, por darme ideas para solucionar cada obstáculo, por ocuparte de más tareas domésticas, por sostenerme en los momentos de desánimo, por demostrarme que me quieres tal y como soy, por celebrar cada capítulo acabado, por transmitirme tu filosofía atlética del “partido a partido” y por vivir esta aventura conmigo a tope. Me encanta ser tu *pilgrim*, aprender de ti y disfrutar juntos de cada etapa del camino.

Y para terminar, un gracias enorme a Dios, porque he podido sentir su mano bondadosa sosteniendo este proceso de principio a fin.

¡GRACIAS!



---

**INDICE**

<b>SUMMARY</b>	<b>1</b>
<b>RESUMEN</b>	<b>7</b>
<b>PARTE TEÓRICA</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1: EL PERDÓN</b>	<b>15</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>16</b>
<b>1.1 EL PERDÓN EN PSICOLOGÍA</b>	<b>16</b>
1.1.1. QUÉ ES PERDONAR: DEFINICIONES	16
1.1.2. QUÉ NO ES PERDONAR	21
1.1.3. TIPOS DE PERDÓN	23
<b>1.2. . PRINCIPALES MODELOS TEÓRICOS:</b>	<b>25</b>
1.2.1. MODELOS INTERPERSONALES DE PERDÓN:	25
1.2.2. MODELOS INTRAPERSONALES DE PERDÓN	27
<b>1.3. MEDICIÓN DEL PERDÓN.</b>	<b>33</b>
<b>1.4. CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS NO EXPERTOS: CREENCIAS</b>	<b>36</b>
1.4.1. CREENCIAS RELATIVAS A LA NATURALEZA DEL PERDÓN: UNILATERAL O NEGOCIADO	38
1.4.2. OTRAS CREENCIAS ASOCIADAS A LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL PERDÓN:	47
<b>1.5. DESEABILIDAD SOCIAL Y PERDÓN</b>	<b>49</b>
<b>RESUMEN</b>	<b>50</b>
<b>CAPÍTULO 2: RELIGIOSIDAD/ESPIRITUALIDAD</b>	<b>53</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>55</b>
<b>2.1. SITUACIÓN ACTUAL DE LA RELIGIOSIDAD EN ESPAÑA</b>	<b>55</b>
<b>2.3. MEDICIÓN DE LA RELIGIOSIDAD/ ESPIRITUALIDAD</b>	<b>69</b>
<b>2.4. RELIGIOSIDAD Y PERDÓN</b>	<b>72</b>
2.4.1. LUGAR DEL PERDÓN EN LA RELIGIÓN	72
2.4.2. INFLUENCIA DE LA RELIGIÓN EN EL PERDÓN	80
<b>RESUMEN</b>	<b>83</b>
<b>CAPÍTULO 3: BIENESTAR PSICOLÓGICO</b>	<b>85</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>87</b>
<b>3.1. DEFINICIÓN DE BIENESTAR PSICOLÓGICO</b>	<b>87</b>
<b>3.2. RELACIÓN ENTRE PERDÓN Y BIENESTAR PSICOLÓGICO</b>	<b>92</b>
3.2.1. EL “LADO OSCURO” DEL PERDÓN	97
<b>3.3. RELACIÓN ENTRE RELIGIOSIDAD/ ESPIRITUALIDAD, PERDÓN Y BIENESTAR PSICOLÓGICO</b>	<b>100</b>
<b>RESUMEN</b>	<b>105</b>

<b>PARTE EMPÍRICA</b>	<b>107</b>
<b>CAPÍTULO 4: OBJETIVOS E HIPÓTESIS</b>	<b>109</b>
INTRODUCCIÓN	111
<b>4.1. OBJETIVOS</b>	<b>112</b>
4.1.1. OBJETIVOS GENERALES	112
4.1.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS	112
<b>4.2. HIPÓTESIS</b>	<b>113</b>
4.2.1. ESTUDIO 1	113
4.2.2. ESTUDIO 2	114
<b>CAPÍTULO 5: ESTUDIO 1. VALIDACIÓN DE LA ESCALA DE R/E</b>	<b>117</b>
INTRODUCCIÓN	119
<b>5. 1. PARTE I: ESTUDIO MUESTRA PILOTO</b>	<b>119</b>
5. 1. 1. MÉTODO	119
5.1.2. ANÁLISIS DE DATOS	123
5.1.3. RESULTADOS	123
<b>5. 2. PARTE II: ESTUDIO MUESTRA DEFINITIVA</b>	<b>126</b>
5. 2. 2. ANÁLISIS DE DATOS	128
<b>CAPÍTULO 6: ESTUDIO 2. RELACIÓN ENTRE RELIGIOSIDAD Y PERDÓN</b>	<b>131</b>
INTRODUCCIÓN	133
<b>6.1. MÉTODO</b>	<b>134</b>
6. 1. 1. PARTICIPANTES	134
6. 1. 2. VARIABLES E INSTRUMENTOS	134
6. 1. 3. PROCEDIMIENTO	141
<b>6. 2. ANÁLISIS DE DATOS</b>	<b>141</b>
<b>6. 3. RESULTADOS</b>	<b>142</b>
6. 3. 1. ANÁLISIS DESCRIPTIVO	142
6. 3. 2. COMPARACIÓN INTERGRUPOS DE MEDIDAS DE PERDÓN Y RELACIONADAS CON EL PERDÓN	145
<b>CAPÍTULO 7: DISCUSIÓN</b>	<b>169</b>
INTRODUCCIÓN	171
<b>7. 1. . INTEGRACIÓN DE LOS RESULTADOS</b>	<b>172</b>
7. 1. 1. VALIDACIÓN ESCALA DE LO RELIGIOSO	172
7. 1. 2. RELACIONES ENTRE RELIGIOSIDAD/ ESPIRITUALIDAD Y VARIABLES RELACIONADAS CON EL PERDÓN	175
7. 1. 3. PREDICCIÓN DEL BIENESTAR PSICOLÓGICO	186
<b>7. 2. LIMITACIONES Y DIRECTRICES FUTURAS</b>	<b>202</b>
<b>7. 3. IMPLICACIONES PRÁCTICAS DE LOS RESULTADOS</b>	<b>205</b>
<b>CONCLUSIONES GENERALES</b>	<b>207</b>
<b>REFERENCIAS</b>	<b>211</b>

---

<b>ANEXO 1: CUESTIONARIO PILOTO</b>	<b>241</b>
-------------------------------------	------------

---

<b>ANEXO 2: CUESTIONARIO DEFINITIVO</b>	<b>251</b>
---	------------

---

---

**INDICE DE TABLAS**

Tabla 1. Estadios en el desarrollo de la justicia y el perdón.....	42
Tabla 2. Evolución de la población española en la definición en materia religiosa. ....	56
Tabla 3. Autopercepción del nivel de religiosidad en población española.....	57
Tabla 4. Evolución de la frecuencia de asistencia a misa/oficio religioso excluyendo ceremonias de tipo social como bodas y funerales, en población española.....	58
Tabla 5. Evolución de la frecuencia de oración en población española. ....	59
Tabla 6. Evolución de la creencia en Dios en población española.....	60
Tabla 7. Sentimiento de religiosidad y de espiritualidad en población española. ....	60
Tabla 8. Características sociodemográficas de la muestra piloto.....	120
Tabla 9. Coeficiente correlación Pearson entre los ítems de la Escala de lo religioso. ....	121
Tabla 10. Coeficientes alfa de Cronbach de las escalas de religiosidad y perdón. ....	123
Tabla 11. Características sociodemográficas de la muestra definitiva.....	127
Tabla 12. Correlaciones de HFS y subescalas con otras medidas de perdón.....	136
Tabla 13. Coeficientes alfa de Cronbach de las escalas de perdón. ....	138
Tabla 14. Estadísticos descriptivos. ....	145
Tabla 15. Diferencia de medias (ANOVA de un factor) en las puntuaciones de perdón, creencias asociadas a la conceptualización de perdón y deseabilidad social en función del nivel de religiosidad/espiritualidad. ....	150
Tabla 16. T-Student para comparar medias en perdón, variables asociadas a la conceptualización de perdón y deseabilidad social en función de ser un religioso de vida consagrada o no.....	154
Tabla 17. Correlaciones de Pearson entre la R/E y el perdón, creencias asociadas a la conceptualización del perdón, deseabilidad social y bienestar psicológico. ....	156



---

Tabla 18. Índice de ajuste del modelo estructural propuesto inicialmente. ....	158
Tabla 19. Índices de ajuste del modelo estructural propuesto a partir de la hipótesis de McCullough y Hoyt (2005).....	160
Tabla 20. Coeficientes de regresión no estandarizados para las variables analizadas, en función del nivel de religiosidad/espiritualidad. ....	166
Tabla 21. Índice de ajuste del modelo estructural propuesto que distingue niveles de religiosidad/espiritualidad. ....	167
Tabla 22. Hipótesis relativas al estudio de validación de la Escala de lo religioso. ....	175
Tabla 23. Hipótesis planteadas para explorar la relación entre el nivel de religiosidad/espiritualidad y ser religioso de vida consagrada o no (VIs), y las variables perdón, creencias asociadas y deseabilidad social (VDs).....	185
Tabla 24. Esquema de las secuencias en función del nivel de R/E. ....	195
Tabla 25. Semejanzas y diferencias entre las variantes del modelo según el nivel de religiosidad/espiritualidad alto, medio y bajo.....	198
Tabla 26. Hipótesis relativas a la predicción del bienestar psicológico.....	201

**INDICE DE FIGURAS**

Figura 1. Diferencia de medias significativas entre las puntuaciones en perdón, creencias asociadas a la conceptualización del perdón y deseabilidad social en función del nivel de religiosidad/espiritualidad. .... 151

Figura 2. Modelo teórico inicial, propuesto en la hipótesis. .... 157

Figura 3. Modelo teórico siguiendo como propuesta la hipótesis de McCullough y Hoyt (2005) ..... 159

Figura 4. Puntuaciones estandarizadas del modelo final de ecuaciones estructurales para religiosidad/espiritualidad alta. .... 163

Figura 5. Puntuaciones estandarizadas del modelo final de ecuaciones estructurales para religiosidad/espiritualidad media. .... 164

Figura 6. Puntuaciones estandarizadas del modelo final de ecuaciones estructurales para religiosidad/espiritualidad baja. .... 165

## SUMMARY

---

### Introduction

Forgiveness is an increasing development area of research within psychology. Various definitions are commonly used amongst which stand out those that emphasize motivational (McCullough, 2000), emotional (Worthington & Wade, 1999), cognitive aspects (Thompson et al., 2005), or a conjunction of several of them (Enright & Coyle, 1998).

There is a common understanding of the differences between forgiving, forgetting (Mullet, 2011), reconciling (McCullough, 2008), and other concepts like absolving, condoning, excusing and denying (Enright & Coyle, 1998). There are also different types of forgiveness from which the following are relevant in this research, forgiveness as an stable disposition and specific forgiveness, understood as a higher motivation for benevolence and lower motivation for avoidance and revenge (McCullough, 2000), also forgiveness as a less negative response and more positive towards the offender (Enright et al., 1992; Worthington, Sandage & Berry, 2000).

The lay people offer their view of forgiveness summarized in beliefs through which they define them: considering its unilateral (Enright, 1994), or negotiated nature (Andrews, 2000), that offenses which are unforgivable and or which not everyone has the right to forgive exist (Cohen et al., 2006). When the matter is which type of concept stresses more the level of forgiveness, studies indicate that it does influence (Cohen et al., 2006), and in particular they find that the unilateral conception is related with higher dispositional and specific forgiveness, opposite to the negotiated conception believing that unforgivable offenses exist and not everyone has the right to forgive (Prieto et al., 2013). Social

desirability is also a variable which has been connected with forgiveness with inconclusive results (Collier et al., 2010; Fox & Thomas, 2008; Gisi & D'Amato, 2000).

Forgiveness is central in any major religion including Christianity (McCullough et al., 2000). Spain, regardless of its current religious decline is still a country with strong Christian roots. In order to dig deeper in the relationship between religiousness/ spirituality and forgiveness, it is important to use adequate measure instruments (Hill, 2013). Religiousness and spirituality concepts are complex for psychology. Nowadays there is a common agreement in considering that both overlap so that it is possible to refer to a unique concept of religiousness/spirituality (Pargament et al., 2013).

Previous studies suggest that religious people have a higher willingness for forgiveness (Berry et al., 2001; Edwards et al., 2002; Exline et al., 2004; Fox & Thomas, 2008; Greer et al., 2005; Macaskill, 2007; McCullough, Bono & Root, 2005; Mullet et al., 2003; Toussaint & Williams, 2008; Webb et al., 2005). Other studies found that even though believers have a higher willingness for forgiveness, their level of specific forgiveness doesn't differ from that of non-believers (Hui, Watkins, Wong, & Sun, 2006; Macaskill, 2007; McCullough & Worthington, 1999; Tsang, McCullough & Hoyt, 2005); it is called "religion-forgiveness discrepancy". We must highlight that there are many studies with the opposite result and which find a higher level of dispositional and specific forgiveness amongst believers (Freedman & Chand, 2010; Hart & Shapiro, 2002; Orathinkal & Vansteenwegen, 2007; Rye, 2005; Toussaint & Williams, 2008), and even more on clergy (Macaskill, 2005, 2007; Mullet, 2003). Various studies highlighted as a key element for these differences the level of religiousness opposite to believing or not, or the type of religious affiliation (Fox & Thomas, 2008; Macaskill, 2005, 2007; Mullet, 2003; Tsang et al., 2005).

It is important to highlight the effects of forgiveness in psychological wellbeing. Various studies found results which suggest the positive effect of forgiveness (Ahadi &

Ariapooran, 2009; Bono et al., 2007; Brown, 2003; Eldeleklioglu, 2015; Friedberg et al., 2009; Gull & Rana, 2013; Kirkby- Geddes & Macaskill, 2016; Lawler- Row & Piferi, 2006; Macaskill, 2012; Maltby et al., 2005; Mukashama & Mullet, 2013; Sansone et al., 2013; Thompson et al., 2005; Toussaint & Friedman, 2009; Toussaint et al., 2012; Yalcin & Malkoç, 2014), even though it is necessary to also take into account the exceptions or so called “dark side” of forgiveness (Freedman & Chang, 2010; Luchies, Finkel, McNulty & Kumashiro, 2010; Mahoney & Pargament, 2008; McNulty, 2008, 2010, 2011, 2016). There is also evidence of the influence of religiousness/spirituality in the relationship between forgiveness and psychological wellbeing (Akhtar, Dolan & Barlow, 2017; Griffin, Lavelock & Worthington, 2014; Krause & Ellison, 2003; Lawler- Row, 2010; Lutjen, Silton & Flannelly, 2012; Peterson, 2015; Raj, Elisabeth & Padmakumari, 2016; Schultz, Altmaier, Ali & Tallman, 2014; Worthington, Griffin, Toussaint, Nonterah, Utsey & Garthe, 2016).

Understanding the effect that religiousness/spirituality has on certain beliefs associated to the conceptualization of forgiveness and social desirability, and how these influence in forgiveness and as a consequence in psychological wellbeing (key variables of this study) will contribute to the technical knowledge development of forgiveness. The benefits implied are, on one hand the possibility of attending individual differences and on the other the integration of the R/S in the area of psychological forgiveness and at the same time the increased attention to psychological variables in the religious sphere. According to all this, the main objective is to understand the role of R/S on these variables, how they articulate at a theoretical level and its relationship with psychological wellbeing.

## **Study 1. Validation of a religiousness / spirituality Scale**

### **Part I. Study of a pilot sample**

**Objectives:** Testing the theoretical proposal of the authors of the Religious Scale (Rohrbaugh & Jessor, 1975), the Religious compromise or implication scale (Cohen et al., 2006) and psychometric analysis in order to differentiate which one is preferable.

**Hypothesis:** Expected findings: 1) adequate factorial validity for the Religious Scale (Rohrbaugh & Jessor, 1975) by means of a unique factor structure in accordance with the authors proposal, 2) adequate internal consistency with an index greater than .70.

**Method:** N=181 selected participants using a “snowball” sample. The factorial structure was explored using an Exploratory Factorial Analysis. The minimum general squares extraction method was used. The internal consistency was obtained through a Cronbach alfa.

**Results:** The one factor model shows an adequate overall fit for the Religious Scale ( $\chi^2 = .617$ ;  $P = .734 > .05$ ) explaining a 77%.

**Conclusions:** Given that the proportion of explained variance by the Religious Scale was higher and that the authors establish three levels for its final score (high, medium, low), the Religious Scale was chosen to measure the variable religiousness/spirituality in the final study.

### **Part II. Final Study Sample**

**Objective:** Validate the Religious Scale (Rohrbaugh & Jessor, 1975)

**Hypothesis:** Expected findings: 1) confirmation of the structure considered by the authors and 2) adequate internal consistency, in a Spanish sample.

**Method:** N=492 selected participants using a “snowball” sample. The factorial structure was confirmed using a Confirmatory Factorial Analysis. The minimum weighted squares method WLSMV was used.

**Results:** The adjustment found for the structure of one factor was adequate (CFI= ,99; TLI= ,99; RMSEA= ,10), explaining a 90% variance. An adequate internal consistency was obtained .93.

**Conclusion:** The Religious Scale has proved as an adequate measure instrument for the religiousness/spirituality variable regarding a Spanish sample.

### **Study 2. Relationship between religiousness/spirituality and forgiveness**

**Objectives:** In first place, establish the differences within forgiveness (dispositional and specific) and within other variables connected to forgiveness (social desirability and associated beliefs to the concept of forgiveness) depending on the level of religiousness/spirituality (high, medium, low); in second place, determine the differences within forgiveness and associated variables to forgiveness depending on if the participant is religious and clergy or not; and in third place, analyze the influence of the R/S on psychological wellbeing.

**Hypothesis:** Expected findings: 1) differences within forgiveness and variables connected to forgiveness depending on the level of R/S, 2) differences within forgiveness and variables connected to forgiveness depending on if the participant lives a consecrated life or not, and 3) influence of the R/S in psychological wellbeing.

**Method:** An ANOVA and t-Student was carried out in order to find out the differences within forgiveness variables associated to forgiveness depending on the level of R/S and if the participant was clergy or not. Finally a structured equations model was set out using the minimum general squares method.

**Results:** An acceptable adjustment to the model was found (GFI= ,87; CFI= ,67; SRMS= ,21; RMSEA= ,06; CMIN= 231,352; CMIN/gl= 2,659) which distinguished depending on the three levels of R/S. The model variable with low R/S level was the one which adjusted more

to what was expected. A different mediation pattern was distinguished between beliefs and wellbeing depending on the level of R/S: for high R/S level forgiveness is given as a response, for low R/S level as a motivation and disposition, and medium R/S level shows forgiveness as a response and motivation. Belief in forgiveness as unilateral is common among the three variables. The motivational level of forgiveness is connected with psychological wellbeing in its three options: benevolence, avoidance and revenge.

**Conclusions:** The level of R/S has a differential influence in forgiveness and psychological wellbeing; therefore it is suggested to study the related factors further. It is also recommended to spread amongst psychology professionals the importance of considering the patients R/S level, incorporating R/S to the intervention programs, and lastly transmitting the differences in forgiveness conceptualization to priests and religious agents who are involved in spiritual accompaniment in order to assimilate adequately the psychological knowledge of the R/S and forgiveness in the religious/spiritual sphere.



## RESUMEN

---

### Introducción

El perdón es un campo en desarrollo dentro de la psicología. Cuenta con múltiples definiciones entre las que destacan aquellas que hacen énfasis en aspectos motivacionales (McCullough, 2000), emocionales (Worthington & Wade, 1999), cognitivos (Thompson et al., 2005), o bien una confluencia (Enright & Coyle, 1998). Existe consenso en que el perdón es diferente que olvidar (Mullet, 2011), reconciliarse (McCullough, 2008), y otros conceptos como absolver, condonar, excusar y negar (Enright & Coyle, 1998). Además hay diferentes tipos de perdón, de los cuales son relevantes en el presente estudio el perdón como disposición estable y el perdón específico, entendido como una mayor motivación a la benevolencia y una menor a la evitación y a la venganza (McCullough, 2000), y también el perdón como una respuesta menos negativa y más positiva hacia el ofensor (Enright et al, 1992, Worthington, Sandage y Berry, 2000).

Los no expertos también ofrecen su propia visión del perdón, que se concreta en creencias a través de las que lo conceptualizan: considerar que es de naturaleza unilateral (Enright, 1994), o bien negociada (Andrews, 2000), que existen ofensas que son imperdonables o bien que no cualquiera tiene el derecho de perdonar (Cohen et al., 2006). Cuando se trata de ver qué tipo de conceptualización incide en un mayor nivel de perdón, los estudios indican que influye (Cohen et al., 2006), y en concreto encuentran que una concepción unilateral se relaciona con mayor perdón disposicional y específico y que por el contrario una conceptualización negociada, creer que existen ofensas imperdonables y que no cualquiera tiene el derecho a perdonar, hace que disminuya (Prieto et al., 2013). También la

deseabilidad social es una variable que se ha relacionado con el perdón, con resultados poco concluyentes (Collier et al., 2010; Fox & Thomas, 2008; Gisi & D'Amato, 2000).

El perdón es nuclear en las religiones mayoritarias del mundo y por tanto también para el cristianismo (McCullough et al., 2000). España, a pesar del declive religioso que está viviendo, es todavía un país con fuertes raíces cristianas. Para poder profundizar en la relación entre religiosidad/ espiritualidad y perdón, es importante contar con adecuados instrumentos de medida (Hill, 2013). Los concepto de religiosidad y espiritualidad son complejos para la psicología. Actualmente existe consenso al considerar que ambos son complementarios y es posible referirse a un único concepto religiosidad/ espiritualidad (Pargament et al., 2013).

Los estudios previos sugieren que las personas creyentes están más dispuestas a perdonar (Berry et al., 2001; Edwards et al., 2002; Exline et al., 2004; Fox & Thomas, 2008; Greer et al., 2005; Macaskill, 2007; McCullough, Bono & Root, 2005; Mullet et al., 2003; Toussaint & Williams, 2008; Webb et al., 2005). Otros estudios han encontrado que pese a esta mayor disposición al perdón de los creyentes, su nivel de perdón específico no difiere respecto al de los no creyentes (Hui, Watkins, Wong, & Sun, 2006; Macaskill, 2007; McCullough & Worthington, 1999; Tsang, McCullough & Hoyt, 2005); es la llamada “discrepancia religión- perdón”. Es destacable que existen múltiples estudios cuyo resultado es contrario, y si encuentran un mayor perdón tanto disposicional como específico en creyentes (Freedman & Chand, 2010; Hart & Shapiro, 2002; Orathinkal & Vansteenwegen, 2007; Rye, 2005; Toussaint & Williams, 2008), y aún más en religiosos de vida consagrada (Macaskill, 2005, 2007; Mullet, 2003). Diversos estudios han relacionada como factor clave para estas diferencias el nivel de religiosidad de la persona frente al hecho de ser o no creyente o al tipo de filiación (Fox & Thomas, 2008; Macaskill, 2005, 2007; Mullet, 2003; Tsang et al., 2005).

---

Conocer los efectos del perdón en el bienestar psicológico es importante. Numerosos estudios encuentran resultados que sugieren un efecto benéfico del perdón (Ahadi & Ariapooran, 2009; Bono et al., 2007; Brown, 2003; Eldeleklioglu, 2015; Friedberg et al., 2009; Gull & Rana, 2013; Kirkby- Geddes & Macaskill, 2016; Lawler- Row & Piferi, 2006; Macaskill, 2012; Maltby et al., 2005; Mukashama & Mullet, 2013; Sansone et al., 2013; Thompson et al., 2005; Toussaint & Friedman, 2009; Toussaint et al., 2012; Yalcin & Malkoç, 2014), aunque es necesario también tener presentes las excepciones o el llamado “lado oscuro” del perdón (Freedman & Chang, 2010; Luchies, Finkel, McNulty & Kumashiro, 2010; Mahoney & Pargament, 2008; McNulty, 2008, 2010, 2011, 2016). Además, existe evidencia de la influencia de la religiosidad/ espiritualidad en la relación entre el perdón y el bienestar psicológico (Akhtar, Dolan & Barlow, 2017; Griffin, Lavelock & Worthington, 2014; Krause & Ellison, 2003; Lawler- Row, 2010; Lutjen, Silton & Flannelly, 2012; Peterson, 2015; Raj, Elisabeth & Padmakumari, 2016; Schultz, Altmaier, Ali & Tallman, 2014; Worthington, Griffin, Toussaint, Nonterah, Utsey & Garthe, 2016).

Conocer el efecto que la religiosidad/ espiritualidad tiene sobre algunas creencias asociadas a la conceptualización del perdón y la deseabilidad social, y cómo éstas influyen en el perdón y en consecuencia en el bienestar psicológico de las personas (variables principales de este estudio) contribuirá al desarrollo de conocimiento técnico del perdón. Los beneficios que ello implica son, por un lado la posibilidad de atender las diferencias individuales y por otro, lograr la integración de la R/E en el campo de la Psicología del perdón, y a su vez el aumento la atención sobre variables psicológicas en el ámbito religioso.

De acuerdo con todo lo anterior, el objetivo principal es comprender el papel de la religiosidad/ espiritualidad sobre éstas variables y cómo se articulan y en nivel teórico y cual es su relación con el bienestar psicológico.

## **Estudio 1. Validación de la Escala de religiosidad/ espiritualidad**

### **Parte I. Estudio muestra piloto**

**Objetivos:** poner a prueba la propuesta teórica de los autores de la Escala de lo religioso (Rohrbaugh & Jessor, 1975) y de la Escala de compromiso o implicación religiosa (Cohen et al., 2006) y analizar psicométricamente para diferenciar cual es preferible.

**Hipótesis:** Se esperaba encontrar: 1) adecuada validez factorial para la Escala de lo religioso (Rohrbaugh & Jessor, 1975) mediante una estructura de un único factor, de acuerdo con la propuesta por los autores, 2) adecuada consistencia interna con un índice superior a .70.

**Método:** N= 181 participantes seleccionados mediante un muestreo de tipo “bola de nieve”. Se exploró la estructural factorial mediante Análisis Factorial Exploratorio. El método de extracción empleado fue el de mínimos cuadrados generalizados. La consistencia interna se obtuvo mediante alfa de Cronbach.

**Resultados:** Se encontró ajuste al modelo de un factor para la Escala de lo religioso ( $\chi^2 = .617$ ;  $P = .734 > .05$ ) explicando un 84% de varianza y para la Escala de compromiso o implicación religiosa ( $\chi^2 = 7.665$ ;  $P = .568 > .05$ ), explicando un 77%.

**Conclusiones:** Debido a que la proporción de varianza explicada por la Escala de lo religioso fue mayor y que sus autores establecen tres niveles para su puntuación final (alto, medio, bajo), se decidió elegir la Escala de lo religioso para medir la variable religiosidad/ espiritualidad en el estudio definitivo.

### **Parte II. Estudio muestra definitiva**

**Objetivo:** Validar la Escala de lo religioso (Rohrbaugh & Jessor, 1975)

**Hipótesis:** Se esperaba encontrar: 1) confirmación de la estructura planteada por los autores y 2) confirmación de la adecuada consistencia interna, en una muestra española.

---

**Método:** N= 492 participantes seleccionados mediante un muestreo de tipo “bola de nieve”. Se confirmó la estructura factorial mediante Análisis Factorial Confirmatorio. El método de estimación fue el de mínimos cuadrados ponderados WLSMV.

**Resultados:** El ajuste encontrado a la estructura de un factor fue adecuado (CFI= ,99; TLI= ,99; RMSEA= ,10), explicando un 90% de varianza. Se obtuvo una consistencia interna adecuada (.93)

**Conclusión:** La Escala de lo religioso se ha mostrado como un instrumento de medida adecuado para la variable religiosidad/ espiritualidad en una muestra española.

## **Estudio 2. Relación entre religiosidad/ espiritualidad y perdón**

**Objetivos:** Primero, determinar las diferencias en perdón (disposicional y específico) y en otras variables relacionadas con el perdón (deseabilidad social y creencias asociadas a la conceptualización del perdón) en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad (alto, medio y bajo); segundo, determinar las diferencias en el perdón y variables asociadas al perdón en función de que el participante sea religioso de vida consagrada o no; y tercero, analizar la influencia de la R/E sobre el bienestar psicológico.

**Hipótesis:** Se esperaba encontrar: 1) diferencias en el perdón y variables asociadas al perdón en función del nivel de R/E, 2) diferencias en el perdón y variables asociadas al perdón en función de ser religioso de vida consagrada o no, y 3) influencia de la R/E en el bienestar psicológico.

**Método:** Se realizó ANOVA y t- Student para conocer las diferencias en perdón y variables asociadas al perdón en función del nivel de R/E y en función del ser participante religioso de vida consagrada o no. Finalmente se planteó un modelo de ecuaciones estructurales mediante el método de mínimos cuadrados generalizados.

**Resultados:** Se encontró ajuste aceptable al modelo (GFI= ,87; CFI= ,67; SRMS= ,21; RMSEA= ,06; CMIN= 231,352; CMIN/gl= 2,659) que distinguió según los tres niveles de R/E. La variante del modelo con nivel de R/E baja es la que más se ajustó a lo esperado. Se distinguió un patrón de mediación entre creencias y bienestar diferente según el nivel de R/E: para R/E alta el perdón se da como respuesta, para R/E baja como motivación y disposición y R/E media muestra perdón como respuesta y como motivación. La creencia en el perdón como unilateral, es común a las tres variantes. El plano motivacional del perdón se relaciona con el bienestar psicológico en sus tres opciones: benevolencia, evitación y venganza.

**Conclusiones:** El nivel de R/E tiene una influencia diferencial en el perdón y el bienestar psicológico, por lo que se plantea profundizar en los factores relacionados. También divulgar entre los profesionales de la psicología la importancia de considerar el nivel de R/E del paciente e incorporar la R/E a los programas de intervención, y por último transmitir las diferencias en la conceptualización del perdón a sacerdotes y religiosos que hacen acompañamiento espiritual, para que integren adecuadamente el conocimiento psicológico de la R/E y el perdón en el ámbito religioso/ espiritual.

## **PARTE TEÓRICA**





## **CAPÍTULO 1: EL PERDÓN**

## **Introducción**

El perdón no es un concepto unívoco lo cual tiene repercusiones en el nivel teórico y en el nivel metodológico. Por estos motivos, en el presente capítulo se revisarán las diversas definiciones de perdón, los distintos tipos, así como los principales modelos teóricos desde los que se conceptualiza. Se profundizará también en las creencias que influyen en la comprensión del perdón que tienen los no expertos. En el nivel metodológico se profundizará en la medición y en los sesgos que podrían suponer una amenaza. Finalmente se revisará la influencia de la deseabilidad social en el perdón.

### **1.1 El perdón en Psicología**

---

#### **1.1.1. Qué es perdonar: definiciones**

Las personas con frecuencia experimentan dolor como consecuencia de transgresiones, ofensas o daño producido por otras personas. Este dolor, fruto del efecto negativo producido por la transgresión, puede mitigarse de diferentes maneras, y una de ellas es perdonando. Worthington (2001) identifica hasta veinticinco maneras de manejar el dolor producido por la ofensa. Algunas de éstas son: a través de la venganza o el contraataque, persiguiendo la justicia legal, buscando la restitución, exigiendo una disculpa, creando una nueva narración por la que se justifica o excusa, mediante el control de la ira consecuente a la ofensa, manejando el estrés derivado de la transgresión, haciendo re-atribuciones de las circunstancias que rodean la ofensa o bien, directamente aceptando ese daño y también continuando con su vida. Se podría incluso emplear defensas como la negación o la evitación.

Y se podría también perdonar. Por lo tanto, como punto de partida se entiende el perdón como un recurso o acto, libremente elegido (Baskin & Enright, 2004), de entre otros, para manejar o superar el malestar producto del daño u ofensa cometido por otro u otros (Fry & Björkqvist, 1997; Prieto, Carrasco, Cagigal, Gismero, Martínez y Muñoz, 2012; Worthington, 2001).

El perdón es un fenómeno complejo (Berry, Worthington, Parrot, O'Connor & Wade, 2005) para el que la Psicología ofrece múltiples definiciones que ayudan a comprender qué es. Dentro de esta variedad hay que destacar los dos modelos teóricos principales: el que pone el acento en aspectos motivacionales, de McCullough (2000), y el que se centra en aspectos emocionales, de Worthington (2005). Además, existen otros modelos que se revisarán más adelante y entre los que son también destacables el de Thompson (2005) que pone el acento en la cognición, el de Tangley (Tangley, Fee, Reinsmith, Boone & Lee, 1999) que se centra en aspectos cognitivo-afectivos y el de Enright (Enright & Fitzgibbons, 2000) del que destaca la confluencia de cambios. A continuación se explica la idea de perdón que tiene cada uno de ellos.

McCullough (2000) entiende el perdón como un conjunto de cambios prosociales en motivaciones interpersonales. Considera que tras la ofensa, la persona tiende a experimentar sentimientos de daño que se corresponderían con una motivación para evitar contacto personal y psicológico con el ofensor (evitación), y además, tras la ofensa se experimentarían sentimientos de justa indignación que se corresponderían con motivación por búsqueda de venganza o deseo de daño sobre el ofensor (venganza). Partiendo de esta descripción, McCullough entiende el perdón como una transformación en las motivaciones hacia el ofensor de forma que al perdonar descienden los deseos de evitación y de venganza, y

además aumenta la motivación por la compasión e incluso el amor hacia éste (benevolencia) (McCullough, Fincham & Tsang, 2003). McCullough sitúa como punto central de su definición de perdón el descenso de evitación y venganza y el aumento de benevolencia. Además distingue perdón de reconciliación, como se verá más adelante. El hecho de que destaque como punto clave la motivación por los cambios prosociales indica que el perdón es para el un proceso intrapersonal sobre relaciones interpersonales, lo que sugiere que se ha centrado en el perdón a otros.

Worthington y Wade (1999) definieron el perdón como la yuxtaposición emocional de emociones positivas orientadas al otro, frente a la negatividad del no-perdón, y que puede resultar en la compensación o el reemplazo de una parte o todas esas emociones negativas por emociones positivas. Esas emociones positivas que conducen a perdonar han sido identificadas como la empatía, simpatía, compasión, amor romántico y amor altruista (Wade & Worthington, 2003; Worthington, Berry & Parrott, 2001). A pesar de que para neutralizar el no-perdón sean necesarias algunas de esas emociones positivas, ello no implicaría necesariamente que la persona experimente al final del proceso una emoción positiva hacia el ofensor. Para Worthington el perdón podría ser parcial (se reduce el no-perdón), o completo (resultando en una red neutral o incluso red positiva de emociones hacia el ofensor). Worthington comprende el perdón como un cambio esencialmente emocional, un “cambio de corazón” (Worthington, 2005).

El grupo de Thompson et al. (2005) define perdón como el marco de una transgresión percibida, tal que la respuesta al ofensor, a la ofensa o a las consecuencias de ésta son transformadas de negativas a neutrales o positivas. La fuente de la transgresión, y en consecuencia el objeto de perdón puede ser uno mismo, otra u otras personas o bien una

situación que uno ve fuera de su control (una enfermedad, un desastre natural...) (Thompson et al., 2005). Cuando hablan de respuesta se refieren a cogniciones, recuerdos y también emociones y comportamientos, que pueden ir de negativos a neutrales o a positivos. Por tanto, para Thompson y su equipo, a diferencia de McCullough, el desarrollo de sentimientos positivos, la empatía o bien la compasión hacia el ofensor, es decir, el polo positivo, no sería un componente esencial del perdón. Además se centran en aspectos cognitivos, mientras que McCullough lo hace en los motivacionales. Otra diferencia es que para McCullough el objeto de perdón es el ofensor y para el grupo de Thompson pueden serlo también uno mismo y las situaciones. Sí coinciden con McCullough en que la reconciliación no sería un componente del perdón y que el proceso que éste sigue es intrapersonal. Por último, señalan que el perdón no excluye la opción de perseguir la justicia a través del sistema legal o de otros recursos disponibles, siempre que la motivación para esto no sea conseguir una venganza.

Tangley y sus colaboradores (Tangley et al., 1999) propusieron una definición de perdón basada en varios puntos: el primero, la transformación cognitivo-afectiva que sigue a la transgresión; el segundo, la valoración realista del daño por parte del ofendido y el reconocimiento de la responsabilidad por parte del ofensor; como tercer punto, la libre elección de “cancelar la deuda” abandonando la necesidad de venganza, de otros castigos o la búsqueda de restitución del daño; el cuarto: una “cancelación de emociones negativas” directamente relacionadas con la ofensa, es decir, del resentimiento y del enfado por la ofensa, y el quinto y último punto: que el ofendido abandone el papel de víctima. Esta definición de perdón coincide con la de Thompson en que no serían necesarios sentimientos de amor o compasión, bastaría con abandonar las emociones negativas. Por el contrario, difiere en que para Tangley y sus colaboradores, una vez que se perdona no se puede a la vez

seguir buscando la justicia. En su comprensión, justicia y perdón serían mutuamente excluyentes. Para ellos el hecho de necesitar justicia sería indicativo de “no perdón”.

Para Enright el perdón es superar el resentimiento, el juicio negativo y la indiferencia hacia el ofensor, aún teniendo derecho a tenerlos (Enright & Coyle, 1998; Enright, Freedman, & Rique, 1998) intentando ver al ofensor, al igual que McCullough, con benevolencia, compasión e incluso con amor (Enright, Gassin, & Wu, 1992). En la definición de perdón de Enright, queda claro que:

- a) el que perdona ha sufrido un daño profundo, y por ello tiene resentimiento
- b) el ofendido tiene el derecho moral al resentimiento pero sin embargo lo supera
- c) una nueva respuesta recae sobre el otro, incluyendo compasión y amor
- d) esta respuesta amorosa sucede a pesar de darse cuenta de que no tiene ninguna obligación de sentir amor hacia el ofensor.

Tiempo después, incluyeron en la definición que el perdón implica al sistema afectivo, al cognitivo y al conductual, es decir incorporaron cómo siente, piensa y se comporta hacia el ofensor una persona que perdona. La respuesta psicológica que es el perdón incluye la ausencia de afectos (emoción), juicios (pensamiento) y comportamientos (conducta) negativos hacia quien ofendió, y también la presencia de afectos, juicios y comportamientos positivos, de manera que este polo positivo del perdón no sólo lo experimente el ofendido sino que se lo muestre explícitamente al ofensor (Enright & Fitzgibbons, 2000). El grupo de Enright también excluye la reconciliación como componente necesario para el perdón, y a diferencia de Thompson et al. (2005) excluye el perdón de situaciones, centrándose en el perdón a los otros.

Además de las definiciones de los expertos, existen definiciones que se han basado en la idea del perdón que tienen los “no expertos”. Destaca la ofrecida por Lawler-Row, Scott, Raines, Edlis-Matityahou y Moore (2007) por ser muy clara y completa. La extrajeron como conclusión a partir de un estudio empírico llevado a cabo en una muestra de 270 estudiantes a quienes se preguntó acerca del significado que para ellos tenía el perdón. A partir de las respuestas elaboraron tres dimensiones para definir el perdón:

1. Orientación, en dos niveles: intrapersonal, focalizado en sí mismo, o interpersonal, focalizado en el otro. Según considera, la persona que va a perdonar podría poner el foco en uno u otro nivel o bien en ambos.
2. Dirección del cambio: en línea con lo explicado anteriormente, puede ser el abandono o la reducción de las respuestas negativas, o la aparición de respuestas positivas. Se puede utilizar un tipo de cambio, el otro o los dos.
3. Tipo de respuesta: admite tres dimensiones de respuesta, según las cuales el perdón puede ser experimentado como una conducta (ej. reconciliación), una emoción tanto negativa (ej. dejar ir los malos sentimientos) como positiva (ej. recuperar los buenos sentimientos); o como un pensamiento, que puede ser específico (sobre el hecho o el ofensor) o una actitud general (ej. como creer que nadie es perfecto).

### **1. 1. 2. Qué no es perdonar**

Existe consenso en que perdonar es diferente y no debe ser confundido con otros conceptos. Perdonar es distinto que absolver (que como concepto legal significa declarar libre de responsabilidad a quien estaba acusado); condonar (que implica justificar la ofensa); excusar (que supone alegar razones o causas para indicar que la transgresión fue cometida en circunstancias atenuantes); olvidar (que significa perder el recuerdo de la transgresión); y

negar (que consiste en no reconocer o admitir la ofensa realizada o bien el daño provocado) (Enright & Coyle, 1998; Rye et al., 2000).

Con respecto al olvido conviene destacar la diferencia respecto del perdón, puesto que en el hipotético caso de que el ofendido procediera a olvidar, como consecuencia ya no habría nada que perdonar. Queda por tanto de relieve que el perdón es justo lo contrario que el olvido. Perdonando se borra el resentimiento asociado a la ofensa, pero nunca podrá borrarse la ofensa ya cometida. Sí será posible que al perdonar queden liberados tanto el ofensor como el ofendido de algunas de las consecuencias negativas del acto (Mullet, 2011).

Además los expertos establecen distinción entre el concepto de perdón y el de reconciliación. Se considera que el perdón es básicamente un proceso privado de recuperarse del dolor y las emociones negativas, reemplazándolas por positivas. Estas emociones positivas se traducirían finalmente en desear el bien del ofensor, o dirigirse a él con mejor comportamiento. La reconciliación es diferente. Reconciliarse tiene que ver con restaurar la fractura en la relación. Esta restauración puede suceder debido a que la víctima ha perdonado al ofensor y porque el ofensor ha cesado en su comportamiento dañino. Por lo tanto, la diferencia entre perdón y reconciliación consiste fundamentalmente en que mientras el perdón es un proceso interno (de recuperarse del daño cometido, de experimentar nuevos deseos y de abrirse a la posibilidad renovada de relación positiva con el ofensor), la reconciliación supone un acercamiento amistoso entre ofensor y ofendido (donde uno perdonó y el otro mostró arrepentimiento). Es importante también reconocer que a pesar de la diferencia fundamental, ambos conceptos se encuentran estrechamente vinculados, ya que el hecho de perdonar posiblemente constituye la principal causa psicológica de reconciliación. (McCullough, 2008)



Finalmente, Enright (Enright & Fitzgibbons, 2000), alerta de ciertas perspectivas demasiado reduccionistas sobre el perdón, que pueden crear confusión y no desembocar en el esperado perdón. Algunas de ellas son: dejar que el tiempo cure las heridas, ya que el tiempo por sí mismo no tiene la capacidad de conseguir esa cura, y además sitúa al ofendido en una posición pasiva, mientras que en terapia el ofendido debe dar pasos activos y acercarse a sus propias emociones negativas; el tener sentimientos positivos hacia los otros, que no significaría lo mismo que perdonar, incluso algunos teóricos consideran que se puede perdonar simplemente abandonando el rencor y los demás sentimientos negativos; el hecho de decir “te perdono”, simplemente de palabra, que no quiere decir que efectivamente se haya de hecho perdonado; aceptar lo que ocurrió, o aceptarlo porque Dios se encargará de castigar al ofensor, tampoco equivale a perdonar, ya que si bien el perdón es una forma de aceptación, no todas las formas de aceptación se corresponden con el perdón; por último, destacar que el perdón no es una solución fácil y rápida ya que, especialmente cuando la herida ha sido profunda, se trata de un proceso trabajoso.

### **1. 1. 3. Tipos de perdón**

La literatura ofrece múltiples tipologías acerca del perdón. En este apartado se recogen aquellas consideradas como más relevantes para el presente estudio:

McCullough y Witvliet (2002) distinguen tres tipos: perdón como respuesta, perdón como disposición personal y perdón como cualidad de unidad social, que entiende el perdón como un atributo comparable a la confianza, la intimidad o el compromiso, en estructuras sociales como la familia o una comunidad (McCullough & Witvliet, 2002). A continuación se

dedicará especial atención al perdón como respuesta y al perdón como disposición personal, por ser objeto de este estudio.

El primer tipo, el perdón como respuesta, consiste en un cambio prosocial en los pensamientos, emociones y conductas del ofendido hacia el ofensor. Existen diversas conceptualizaciones del perdón como respuesta y numerosos teóricos consideran que ésta ha de ser menos negativa y más positiva a medida que pasa el tiempo (McCullough, Pargament & Thoresen, 2000b; McCullough & Worthington, 1994). Una respuesta menos negativa se traduciría en la renuncia al enfado y al resentimiento (Enright, 2001; McCullough, 2000; Worthington, Sandage & Berry, 2000). Una respuesta positiva, en el desarrollo de sentimientos de benevolencia, compasión o incluso afecto hacia el ofensor (Enright et al., 1992; McCullough, 2000; Rye et al., 2001; Worthington et al., 2000). En algunos casos, el reemplazo de la respuesta negativa por la positiva se considera un mecanismo para moverse hacia el perdón (Worthington & Scherer, 2004) y en otros, este reemplazo es el resultado de haber perdonado (Fincham, Beach & Dávila, 2004).

Es importante señalar que para algunos investigadores, el desarrollo de sentimientos positivos como la compasión o la benevolencia hacia el ofensor no constituye un componente esencial del perdón (Richards, 2002; Tangney et al., 1999; Thompson et al., 2005; Younger, Piferi, Jobe & Lawler, 2004), sino que sería suficiente con el descenso de pensamientos, sentimientos y conductas negativos. Considerar el perdón simplemente como un descenso de lo negativo, o bien que deba ir acompañado de un cambio positivo sigue siendo un tema controvertido (Enright & Coyle, 1998; Rye, 2001). El perdón como respuesta también se conoce en la literatura especializada como perdón episódico (Allemand, Amberg, Zimprich &

Fincham, 2007) o perdón específico (McCullough & Worthington, 1999). Este último es el término que se utilizará en adelante.

El segundo tipo, el perdón como disposición personal se refiere a una inclinación a perdonar a los demás a lo largo de una amplia variedad de situaciones interpersonales (Berry, Worthington, Parrot, O'Connor & Wade, 2001; Brown, 2003; Emmons, 2000; Thompson et al., 2005). Algo así como una característica estable, en la que sería posible escalar a las personas a lo largo de un continuo de perdón-no perdón, y donde una mayoría se encontraría en la media (Mullet, Neto & Riviere, 2005). Para algunos el perdón como disposición o rasgo se ha considerado la base de posteriores respuestas de perdón ante ofensas específicas (Roberts, 1995). En la literatura especializada los autores también se refieren al perdón como disposición personal con los términos de perdón como rasgo (Allemand et al., 1997), tendencia a perdonar (Rye et al., 2001), personalidad perdonadora (McCullough & Worthington, 1999; Prieto et al., 2012) o perdón disposicional (Thompson & Snyder, 2003). Será este último término el que se va a emplear en adelante.

## **1. 2. . Principales modelos teóricos:**

---

### **1. 2. 1. Modelos interpersonales de Perdón:**

Son los modelos que se refieren al perdón en el contexto interpersonal, cuando existe una relación entre ofensor y ofendido, y la situación implica cambios por ejemplo entre padres e hijos, en pareja o en relaciones íntimas de amistad. La limitación que presentarían es que se trata de modelos que no aplican cuando el daño procede de personas ajenas al entorno habitual: ser atracado por la calle, ofendido por un extraño en el metro, ya que son

situaciones en las que el ofendido no vuelve a interactuar con el ofensor, por lo que decidir perdonar no tendría un impacto directo en el entorno. Es interesante no obstante revisarlos, porque el perdón en que se focaliza este estudio es el perdón a otros, que pueden ser tanto personas del ámbito habitual como desconocidos.

#### *Modelo de Baumeister*

Para Baumeister, Exline y Sommer (1998) hay dos componentes para perdonar: un componente intrapersonal y otro interpersonal. El componente intrapersonal fluctúa desde un perdón interno hasta una ausencia de perdón. A su vez el componente interpersonal se extiende desde el extremo de expresar el perdón hasta el contrario, no mostrando ni diciendo nada al ofensor. Partiendo de estos dos continuos se plantean cuatro posibilidades. La primera posibilidad, en la que no hay perdón intrapersonal ni tampoco perdón interpersonal, la persona simplemente no está perdonando. La segunda posibilidad se refiere al llamado perdón silencioso: el ofendido perdona pero no lo expresa, a pesar de que internamente experimenta perdón. El perdón silencioso supone muchos beneficios para el ofendido, que puede sentir paz como consecuencia del perdón, y a la vez mantener en su recuerdo la ofensa cometida. Si el ofendido no ha perdonado pero le dice al ofensor que lo ha hecho, que sería la tercera posibilidad, eso es un falso perdón. El falso perdón se ofrece cuando la víctima siente que las normas sociales lo requieren. Este falso perdón es difícil para la víctima, ya que experimenta sentimientos encontrados. Por último la cuarta posibilidad es el perdón pleno, en el que se reúne tanto el perdón interno como la expresión de éste al ofensor y ambos salen beneficiados.

#### *Modelo de Perdón de 4 estaciones de Hargrave*

Hargrave y Sells (1997) propusieron una teoría interpersonal del perdón basada en la

teoría de terapia familiar de Boszormenyi-Nagy's (Boszormenyi-Nagy & Spark, 1973). Identificaron cuatro estadios, pudiendo ser cada uno el punto de partida hacia el perdón, dado que no eran secuenciales (Hargrave, 2001). Los estadios identificados eran darse cuenta, comprender, permitir una compensación y ofrecer perdón explícito. Los dos primeros se conocen como exculpación, porque en terapia familiar se considera que la responsabilidad de los problemas es del sistema en sí. Mediante el darse cuenta se reconoce la dinámica de la ofensa y la comprensión supone captar el por qué de la ofensa ocurrida. Por lo tanto, cuando uno logra darse cuenta y comprender, puede reconocer que ninguna persona es culpable de cómo responde el sistema, por lo que el individuo queda exculpado. Las otras dos estaciones, permitir la compensación y el perdonar explícitamente describen los aspectos interpersonales del perdón. A través de la compensación se puede considerar las respuestas del ofensor y perdonando explícitamente es como el ofendido muestra al ofensor que le ha perdonado.

#### *Modelo Teórico Interdependiente del Perdón*

Rusbult y sus colaboradores (Rusbult, Hannon, Stocker, & Finkel, 2005) propusieron una perspectiva interpersonal del perdón. Entendían que el perdón implica una respuesta visceral hacia la ofensa, caracterizada por una motivación de venganza y emoción de enfado. Según ellos la mayoría de la gente restringiría la respuesta visceral en pocos segundos mediante cognición, motivación y emoción, que serían lo que realmente mueve su comportamiento. Según lo mueva a favor o en contra de la relación, habría salida (negativo activo) o abandono de la relación (negativo pasivo), o bien, lealtad (positivo pasivo) y expresión (positivo activo).

#### **1. 2. 2. Modelos Intrapersonales de Perdón**

Los modelos intrapersonales ponen el peso en los procesos internos del ofendido. En

el presente estudio también se pone el foco en procesos internos como la motivación, las emociones, las creencias a través de las que se conceptualiza el perdón, por lo que es oportuno recorrer qué modelos intrapersonales han ofrecido una explicación del perdón. A continuación se revisan, valorando también sus limitaciones.

#### *Un Modelo de condicionamiento clásico*

Worthington (1998) sugirió un modelo emocional condicionado de perdón. Equiparó una transgresión a un estímulo que desencadena dolor y por consiguiente emociones como el miedo y el enfado. Los aspectos de la situación en torno a la transgresión podrían llegar a ser condicionados al enfado o al miedo. En el caso de condicionarse, la persona puede poner en marcha diversas respuestas, entre ellas el perdón, al que se asemejó con la extinción. No obstante, podría ocurrir que la extinción ceda y aparezca el fenómeno de recuperación espontánea tanto en situaciones similares, como hay otro estímulo condicionado aparejado, o bien haciendo recordar el original o tal vez ante un daño similar en una situación distinta.

La propuesta resulta interesante por utilizar uno de los paradigmas principales que describe los procesos de aprendizaje, pero tendría limitaciones ya que al excluir la complejidad cognitiva de las personas y además centrarse en el miedo y dejar fuera el enfado, tendría una utilidad limitada.

#### *Modelo Basado en Decisión*

Basándose en su experiencia clínica, DiBlasio (1998) enfatiza el proceso de toma de decisiones y defiende que el perdón sucede al dejar ir el resentimiento y la necesidad de venganza a nivel cognitivo, ya que las personas tienen la capacidad de separar sus pensamientos del resentimiento y de las ganas de venganza. El perdón es visto por tanto como un acto de voluntad, como una elección entre dejar ir o sostener el no-perdón.

Con este modelo queda compensada la carencia del modelo condicionado emocional de Worthington, pero como contrapartida se estarían obviando los componentes emocionales que están presentes en el proceso de perdonar.

### *Modelos Cognitivos*

Los modelos cognitivos apuestan por explicar el proceso de perdón poniendo el énfasis en los patrones, creencias y supuestos, coincidiendo con una parte de los objetivos del presente estudio. Estos modelos consideran que es posible alcanzar el perdón mediante terapia cognitiva, modificando las cogniciones y construyendo una nueva narrativa. Como contrapartida, su propuesta deja fuera las emociones y las conductas que el perdón lleva consigo, con la limitación que ello representa.

#### *Teoría Cognitiva del Perdón, de Gordon, Baucom y Snyder (2000)*

Gordon, Baucom, & Snyder (2004; Gordon, Baucom, & Snyder, 2005; Snyder, Gordon, & Baucom, 2004) creen que el perdón llega a ser necesario cuando el ofendido ve dañadas sus estructuras cognitivas. Esas estructuras cognitivas pueden implicar supuestos, creencias, patrones/ normas o percepciones. Según los autores, mediante terapia cognitiva y psicodinámica podrían cambiarse esas cogniciones (Gordon et al., 2005).

La propuesta de Gordon y sus colaboradores estaría excluyendo todo papel a las emociones, a las conductas y a las motivaciones, lo cual representaría una limitación.

#### *Modelo Cognitivo de Thompson, Snyder, Hoffman, Rasmussen et al. (2005)*

Este modelo entiende que el perdón es una respuesta al ofensor, a la ofensa o a las consecuencias de la ofensa, que pasa de negativa a neutra o positiva. La fuente del daño puede estar en uno mismo, en otra persona o en la situación (una enfermedad, el destino o un

desastre natural). Alcanzarlo es posible mediante terapia cognitiva, construyendo una nueva narrativa sobre la ofensa, sobre el ofensor y sobre el ofendido (Thorensen, 2001).

Este modelo no está exento de crítica ya que por ejemplo Enright cree que las situaciones no pueden ser objeto de perdón por considerar que de éstas no puede venir ningún daño moral (Enright & Zell, 1989).

### *Modelos de Procesamiento*

Se trata de modelos atractivos por cuanto engloban una variedad de funciones mentales que permiten una aproximación más completa al proceso de perdón. Algunas de las variables incluidas en el presente estudio incluyen procesos de los implicados en estos modelos, por lo que es oportuno revisarlos.

#### *Modelo de procesamiento cognitivo, afectivo y comportamental de Enright.*

Los orígenes cognitivos impregnan la teoría de Enright, que sin embargo ha articulado su modelo de procesamiento como una intervención para promover el perdón, donde combina además aspectos afectivos y conductuales (Enright & Fitzgibbons, 2000). Piensa que los tres aspectos: cognitivo, afectivo y conductual, necesitan cambiar si la persona va a perdonar. Además, la persona debe tener una disposición emocional a perdonar previa incluso a que la persona esté receptiva a perdonar. Enright y Fitzgibbons ofrecen una buena visión de conjunto del modelo de procesamiento.

A pesar de la visión de conjunto que ofrece, este modelo adolece de la universalidad que se le ha atribuido, y ha encontrado limitaciones a la hora de articular el cambio en la intervención.



*Modelo evolutivo de perdón*

McCullough, Fincham y Tsang (2003) propusieron una descripción teórica del proceso de perdón como cambiante a lo largo del tiempo. Para explicarlo proponen imaginar a dos personas ofendidas por el mismo evento y sugieren medir a continuación las motivaciones negativas de venganza y evitación y también su motivación benevolente. Muy probablemente muestran diferentes niveles de motivaciones negativas y a esta diferencia la llaman contención, con lo que quieren decir que las personas son capaces de contenerse con las motivaciones negativas, en lugar de experimentarlas irremediabilmente (McCullough et al., 2003). Además, dicen haber observado que la gente con el tiempo cambia sus motivaciones hacia la persona que les ofendió. A este hecho lo llaman tendencia a perdonar y lo representan con una línea recta que conectaría todos los puntos de medida. Si adopta la forma de ladera superficial es porque la tendencia a perdonar es baja. Retomando el supuesto de las dos personas ofendidas por un mismo hecho, plantean que ambas podrían tener la misma cantidad de voluntad para perdonar al principio, pero tres semanas después la persona A está más baja en motivación de no-perdón y más alta en motivación positiva que la persona B, lo que reflejaría que la persona A tiene mayor tendencia a perdonar. Además añaden que tanto los eventos positivos o negativos de la vida como las diferencias al valorarlos o incluso el error de medida, causan desviación, por lo que es probable que el perdón de la persona no descienda suavemente con cada punto de medida descendiendo en una línea recta de puntos de inicio y final. McCullough et al. (2003) llaman perdón temporal a esa desviación de la línea recta de descenso en la tendencia de perdón.

La principal limitación de este modelo se encontraría en el concepto de contención, ya que el nivel inicial de motivaciones negativas puede estar también influido por la personalidad del ofendido, su confianza en sí mismo, la percepción del ofensor, la experiencia previa con el, o el estado de ánimo. Además, el propio McCullough reconoce que

el perdón temporal no puede separar el error de medida de otras posibles causas de la fluctuación diaria.

*Modelos centrados en Emoción:*

Ponen el foco en las emociones, cada uno de ellos centrándose en aspectos diferentes, el primero de ellos en el cambio de emociones negativas a positivas y el segundo en las motivaciones a perdonar y a no hacerlo.

*Hipótesis de la yuxtaposición de Worthington & Wade (1999)*

Ambos describieron un modelo dinámico en el cual la gente podría responder a una ofensa por la yuxtaposición de emociones hacia otros: las emociones negativas asociadas al no-perdón frente a las emociones positivas desarrolladas. Se planteó la hipótesis de que el conflicto de las emociones contrapuestas sería el resultado del reemplazo gradual de emociones negativas por positivas, más conocida como la hipótesis del reemplazo emocional.

La limitación que plantea este modelo sería el estar ignorando otros aspectos asociados al perdón como son la cognición, la conducta y la motivación.

*Modelo motivacional de McCullough*

Este modelo no se refiere a motivacional *per se*, sino a que en el proceso de perdonar la ofensa que ha tenido lugar, suceden unos complejos cambios prosociales en determinadas motivaciones interpersonales básicas (McCullough, 2000). Según indica el autor, habría dos estados afectivos negativos que se corresponden con dos sistemas motivacionales que gobiernan las respuestas de las personas ante ofensas. El primero es el sentimiento de ser dañado por el ataque, que se corresponde con una motivación por evitar contacto personal y psicológico con el ofensor (evitación). El segundo estado afectivo es el sentimiento de

indignación justificada, que corresponde a una motivación por buscar venganza o ver al ofensor dañado (venganza). Además, habría una motivación por la benevolencia, que de manera característica decrece cuando alguien hiere, insulta o bien ofende de algún modo. Estas tres motivaciones se unirían para crear el estado psicológico al que la gente se refiere como perdón. Según la situación, por ejemplo, cuando tras una ofensa una persona dice que no ha perdonado, las dos primeras motivaciones estarían activas. Por el contrario, cuando sí se ha perdonado se producen cambios constructivos por los que se activa la tercera (McCullough, 2000).

Esta conceptualización, como indica McCullough (2000), implica varias ventajas: se trata de una propuesta teórica sencilla (que no simplista), capaz de distinguir entre los comportamientos que causan el perdón y el perdón en sí mismo; que favorece la elaboración de hipótesis falsables, interesante a nivel teórico y que se puede interrelacionar con otras áreas de investigación científica; que conecta adecuadamente con la conceptualización de las personas no expertas, y por último y más importante: porque es capaz de dar buena cuenta de los datos. Por todo ello, es importante destacar que de los enfoques teóricos revisados, el modelo motivacional de McCullough es el modelo teórico de referencia escogido para este trabajo de investigación.

### **1. 3. Medición del perdón.**

---

El perdón puede medirse de diversas maneras. Una forma tan sencilla como controvertida es la pregunta directa al ofendido: “¿Has perdonado?”. Los expertos aseguran que la respuesta estará muy influida por el modo en que la persona entiende qué significa perdonar, lo que conllevaría problemas de validez de constructo a nivel psicométrico (Kearns

& Fincham, 2004; Younger et al., 2004). Para medir un constructo, lo primero que debe estar claro es su conceptualización (McCullough, Pargament, & Thoresen, 2000). De cara a conseguir una medida de perdón que sea válida y fiable, otros métodos son más adecuados. En numerosos estudios psicométricos se ha operativizado el perdón como respuesta ante una ofensa específica (como descenso de motivación a la venganza y la evitación y aumento de la benevolencia y como respuesta, pensamientos, sentimientos y acciones menos negativos y más positivos hacia el ofensor) o bien como disposición estable y a partir de ello, han elaborado auto-informes con los que recoger la información sobre el perdón. Aunque no son la única forma de medida, ya que también existen medidas basadas en escenarios hipotéticos que han demostrado adecuadas propiedades psicométricas, sí son los de uso mayoritario en investigación del perdón (McCullough & Witvliet, 2002).

Pese a que los auto-informes son el tipo de medida más utilizado en Psicología del perdón, no están exentos de limitaciones. Hoyt y McCullough, en Worthington (2005) alertan sobre los sesgos que este tipo de medida puede conllevar, y que de estar presentes harían aumentar la varianza sistemática no atribuible al constructo, llamada por Campbell y Fiske (1959) varianza del método. En concreto señalan dos sesgos: el de aquiescencia o tendencia a responder afirmativamente independientemente del contenido del ítem, y el de deseabilidad social o tendencia a emitir respuestas socialmente aceptables para transmitir una imagen positiva de uno mismo (Gordon et al., 2008). La deseabilidad social contribuye más fuertemente a puntuar en la varianza para atributos culturalmente valorados. Para minimizar los efectos indeseados se recomienda incluir ítems inversos en el caso de la aquiescencia e indicar el anonimato y que no existen respuestas correctas o incorrectas, en el caso de la deseabilidad social (Hoyt & McCullough, en Worthington, 2005). Más adelante se dedica un apartado específico a la relación entre el perdón y la deseabilidad social. Además una tercera

limitación de los autoinformes son los problemas de precisión por verse afectado el recuerdo de la situación (Tsang, McCullough & Hoyt, 2005).

Otro peligro que pone en riesgo la validez de constructo tiene que ver con sacar conclusiones a partir de medidas de distinto nivel. Según indican Hoyt y McCullough (en Worthington, 2005), el nivel de medida de la variable debe estar en correspondencia con el nivel de análisis del constructo. Establecen tres niveles de medida del perdón: el más alto sería el individual, que se corresponde con la disposición estable a perdonar; a continuación un nivel intermedio, relacional o diádico, y por último un nivel más bajo, relativo a la ofensa específica y las respuestas ligadas a ésta, en forma de sentimientos, actitudes y motivaciones. Hoyt y McCullough sugieren como estrategia recoger distintos datos del nivel de medida más bajo (por ejemplo diversas medidas de perdón específico) como acercamiento multimodal para evaluar el perdón en un nivel de análisis más alto (por ejemplo perdón disposicional). Proponen entonces tratar el perdón como una variable latente en un modelo de ecuaciones estructurales, con dos o más medidas como indicadores múltiples. Estas medidas destinadas a cuidar el rigor metodológico contribuirían a que los posteriores resultados sean un mejor reflejo de la realidad.

Siguiendo estas recomendaciones, en el presente estudio se utilizarán tres medidas para recoger los datos del perdón. Una medida para el nivel individual, el más alto, y que se corresponde con la disposición estable a perdonar, y dos medidas para el nivel más bajo, perdón específico, que recogerán datos del perdón como respuesta y como motivación (ver apartado 6. 1. 2.). Posteriormente, serán tratadas como variable latente en el modelo de ecuaciones estructurales (ver apartado 6. 2. y 6. 3. 2. 4.).

#### **1. 4. Conceptualización de los no expertos: creencias**

---

La concepción que cada uno tiene del perdón, que podría variar de unos a otros, puede influir en la capacidad y voluntad de perdonar. Entender qué significado tiene perdonar para cada persona es una cuestión importante tanto por razones teóricas como prácticas, en las que a continuación se profundiza (Mullet, 2011).

La principal razón teórica es que cualquier discusión o debate sobre el perdón sería inviable a menos que las divergencias en la concepción del perdón sean previamente identificadas. En un intento por identificar tanto las divergencias como los puntos en común de las conceptualizaciones de la “persona de la calle”, se recogieron las respuestas de una muestra de Europa Occidental y resultaron ser cuatro los temas principales en los que se puede concentrar la conceptualización (Mullet, Girard & Bakshi, 2004):

- El primero, con respecto a la naturaleza del perdón y el “cambio de corazón” que se produce en el ofendido, si éste cambio se concretaría en el abandono de pensamientos, sentimientos y conductas negativos o bien si se verían remplazados por positivos.
- El segundo, sobre el carácter moral del perdón y si está bien perdonar.
- El tercero, acerca de las consecuencias del perdón sobre el ofensor.
- El cuarto, se refiere al alcance del perdón, esto es, si se puede perdonar a una persona difunta, a una institución o a alguien a quien no se conoce, por ejemplo.

El denominador común que se encontró fue que para una mayoría el perdón es moral, bueno en sí mismo. Con respecto a los tres temas restantes, se encontró variedad de opinión y cabe destacar que esta misma agrupación de las divergencias en el concepto de perdón en cuatro temas se da más allá de la cultura Occidental, ya que se encontró en estudios posteriores en población africana (Kadima Kadiangandu, Gauché, Vinsonneau & Mullet,

2007), de América Latina (Bagnulo, Muñoz Sastre & Mullet, 2009) y de la India (Tripathi & Mullet, 2010). Estos estudios constituyen una evidencia de la variedad de conceptualizaciones que se pueden dar en torno al perdón.

Con respecto a las razones prácticas por las que merece la pena comprender la diversidad de concepciones del perdón, hay autores que destacan el papel fundamental de las creencias en el perdón: “Las creencias que sostienes acerca del perdón abren o cierran posibilidades para ti, determinan tu disposición a perdonar y como resultado, influyen profundamente en el tono emocional de tu vida” (Casarjian, 1992, p .12). Algunos autores indican que al preguntar a los participantes de estudios si han perdonado, la respuesta puede estar influida por la comprensión que cada cual tenga de perdón (Freedman & Chang, 2010; Kearns & Fincham, 2004; Younger at al., 2004). Este mismo hecho lo ilustra Mullet (2011) con un ejemplo similar a este: dada una relación entre “A” y “B” en la que “A” ofende a “B” gravemente, “A” se hace consciente de su ofensa y a continuación le pide a “B” su perdón de manera sincera. La reacción de “B” va a estar en función de su manera de concebir el perdón. Suponiendo que “B” piense que perdonar significa darle la razón a “A” y que en consecuencia, “A” se verá incentivado/a a seguir comportándose así o peor, entonces, muy probablemente “B” estará cerrado a la posibilidad de perdonar a “A”. Esta relación correría peligro de deteriorarse en el caso de que “A” no pueda entender que existen distintas concepciones del perdón.

Algunas de las creencias que la literatura ha investigado y que son relevantes para el presente estudio son: en primer lugar, la conceptualización acerca de la naturaleza del perdón, esto es, considerar si el perdón es un proceso unilateral (intrapersonal o incondicional) o bien si es negociado (interpersonal o condicional); en segundo lugar, creer que no todo el mundo

tiene derecho a perdonar, sino sólo el ofendido, y en tercer y último lugar, considerar que existen ofensas que son imperdonables. A continuación se detalla con mayor profundidad cada una de ellas.

#### **1. 4. 1. Creencias relativas a la naturaleza del perdón: unilateral o negociado**

La conceptualización de la naturaleza del perdón como unilateral o como negociado ha sido objeto de debate de los expertos desde hace tiempo. Tanto los principios que sustentan una u otra, como las implicaciones que a partir de ahí se derivan, difieren de manera importante (Andrews, 2000). Se entiende que el perdón unilateral es un regalo incondicional que se ofrece a quien ha dañado (Enright, 1994) y se trata de un proceso contenido exclusivamente dentro de la persona ofendida. El perdón negociado en cambio, sucede a través del diálogo entre el ofensor y el ofendido: el ofensor se identifica con la ofensa y busca perdón. Para obtenerlo debe: 1) confesar o admitir la ofensa, 2) responsabilizarse de la acción cometida y de las consecuencias, sin dar excusas por ello, y 3) arrepentirse (Andrews, 2000).

Los principios en los que se apoyan una u otra comprensión del perdón, como ya se ha dicho, difieren notablemente. A continuación se profundizará en el concepto unilateral de perdón, después en el de negociado y por último se expondrán las críticas que han recibido.

##### **- El perdón unilateral**

Al estudiar el perdón unilateral, Enright y sus colaboradores trataron de explicarlo mediante un modelo de desarrollo cognitivo, estableciendo para ello un paralelismo con el modelo de desarrollo moral de Kohlberg. Salvando las distancias, ya que Enright no distinguió propiedades de estructura formal (jerarquía, invarianza, universalidad), ambos modelos sí tenían en común que cada estadio supone un avance en el desarrollo hacia niveles



cada vez más elevados para los que se requiere una mayor complejidad social (Enright et al., 1991).

Los seis estadios que identificó Enright (Enright et al., 1991) serían los siguientes: Estadio 1) Perdón vengativo, por el que se perdona si ha sido posible un castigo al ofensor similar al de su ofensa; Estadio 2) Perdón retributivo o compensatorio, por el que se perdonará si al ofendido le es devuelto aquello que se le quitó, o bien si el ofendido se siente culpable por no estar perdonando, entonces perdona para liberar su sentimiento de culpa; Estadio 3) Perdón sujeto a expectativas: por el que se perdona cuando los demás ponen sobre el ofendido cierta presión para que lo haga; Estadio 4) Perdón sujeto a expectativas legalistas: se perdona porque la religión del ofendido así lo demanda. Es diferente que el Estadio 2, en el que se perdona por liberar la culpa de no perdonar, aquí es por ajustarse a la expectativa religiosa; Estadio 5) El perdón como armonía social: Tiene que ver con perdonar para restaurar la armonía y buenas relaciones sociales. Aquí el perdón actúa como una forma de control social; y el Estadio 6) El perdón como amor: aquí el ofendido perdona incondicionalmente porque ello promueve un verdadero sentido del amor. Se busca verdaderamente cuidar de cada persona, y un acto dañino por su parte no tendría la capacidad de alterar el amor del ofendido por su ofensor. Este tipo de relación mantiene abierta la posibilidad de la reconciliación y cierra la posibilidad de la venganza. El ofendido ya no controla al ofensor por el perdón, sino que le da libertad.

Para Enright el estadio más avanzado de perdón es el Estadio 6, en el que se equipara el perdón al amor, sin que sea necesario ya el contexto que sí era necesario en el Estadio 5. Perdonando, el ofendido estaría tanto promoviendo el amor verdadero y la misericordia, como renunciando a la justicia personal. Para la persona que opera desde el Estadio 6 los principios son anteriores al funcionamiento social y por lo tanto, al igual que Kohlberg, la persona estaría siendo considerada un fin en sí misma.

El principio que fundamenta el modelo de comprensión de Enright es el principio de identidad, corolario de las operaciones concretas. Este principio plantea que cuando hay dos grupos con un nº de ítems equivalente, su equivalencia permanece incluso cuando los ítems son reorganizados en nuevas figuras. Es decir, aquello que un día ha sido equivalente, lo seguirá siendo aunque las apariencias puedan indicar lo contrario. Esto trasladado al campo social implica que la persona que ha ofendido seguirá siendo la misma, pese a que algunas cosas hayan cambiado. Derivado de aquí, Enright extrae un segundo principio, el de incondicionalidad social, por el cual una persona, en tanto que ser humano, no se ve alterada porque afloren características distintas o novedosas (Enright, 1994). De la adopción de estos dos principios se extrae que para Enright el perdón es unilateral e incondicional (1994). En la medida en que la persona ofendida ve en el ofensor a un igual, sin tener en cuenta el mal que ha hecho, se va a poder dar el perdón, independientemente del diálogo o negociación que pudiera haber entre los dos a cerca del pasado, del presente o del futuro. En ese sentido, para Enright, el perdón unilateral es completo, y repara desde el momento en que es ofrecido. ¿Cómo llega el ofendido a alcanzar el perdón unilateral? Lo primero de todo es que el perdón sea elegido libremente de entre otras alternativas (Enright et al., 1991). Después, Enright plantea una estrategia que puede ayudar, aunque no sea esencial para poder llegar a perdonar, y es ver al ofensor en su contexto, tomando en consideración tanto las presiones bajo las que estaba, como su desarrollo histórico (1994). En cuanto a la finalidad, Enright subraya como fundamental que quien perdona no busque nada en el otro. Con esto Enright alerta sobre la posible motivación utilitarista del ofendido para ofrecer el perdón, ya que pudiera ocurrir que perdonando, el ofendido pretenda lograr la transformación del ofensor en forma de redención moral. Esto, si bien a veces sucede por el impacto que tiene en el ofensor la aceptación incondicional experimentada, debe ser en todo caso una consecuencia del perdón y no una

motivación para ofrecerlo. En definitiva, para Enright el perdón unilateral se trataría del estilo de perdón más desarrollado porque trasciende el contexto social, obviando el contexto natural de la verdad psicológica (Gilligan, 1983). En un estudio de Kanz (2000) para explorar la conceptualización de la población general, tomando una muestra de 155 mujeres católicas estudiantes de grado, encontró que las disculpas no eran consideradas necesarias para perdonar, ni tampoco que el ofensor fuera consciente del daño que había causado, lo cual es una concepción de perdón cercana a la propuesta por Enright.

Tabla 1. Estadíos en el desarrollo de la justicia y el perdón.

	Estadíos de la justicia	Estadíos del perdón
Estadío 1	<p><i>Orientación al castigo y la obediencia:</i> Consiste en creer que la justicia debe ser decidida por quien tiene la autoridad, que es quien puede castigar.</p>	<p><i>Perdón vengativo:</i> Se perdona al ofensor sólo si es posible devolverle una ofensa similar al daño que ha provocado.</p>
Estadío 2	<p><i>Justicia relativa:</i> Consiste en definir lo que para uno es justo a partir del sentido de reciprocidad. Si uno es ayudado, uno debe ayudar.</p>	<p><i>Perdón sujeto a restitución o compensación:</i> Se perdona cuando al ofendido le ha sido devuelto aquello que por la ofensa le fue arrebatado. También cuando el ofendido se siente culpable por no estar perdonando y decide perdonar para liberarse de esa culpa.</p>
Estadío 3	<p><i>Justicia del "buen chico/a":</i> Se centra en razonar que el consenso del grupo debería decidir lo que está bien y mal. Siguiéndolo, uno logra gustar a los demás.</p>	<p><i>Perdón sujeto a expectativas:</i> El ofendido perdona a causa de la presión recibida de su entorno. Sería más sencillo perdonar porque el entorno así lo espera.</p>
Estadío 4	<p><i>Justicia de la ley y el orden:</i> La guía son las leyes sociales y son seguidas con el fin de lograr un cierto orden social.</p>	<p><i>Perdón sujeto a expectativas legalistas:</i> Se perdona porque la religión así lo dicta. A diferencia del Estadío 2, aquí no es por culpa sino por cumplimiento de los preceptos.</p>
Estadío 5	<p><i>Orientación al contrato social:</i> Se busca mantener el tejido social a la vez que se es consciente de que algunas leyes no son justas. Por lo tanto, lo que es visto como justo y equitativo es trabajar en el propio sistema, para que cambie.</p>	<p><i>Perdón como armonía social:</i> Se perdona para restaurar la armonía y buenas relaciones de la sociedad. Aquí el perdón es un mecanismo de control social porque es una manera de mantener la paz en las relaciones.</p>
Estadío 6	<p><i>Orientación hacia los principios éticos universales:</i> La base del sentido de justicia está en el mantenimiento de los derechos individuales de las personas. Es la consciencia y no las normas lo que determina qué es aceptable cuando entran en conflicto.</p>	<p><i>Perdón como amor:</i> Se perdona incondicionalmente porque ello promueve un verdadero sentido del amor. Que el ofensor cometa una falta no alteraría ese sentido del amor. Este tipo de relación mantiene abierta la posibilidad de reconciliación y cerrada la posibilidad de venganza. El perdón ya no depende del contexto social, como ocurría en el Estadío 5. Al perdonar el ofendido no está controlando al otro sino liberándolo.</p>

\*Nota: tomada de Enright (1991).

Como se explicaba al inicio, dentro de las creencias que recoge la literatura, y que son relevantes en esta tesis, se encuentra la conceptualización acerca de la naturaleza del perdón, esto es, si se puede entender el perdón como un proceso unilateral o bien negociado. Explicado el unilateral, a continuación se profundiza en el perdón negociado.

### **- El perdón negociado**

Desde la perspectiva del perdón negociado, para que el perdón sea posible el ofensor debe confesar los actos cometidos, asumir la responsabilidad tanto por ellos como por el daño que como consecuencia ha tenido, y también arrepentirse. Los partidarios de este tipo de perdón consideran además que al establecer esta serie de condiciones se promueve una oferta de paz que está fundamentada en la justicia (Andrews, 2000).

Esta comprensión del perdón hunde sus raíces en unos trabajos esbozados por Piaget, que veía en la relación entre justicia y perdón un equivalente del desarrollo cognitivo (Enright, 1994). Piaget considera que es posible articular justicia y perdón mediante el principio de reciprocidad. Este principio se traduce en hacer con los demás lo que se quiere que hagan con uno. Tomado como base para el perdón, se concreta en: perdonando a otros, uno ofrece el respeto que le gustaría que le mostraran los otros. Básicamente se apoya en el hecho de que somos seres sociales y por lo tanto vivimos en interconexión, de manera que el acto de perdonar implica el restablecimiento de las relaciones. Para ello ofensor y ofendido van a necesitar que la justicia se pronuncie. Se trata del principio fundacional del que parten las comisiones de verdad establecidas por todo el mundo. ¿Cómo se alcanza el perdón negociado? El primer paso es establecer los hechos. Según esta conceptualización del perdón, es imposible perdonar el daño sin comprender primero al ofensor. La comprensión es esencialmente dialéctica, por lo que entrando en contacto con el ofensor, la perspectiva de

una comprensión genuina aumenta. Efectivamente, el diálogo es la vía para que ofensor y ofendido concreten el principio de reciprocidad ideal en la acción real, manteniendo la justicia en el centro (Power, 1994). Al perdón negociado se llega por el reconocimiento de las diferencias reales entre personas reales. Esto puede llegar a ser exigente para las partes implicadas. Aquellos que han sufrido abusos severos de los derechos humanos pueden no desear o no ser capaces de encontrarse cara a cara con los responsables de su sufrimiento, especialmente si el daño ha supuesto la pérdida de un ser querido. Es justamente el encuentro de los polos enfrentados lo que ofrece la oportunidad de confrontar el pasado y desde ahí ir más allá. Es importante destacar que el perdón no siempre sigue a la comprensión, pero desde la conceptualización del perdón negociado, un perdón que no está basado en la comprensión, estará incompleto.

Algunos estudios sobre las características que tiene el perdón para la población general han encontrado que para los no expertos el perdón se comprende de manera diádica y dentro de un contexto interpersonal (Friesen & Fletcher, 2007; Kanz, 2000), y que tanto las disculpas como la restitución del daño serían necesarias (Younger et al., 2004). Macaskill (2005) trató de averiguar en qué medida la población general ha considerado importante la condición del arrepentimiento del ofensor y encontró que para los no creyentes era valorado como condición necesaria y para los creyentes (anglicanos y católicos) como una ayuda a la hora de perdonar. No obstante, se trata de un aspecto controvertido en la literatura ya que tener que mostrar arrepentimiento podría estar empujando al ofensor a fingir un falso sentimiento. Por este motivo, las comisiones de verdad advierten del riesgo y señalan que no es posible legislar el remordimiento y aclaran que el objetivo no es un perdón nacional sino la reconciliación, ya que el perdón íntimo sólo puede ofrecerlo la persona agraviada (Boraine, Levy & Scheffer, 1994).

Para North (1987) la clave por la que se llega al perdón negociado está en el reconocimiento por parte del ofensor de su responsabilidad sobre la acción, que será lo que desencadene el cambio en el corazón de las dos partes, ofensor y ofendido. Considera que solamente así, entre ofensor y ofendido, se da el perdón completo. Este perdón, basado en el cambio de corazón de ambos, constituiría para Andrews (2000) una manera de promover la justicia ya que ésta presupone que existe un cuerpo de hechos que, antes de pronunciarse, deben ser establecidos. Además, serviría de puente entre la herida pasada y la esperanza del futuro, porque según el, con el establecimiento de unas condiciones, se promueve que el daño no vuelva a ocurrir.

Los partidarios de una y otra conceptualización han realizado críticas acerca de la perspectiva contraria. A continuación se exponen.

#### **- Críticas a la conceptualización del perdón como unilateral y como negociado**

Por ejemplo Enright (1994) ve las tres precondiciones del perdón negociado (confesar el acto, responsabilizarse y arrepentirse) como características de nivel bajo de razonamiento moral y afirma que las personas que razonan en los dos estadios más bajos tienden a confundir justicia con perdón por ser ésta una condición requerida al ofensor antes de que se conceda el perdón.

Además, Enright considera que el poner condiciones para perdonar quiere decir que cuando no se cumplan, la ofensa será valorada como imperdonable. Para el, este tipo de respuesta sería un producto cultural condicionado que desincentiva el perdón. Cuando se le critica que los efectos del perdón unilateral son inciertos, aduciendo que habría riesgo de que el daño hacia el ofendido continúe, se defiende afirmando que el perdón unilateral es moral porque sucede dentro de un contexto que presupone la justicia, ya que si el ofendido sabe que

no está siendo bien tratado, es porque maneja un modelo de justicia (Enright, 1992). Para el, construir perdón mientras se perpetúa la injusticia sería confundir perdón y reconciliación (Enright,1992). En su perspectiva insiste en que el perdón es una renuncia interna que implica sólo a la persona, mientras que la reconciliación requiere de dos personas que están aunando esfuerzos (Enright et al., 1991).

Otra de las críticas de los partidarios del perdón negociado a Enright y su equipo es por ejemplo la que apunta Lauritzen (1987) que considera que restablecer una relación de igualdad moral en ausencia de un cambio de corazón es aceptar a la parte ofensora en su identidad como ofensor. Otros se preguntan cómo se puede articular una declaración universal de justicia genérica, como la que sostiene el perdón unilateral, ante actos injustos concretos que quedarían sin confrontar (Andrews, 2000).

Además, se cuestiona también el sobreentender que el perdón unilateral constituya en sí un bien moral, ya que quien perdona así puede hacerlo por razones que estén al servicio de uno mismo. Ejemplo de estas razones serían tanto el conseguir sentirse moralmente superior frente al ofensor, por parte del ofendido, como el buscar únicamente liberarse, por estar consumidos por el enfado y el dolor. Los partidarios del perdón negociado consideran que son razones, pero cuyo beneficio se limita al bienestar psicológico del ofendido, lo cual no necesariamente tiene por qué ser moral (Andrews, 2000).

Otra limitación que advierten sobre el perdón unilateral es que sólo aborda una parte de lo que en realidad es un fenómeno social. Tendrá que ser el ofendido, empujado por el reconocimiento de una igualdad inherente entre sí y su ofensor, quien necesitará aplicar cierto nivel de abstracción en su razonamiento, lo que puede suponer una cierta distancia con la realidad. Esta distancia con la realidad se acorta en el perdón negociado porque el encuentro con el ofensor ayuda a que el nivel de abstracción necesario para lograr una representación del ofensor sea menor, aunque no inexistente, ya que la construcción que el ofendido hace del



ofensor es siempre producto de sus interpretaciones y maneras de ver el mundo (Andrews, 2000).

Cuando se trata de entender qué conceptualización, si la unilateral o bien la negociada incide en un mayor nivel de perdón, hay estudios que apuntan a que sería la unilateral. En concreto, Prieto, Jódar, Martínez, Carrasco, Gismero y Cagigal (2013) encontraron que tanto el nivel de perdón específico como el disposicional eran mayores en personas que creen que la naturaleza del perdón es unilateral. En ese mismo estudio, un menor nivel de perdón resultó asociado a la perspectiva condicional o negociada.

#### **1. 4. 2. Otras creencias asociadas a la conceptualización del perdón:**

Tal y como se explicó al inicio, existen diversas creencias hacia perdón que son de interés en el presente estudio. Revisada la conceptualización sobre el perdón unilateral y negociado, a continuación se profundiza en la creencia de que no todo el mundo tiene derecho a perdonar y que existen ofensas que son imperdonables.

Para algunos puede haber acciones consideradas imperdonables bajo cualquier condición. Los expertos indican que es importante reconocerlo porque de lo contrario las víctimas podrían sentir una presión a perdonar que no deberían. En la base de esta creencia está el considerar que el daño cometido está fuera de los límites de lo perdonable y supera con creces lo que una persona puede absolver (Andrews, 2000). Además, destacan que una consecuencia positiva de retener el perdón es el mantenimiento del código moral ante atrocidades. Para ilustrar esto, Andrews (2000) relata la experiencia de un hombre que recibió la confesión de los crímenes de un antiguo nazi moribundo. Este antiguo nazi, describió en sus últimas horas cómo envió a morir vivos a 300 judíos. Al escuchar la confesión, el hombre

que escuchaba tomó la decisión de abstenerse de decir o hacer nada, y marcharse. Posteriormente, explicó que no se sintió capaz ni con el derecho de ser él quien perdonara en el nombre de esos 300 que murieron.

Para tratar de entender cómo afectaría al nivel de perdón el creer que hay ofensas imperdonables, Cohen, Malka, Rozin y Cherfas (2006) diseñaron un estudio que comparaba a protestantes y a judíos. Consideraron que son tres las características que describen una ofensa imperdonable en el judaísmo: que algunas ofensas son demasiado severas como para ser perdonadas, que sólo la víctima de la ofensa tiene derecho a perdonar y que el perdón requiere del arrepentimiento del ofensor. Como resultado, tomando la muestra completa encontraron que un mayor compromiso religioso se traducía en mayor disposición a perdonar y menor nivel de creencia en que hay ofensas imperdonables. Al separar muestras según filiación religiosa, resultó también así para los protestantes pero no para los judíos, quienes además tendían a dar más justificaciones teológicas. Estos efectos no pudieron explicarse por el nivel de perdón disposicional. Posteriormente, Prieto et al. (2013) también encontraron un menor nivel de perdón asociado a las creencias de que hay ofensas imperdonables y que no todo el mundo tiene derecho a perdonar.

A partir de estos estudios parece adecuado plantear si las diversas creencias revisadas se ven afectadas por la religiosidad/espiritualidad de la persona, cuestión que se abordará en el Capítulo 2 dedicado a la religiosidad/ espiritualidad.

## **1. 5. Deseabilidad social y perdón**

---

Por último conviene destacar la naturaleza prosocial del perdón y por ello incluir en este apartado una breve mención del papel de la deseabilidad social sobre éste. En general los expertos parecen coincidir en que sí tendría un peso a tener en cuenta, aunque existen excepciones; a continuación se revisan tanto unos como otros.

Destacan dos estudios que revelan la influencia de la deseabilidad social: uno de Collier, Ryckman, Thornton y Gold (2010) sobre actitudes de personalidad competitiva y perdón a otros, y otro de Fox y Thomas (2008) sobre el impacto de la afiliación religiosa y la religiosidad en el perdón. En el primero se encontró relación directa entre perdón y deseabilidad social, y relación inversa entre hipercompetitividad y deseabilidad social, es decir, que en este estudio los participantes con alta necesidad de aprobación social tendían a perdonar más y eran menos hipercompetitivos. En el segundo, la deseabilidad social, pese a obtener puntuaciones similares a las de las muestras normativas del estudio, resultó predictora tanto de perdón específico como de perdón disposicional.

Como contrapartida, en otro estudio que buscaba entender el posible papel de la deseabilidad social, el enfado y el perdón en personas con daño cerebral en rehabilitación, no se encontró ninguna relación entre el perdón y la deseabilidad social. El único resultado destacable fue la relación inversa entre enfado y deseabilidad social, de lo que se extrajo como conclusión que las personas con daño cerebral que mostraban menos enfado debían ser muy tenidas en cuenta ya que por la alta necesidad de aprobación no mostraban el malestar, aun teniéndolo (Gisi & D'Amato, 2000). Los artículos revisados utilizaron la escala Marlowe & Crowne (Crowne & Marlowe, 1960) ya fuera en su versión original o en la abreviada de Reynolds (Reynolds, 1982).

## **Resumen**

El perdón es una opción de entre muchas otras de manejar el dolor que proviene de una ofensa. Existen múltiples definiciones del término dentro del campo de la Psicología del perdón. De entre ellas destacan la de McCullough, que hace énfasis en los aspectos motivacionales; Worthington, que otorga un papel primordial a la emoción; Thompson, que pone de relieve la cognición y Enright, que destaca la confluencia de cambios (conductuales, emocionales y cognitivos). Sí existe consenso en que perdonar no equivale a olvidar ni a reconciliarse.

Se puede distinguir varios tipos de perdón. En este trabajo se centra la atención en el perdón como respuesta específica y en el perdón como disposición estable. El perdón específico se refiere al cambio que se produce en los pensamientos, sentimientos y conductas del ofendido hacia el ofensor, que pasar a ser más positivas (compasión, amor) y dejan de ser negativas (menos enfado, resentimiento). También se refiere a un cambio motivacional: menor evitación y venganza y mayor benevolencia. El perdón disposicional se refiere a la inclinación a perdonar en una amplia gama de situaciones.

Son numerosos los modelos teóricos que han planteado una explicación al perdón. Estos pueden dividirse en dos grupos, los modelos teóricos interpersonales y los intrapersonales. Dentro de los interpersonales destacan autores como Hardgrave, Baumeister y Rusbult. En los intrapersonales Worthington, DiBlasio, Thompson, Enright y McCullough, que es el modelo de referencia tomado para este trabajo de investigación.

El método mayoritariamente escogido para medir el perdón son los autoinformes, que conllevan cierta amenaza para la validez de constructo en forma de sesgos. Estos sesgos son de aquiescencia, cuya solución pasa por elaborar ítems inversos, y la deseabilidad social, que para disminuirla se debe indicar que no existen respuesta correctas o incorrectas. Además, en el plano metodológico los expertos recomiendan tomar varias medidas de perdón con el fin

de lograr un acercamiento multimodal para así poder evaluar el perdón en un nivel de medida más alto. Esta nueva variable se trataría como variable latente en un modelo de ecuaciones estructurales.

Las creencias que subyacen a la conceptualización del perdón en cada persona son importantes por razones tanto teóricas como prácticas. En este trabajo se revisa la comprensión de la naturaleza del perdón como unilateral o como negociado. Como unilateral se entiende que el perdón es un regalo incondicional mientras que como negociado el perdón sólo se obtiene una vez el ofensor ha confesado y reconocido, asumido la responsabilidad y se ha arrepentido por el daño causado y las consecuencias derivadas. Otras creencias hacia el perdón que influyen en la conceptualización son el creer que cualquiera no tiene el derecho de perdonar y que existen ofensas que son imperdonables. Estas dos últimas creencias están vinculadas a un menor nivel de perdón y creer que la naturaleza del perdón es unilateral está vinculado a un mayor nivel de perdón, según la evidencia existente. Finalmente, hay cierta evidencia a favor de la influencia de la deseabilidad social en el perdón, aunque son pocos los estudios.



## **CAPÍTULO 2: RELIGIOSIDAD/ESPIRITUALIDAD**





## **Introducción**

Es importante plantear el papel de la religiosidad/ espiritualidad con respecto al perdón, pese a que la Psicología generalmente ha tratado de eludir la cuestión por querer distanciarse y diferenciarse de la religión (Worthington, 2005). En este capítulo se abordan en primer lugar las dificultades en la definición del concepto de religiosidad y de espiritualidad. En segundo lugar su medición y las dificultades derivadas de ello. Por último, se profundiza en la relación que existe entre la religiosidad/ espiritualidad y el perdón, y la llamada “discrepancia religión- perdón”.

### **2. 1. Situación actual de la religiosidad en España**

---

En los últimos 40-50 años se ha producido en España un declive en la religiosidad, que recientemente se ha visto agravado. Cuando en las encuestas se pregunta sobre cómo se define la persona en materia religiosa, las respuestas han pasado de estar polarizadas en la categoría católico (Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002), a que los católicos representen algo menos del 70% y el 30% restante quede repartido entre las categorías de no creyente, ateo o creyente de otra religión (CIS, 2016) (ver tabla 2).

Tabla 2. Evolución de la población española en la definición en materia religiosa.

	Cuando era niño, definiría a su padre como (CIS, 2002):	Cuando era niño, su definiría a su madre como (CIS, 2002):	En materia religiosa usted se define como (CIS, 1998):	En materia religiosa usted se define como (CIS, 2003):	En materia religiosa usted se define como (CIS, 2008):	En materia religiosa usted se define como (CIS, 2016):
Católico	91%	96%	83,5%	80%	73,1%	69,9%
No creyente	5%	2%	11,2%	11%	17,1%	15,5%
Ateo	2%	1%	3,5%	5%	4,4%	10,3%
Creyente religión otra	1%	1%	1%	2%	4,4%	2,4%
N.C.	1%	1%	1,8%	2%	1,1%	1,8%
No procede	1%	1%	----	----	----	----

*N= 2487 (CIS, 2002); N= 2463 (CIS, 1998); N= 2480 (CIS, 2003); N= 2373 (CIS, 2008); N= 2491 (CIS, 2016)*

Existen más datos que evidencian el declive religioso que se está produciendo. Dentro de la *International Social Survey Programme* los resultados relativos a España entre el año 1998 y el 2008 respecto a cómo se describiría a sí mismo en materia religiosa, indican que la proporción de quienes se describían como religiosos (agrupando a las personas que se consideraban: *extremadamente religiosas, muy religiosas y algo religiosas*) disminuyó; los que se situaban en *ni religioso ni no religioso* aumentó; y el grupo de los no religiosos (personas que se situaron ya fuera en *poco religiosa, nada religiosa* o bien *extremadamente no religiosa*) aumentó también (ver tabla 3).

Tabla 3. Autopercepción del nivel de religiosidad en población española.

	1998	2008
Extremadamente religiosa	1,1%	0,7%
Muy religiosa	13,1%	7,9%
Algo religiosa	42,1%	34,2%
Ni religiosa ni no religiosa	12,2%	24,3%
Poco religiosa	14,8%	17,6%
Nada religiosa	12,9%	8,5%
Extremadamente no religiosa	3,0%	6,0%
N.S.	0,5%	0,4%
N.C.	0,3%	0,3%

*N= (CIS, 1998); N= 2373 (CIS, 2008)*

En estas mismas encuestas de la *International Social Survey Programme* estaban incluidos ítems que indagaban aspectos más concretos dentro de la religiosidad, como la frecuencia con que se asiste a misa u oficio religioso (sin contar ceremonias de tipo social como bodas o funerales) o bien la frecuencia con que se reza, y ambas evidenciaron un descenso (ver tablas 4 y 5).

Tabla 4. Evolución de la frecuencia de asistencia a misa/oficio religioso excluyendo ceremonias de tipo social como bodas y funerales, en población española.

	1998	2008	2016
Nunca	19,5%	25,3%	
Menos de una vez al año	12,5%*	9,9%	56,9% ***
Una vez al año		5,7%	
Varias veces al año	6,3%	22,1%	15,6%
Una vez al mes	6,3%	7,7%	8,8%
Dos o tres veces al mes	9,5%	7,2%	-----
Una vez por semana	26,6%**	15,3%	14,6%
Varias veces por semana		3,8%	2,5%
N.C.	0,7%	2,9%	1,7%

*N= 2082 (CIS, 1998); N= 1837 (CIS, 2008); \*Incluye categorías “menos de una vez al año” y “una vez al año”; \*\*Incluye categorías: “una vez por semana” y “varias veces por semana”; \*\*\*Incluye categorías: “nunca”, “menos de una vez al año” y “una vez al año”.*

Tabla 5. Evolución de la frecuencia de oración en población española.

	1998	2008
Nunca	28,7%	35,5%
Menos de una vez al año	4,0%	3,9%
Una o dos veces al año	4,9%	3,6%
Varias veces al año	10,9%	9,9%
Una vez al mes	2,9%	4,3%
Dos o tres veces al mes	5,5%	4,3%
Casi todas las semanas	5,5%	4,4%
Todas las semanas	7,4%	4,6%
Varias veces a la semana	6,4%	6,5%
Una vez al día	17,4%	15,3%
Varias veces al día	5,2%	6,5%
N.C.	1,3%	1,3%

*N= 2484 (1998); N= 2373 (CIS, 2008)*

Cuando se plantea la creencia en Dios en un sentido amplio, sin estar circunscrita a la religión en concreto, alrededor de un 80% de españoles eligió opciones relacionadas con creer, ya fuera con fuerte convicción o bien albergando dudas, en un Dios personal o bien en algún tipo de “poder superior” (“*Sé que Dios existe y no tengo ninguna duda al respecto*”, “*Aunque tenga dudas, siento que creo en Dios*”, “*Me encuentro a mi mismo/a creyendo en Dios algunas veces pero no otras*”, y “*No creo en un Dios personal pero sí en un poder superior de algún tipo*”). La proporción de españoles cuya elección estaba relacionada con no creer fue de entre el 15% y el 20% (“*No creo en Dios*” y “*No sé si Dios existe y no creo que haya forma de saberlo*”) (CIS, 1998, 2008) (ver tabla 6).

Tabla 6. Evolución de la creencia en Dios en población española.

	1998	2008
No creo en Dios	8,5%	9,7%
No sé si Dios existe y no creo que haya forma de saberlo	6,9%	10,4%
No creo en un Dios “personal”, pero sí en un poder superior de algún tipo	12,3%	12,0%
Me encuentro a mí mismo/a creyendo en Dios algunas veces, pero no otras	7,3%	8,4%
Aunque tenga dudas, siento que creo en Dios	18,8%	20,2%
Sé que Dios existe verdaderamente y no tengo ninguna duda al respecto	45,5%	38,4%
NS/NC	0,8%	0,9%

*N= 2484 (1998); N= 2373 (2008)*

A pesar del declive religioso que las cifras sugieren en España, también éstas indican que se mantiene cierto nivel de creencia, hasta el punto de que alrededor de un 80% referiría creer el algo y el 70% se identificaría con ser religioso, espiritual o ambos (CIS, 2008) (ver tabla 7).

Tabla 7. Sentimiento de religiosidad y de espiritualidad en población española.

	2008
Soy seguidor/a de una religión y me considero una persona espiritual, interesado/a en lo sagrado o lo sobrenatural	20,1% (447)
Soy seguidor/a de una religión, pero no me considero una persona espiritual interesado/a en lo sagrado o lo sobrenatural	36,2% (857)
No soy seguidor/a de ninguna religión, pero me considero una persona espiritual interesado en lo sagrado y lo sobrenatural	14,7% (348)
No soy seguidor/a de ninguna religión y tampoco me considero una persona espiritual interesado en lo sagrado o lo sobrenatural	21,7% (513)
No puedo elegir	6,3% (150)
N.C.	1,1% (25)

*N= 2373*

Además, expertos como Pargament, Exline y Jones (2013) señalan que estos datos realmente no tienen la capacidad de expresar las diferentes maneras en las que la religión y la espiritualidad se incrustan en las mayores esperanzas y sueños de muchas personas, sus más profundas decepciones y frustraciones, las distintas maneras de comprender y manejarse consigo mismos y en el mundo, y sus experiencias cotidianas a través del desarrollo vital desde el nacimiento hasta la muerte. En resumen, la religiosidad/ espiritualidad constituye todavía un gran poder para muchos, no sólo en España sino en el mundo en pleno siglo XXI (Pargament et al., 2013), a pesar de la evidente disminución que se está dando en el país.

## **2. 2. El concepto de religiosidad y de espiritualidad en psicología**

---

El concepto de religiosidad/ espiritualidad presenta algunas dificultades a la hora de ser definido. Durante la mayor parte del siglo XX, los principales expertos de la psicología social de la religión: Starbuck, James, Durkheim y Leuba (Rohrbaugh y Jessor, 1975) estaban de acuerdo en que el elemento clave de la religiosidad era la creencia personal en una realidad trascendente como Dios, en el mundo del espíritu, o en un cierto orden no visible. Su perspectiva en general incluía aspectos diversos. Se fue configurando una visión multidimensional de la religiosidad que si bien reconocía la centralidad de las creencias religiosas o de la ideología, abarcaba también otros aspectos como: actividades seculares, la experiencia afectiva que implica, y la participación en rituales como rezar o acudir al templo (Glock & Starck, 1965). Por ejemplo James (1902, citado en Rohrbaugh y Jessor, 1975) definió la religiosidad como “los sentimientos, conductas y experiencias de la persona en su individualidad y que les

conducen a aprehenderse y estar en relación con aquello considerado como divino” (p. 32).

Hacia el final del siglo se introdujo el término espiritualidad, que empezó a adoptar algunos de los significados de la religiosidad. En ese proceso se fue restringiendo la manera de entender qué es la religiosidad e incrementando la polarización entre ambos términos. Ya en el siglo XXI, los expertos incurren en llamativos contrastes como: religiosidad institucional versus espiritualidad individual, religiosidad como externa y objetiva versus espiritualidad como interna y subjetiva, religiosidad como antigua versus espiritualidad como nueva, religiosidad como estructurada versus espiritualidad como funcional, religiosidad como estática y congelada versus espiritualidad como flexible y dinámica, e incluso religión como mala y espiritualidad como buena (Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999).

Expertos como Pargament (1999), consideran que estas polarizaciones en el significado de la religiosidad y la espiritualidad son problemáticas tanto por el polo religioso como por el espiritual, en varios sentidos: atendiendo al polo religioso, tener una visión de la religión como estrictamente institucional pasa por alto el hecho de que a las organizaciones les interesa el bienestar individual de sus miembros y están concebidas para encontrar las necesidades de sus miembros. Con respecto a la finalidad de las instituciones, éstas deben transmitir valores, creencias y prácticas a sus seguidores, y éstos, generalmente llevan a cabo un proceso activo de selección, interpretación y reconstrucción, por lo que es posible afirmar que la religión implica patrones de intercambio entre las personas y la institución (Pargament, Exline & Jones, 2013). Otro foco problemático viene de considerar la religión en el polo de “lo malo”, principalmente porque esta consideración no se ajusta a la realidad empírica: acudir al servicio religioso, creer que hay vida más allá de la muerte, mantener un compromiso



religioso y sostener creencias y prácticas religiosas tiene implicaciones positivas para la salud y el bienestar (Berk et al., 2015; Koenig, King & Carson, 2012; Pearce et al., 2016). Estos resultados de investigación no implican que en ocasiones algunas formas de religiosidad sean perjudiciales, como por ejemplo cuando hay un exceso de escrupulosidad o un implacable y continuo conflicto con Dios. En todo caso los expertos recomiendan tener presentes ambas posibilidades, tanto constructivas como destructivas (Pargament et al., 2013).

Atendiendo al polo espiritual, el hecho de considerarlo como un fenómeno estrictamente individual hace perder de vista la riqueza y variedad de la expresión de la espiritualidad en relaciones, matrimonios, familias, amistades, organizaciones, comunidades y culturas. Además, a muchas personas les gusta practicar su espiritualidad junto a otros, dentro del contexto de una tradición religiosa, o bien a través de formas sociales alternativas como grupos de yoga, grupos de 12- pasos o grupos de meditación, es decir, grupos que no se adhieren a unas creencias religiosas pero mantienen cierta organización social con el fin de compartir la espiritualidad. Se podría decir que estos grupos representan “la religión de una no religión”. Finalmente, los expertos aseguran que sería un error ver los caminos espirituales como ajenos al contexto que los rodea (Pargament et al., 2013). Con respecto a situar la espiritualidad en el polo de “lo bueno”, sería posible aplicar la misma lógica que en la religiosidad: para la espiritualidad existen posibilidades tanto constructivas como destructivas, ya que la espiritualidad también tiene su “lado oscuro”, que se concreta por ejemplo: en tener objetivos vitales reducidos exclusivamente a uno mismo; en hostilidad e incluso rabia hacia quienes prefieren mantenerse en una religión establecida; y en el fracaso de esos padres que se dicen “espirituales pero no religiosos” a la hora de responder las dudas, preocupaciones y necesidades espirituales de sus hijos.

Además, los expertos alertan de esta dicotomía “bueno- malo” ya que se estarían predeterminando las respuestas a cerca del valor que tienen para la salud y el bienestar, lo que significaría estar confundiendo los procesos con los resultados, y por lo tanto oscureciendo la diferencia entre medir religiosidad y espiritualidad y medir bienestar religioso o espiritual (Koenig, 2008). Por último, esta dicotomía de “bueno- malo” debe ser evitada porque puede ofender a las personas que participan de la religión organizada (Pargament et al., 2013).

Aunque desde algunos sectores las personas se definen como “espirituales pero no religiosos” (y de esos una parte incluso está en realidad en contra de la religión), lo cierto es que la mayoría de las personas encuentra que los conceptos de religiosidad y espiritualidad se complementan y utilizan ambas etiquetas para referirse a sí mismos (Marler & Hadaway, 2002; Zinnbauer et al., 1997). Para la mayoría de los autores desde finales de los años 90, ambos términos pueden utilizarse indistintamente (Costa, Nogueira y Freire, 2010). Pargament et al. (2013) recomiendan también su uso conjunto cuando se refieren al rango completo de significados, sean seculares o sagrados; y también cuando abarcan creencias, prácticas, experiencias o relaciones que están enmarcadas tanto en contextos seculares no tradicionales como en contextos institucionales establecidos, y pretenden facilitar la búsqueda de lo sagrado.

Siguiendo tanto la tendencia actual como la recomendación de los expertos de referencia en el ámbito, la comprensión de los conceptos religiosidad y espiritualidad será también conjunta en la presente investigación. No obstante y para profundizar en los matices, a continuación se revisarán las definiciones de religiosidad, de espiritualidad y se analizarán las semejanzas y diferencias.

**- Definición de religiosidad desde una perspectiva psicológica**

Pargament et al. (2013) definen religiosidad como la “búsqueda de significado que tiene lugar en un contexto institucional establecido que está destinado a facilitar la espiritualidad”. Aquí el término búsqueda se refiere, igual que en la espiritualidad al camino de descubrimiento, mantenimiento y transformación. La diferencia según Mahoney (2010, citada en Pargament, 2013) estaría en que el destino de la búsqueda es el “significado”: término que abarca un amplio rango de objetivos: psicológicos, sociales, físicos y también aquellos que son espirituales.

De forma mayoritaria, los autores coinciden en considerar el término religiosidad como un sistema de creencias, de rituales y prácticas (de alabanza, culto, lectura de la palabra, servicio religioso, oración, meditación) creados para facilitar el acercamiento a lo sagrado, lo trascendente o el poder divino (Argyle & Beit- Hallahmi, 1975; Fallot, 1998; Haynes, 2009; Koenig, McCullough & Larson, 2001; Koenig et al., 2012). Pargament (1997) destaca que lo sagrado debe ser entendido en un sentido amplio, y Koenig, King & Carson (2012) añaden que las prácticas pueden ser en privado o en público y que se derivan de tradiciones desarrolladas con el tiempo y en una comunidad.

**- Definición de espiritualidad desde una perspectiva psicológica**

Cuando se define espiritualidad, los autores insisten en el carácter individual o personal de la búsqueda de respuestas para cuestiones de la vida y su significado, búsqueda de conocimiento, de significado y de propósito (Büssing, Ostermann & Matthiessen, 2005; Koenig, McCullough & Larson, 2001; Smith, 2007). También supone la búsqueda de relación con lo sagrado o trascendente (Koenig, 2001; Nelson, 2009; Pargament, 1999) y la consecuente experiencia subjetiva, emocional. El término

sagrado se utiliza aquí de manera inclusiva para referirse no sólo a conceptos como Dios o poder superior, sino también a otros aspectos de la vida que se perciben como manifestaciones de la divinidad o bien infundidos de cualidades divinas como son la trascendencia, la inmanencia, la infinitud y la ultimidad (Pargament & Mahoney, 2005). Con el término búsqueda se hace referencia a un viaje en desarrollo, un proceso que empieza con el descubrimiento de algo sagrado que se puede experimentar como un logro personal o como una revelación (Pargament, 2007, citado en Pargament et al., 2013), y que en todo caso no termina ahí. En respuesta, la persona se moviliza para conservar y hacer crecer esa conexión. Esta definición de espiritualidad es independiente del contexto y se puede aplicar tanto a espiritualidades que se encuadran dentro de una religión como a espiritualidades ajenas a ésta.

Se podría decir que la espiritualidad es un concepto más amplio que el de religiosidad (López et al., 2013). El creciente interés en la espiritualidad constituye un recordatorio de que la dimensión espiritual es el corazón y el alma de la vida religiosa (Pargament et al., 2013).

#### **- Diferencias entre religiosidad y espiritualidad**

Una gran diferencia entre religiosidad y espiritualidad se encuentra en su función, es decir, en su destino o significado. De acuerdo con esto, la religión sirve para la importante función de facilitar la espiritualidad en sí misma, además de otras funciones entre las que se incluyen las psicológicas, sociales y físicas. Por el contrario, la espiritualidad se centra en la búsqueda de un destino en particular, la búsqueda de lo sagrado (Pargament et al., 2013).

Otra distinción entre ambas se puede establecer por su contexto. La religión está enmarcada en un contexto institucional y establecido, es decir, organizaciones duraderas e instituciones cuya misión es facilitar a los miembros la conexión con lo sagrado. Por

el contrario, la espiritualidad puede ser una parte vital de la religión tradicional y también estar enmarcada en contextos no tradicionales (Pargament et al., 2013).

Otra distinción entre religiosidad y espiritualidad viene de la mano de los estereotipos. Existen viejos dichos como que “la religión es el opio del pueblo”, “la religión es una forma de negación” o que “la religión es causa de guerras en el mundo” que si bien pueden albergar algún ápice de verdad, constituyen una clara simplificación (Pargament, 1997). Estos estereotipos negativos afectan a la religiosidad pero no lo hacen en cambio con la espiritualidad, a pesar de que existen resultados de estudios que indican que tanto la religiosidad como espiritualidad contribuyen a un afrontamiento activo y además ayudan a situar el dolor dentro de un marco de sentido más amplio (Pargament et al., 2013). Igualmente, siendo cierto que por causa de la religión existen conflictos, también lo es que ciertos grupos religiosos lideran movimientos en pro de la reconciliación, la paz y la justicia social (Silberman, 2005).

#### **- Similitudes entre religiosidad y espiritualidad**

Es posible encontrar la religiosidad y la espiritualidad en cada dimensión de la vida. Tanto los estudios teóricos como los empíricos aclaran que se trata de constructos multidimensionales, constituidos por un abanico de pensamientos, sentimientos, conductas, experiencias, relaciones y respuestas fisiológicas que están al servicio de múltiples propósitos e implican diversas consecuencias (Glock, 1962; Idler et al., 2003). Para simplificar esta diversidad, Pargament (1997) utilizó la metáfora de un viaje con diversos caminos y destinos. Los distintos “caminos” de la religiosidad/ espiritualidad se construyen al margen de “materiales” como la cognición, el afecto, la conducta, las relaciones y la biología. Para poder comprenderlos es necesario observar de cerca estos “materiales” y cómo se combinan entre sí para dar lugar a “caminos” diferentes.

Además los distintos caminos conducen hacia destinos específicos. La religiosidad/ espiritualidad está destinada a la reducción y el control de la ansiedad, hacia la elaboración de sentido y la adaptación vitales. Además, el viaje religioso/espiritual atraviesa un amplio escenario que reúne fuerzas sociales y culturales como son los grupos religiosos, la edad, la etnia, la familia, la comunidad y la cultura. Por tanto, religiosidad y espiritualidad tienen en común el ser constructos no sólo multidimensionales, sino también multinivel.

Además, para la psicología la religión y la espiritualidad son fenómenos multivalentes. Esto significa que pueden ser de ayuda tanto como producir daño en un momento dado. El punto crítico está, no tanto en si la religiosidad/ espiritualidad es buena o mala *per se*, sino en comprender cuándo, cómo y por qué adopta formas constructivas o bien destructivas (Pargament et al., 2013).

Hill y Pargament (2003) destacan que religiosidad y espiritualidad tienen en común que lo sagrado está en el núcleo de ambas, e insisten en la importancia que tiene a la hora de diferenciarlas de otros constructos psicológicos como por ejemplo bienestar, hermandad, significado, esperanza y autenticidad.

Por último, en ambas se dan procesos dinámicos de búsqueda y evolución a lo largo del tiempo en forma de descubrimiento, mantenimiento y transformación. En este sentido es posible considerar la religiosidad/ espiritualidad como fenómenos evolutivos de suma importancia en el ciclo vital (Pargament et al., 2013).

### **2. 3. Medición de la religiosidad/ espiritualidad**

---

Los expertos en psicología de la religión consideran que existen múltiples instrumentos de medida adecuados para la investigación y que han sido infrautilizados. Hill & Wood (1999) recopilaron 125 instrumentos de medida existentes hasta esa fecha y se calcula que desde entonces hasta ahora se han desarrollado otros 100 (Pargament et al., 2013). Por este motivo insisten en la importancia de realizar revisiones exhaustivas para la elección de medidas adecuadas y ya existentes, frente a la creciente tendencia a crear instrumentos. Esta recomendación tiene como fin el logro de un cuerpo de investigación empírica suficientemente sólido a partir constructos teóricos significativos (Gorsuch, 1990).

A pesar de las advertencias, la multiplicidad de escalas en psicología de la religión existe y obstaculiza el avance de éste área de dos maneras: la primera, debido a la existencia de medidas duplicadas cuando una única medida sería suficiente; y la segunda, la existencia de escalas con idéntico título y cuyas correlaciones entre unas y otras no están establecidas pero aún así se utilizan en proyectos de investigación, con la consiguiente dificultad de no saber si se están haciendo diferentes hallazgos en relación a un constructo (Pargament, 2013).

Otra limitación en los instrumentos de medida de religiosidad/ espiritualidad viene derivada de las poblaciones en las que han sido utilizados. El uso mayoritario de estudiantes universitarios, europeos y norteamericanos, de clase media, de tradiciones cuyo origen es Judeo-Cristiano, y en concreto mayoritariamente protestantes, es un riesgo ya que está probado que variables como la edad, el estatus socioeconómico y la educación correlacionan con experiencia religiosa (Hill, 2013).

En el plano psicométrico también se dan limitaciones. Es cierto que los expertos advierten de que no se debería esperar que los test en áreas especializadas de investigación se correspondan con la sofisticación estadística y psicométrica de los test estandarizados, utilizados para personalidad, inteligencia y asesoramiento clínico, ya que el éxito de la medición en términos de investigación tiene un alcance más limitado. Aún así, es conveniente avanzar en cuestión de fiabilidad y de validez (Pargament et al., 2013).

Hill (2013) sugirió que los instrumentos de medida muestran buena fiabilidad en el área de la psicología de la religión a partir de la obtención de .70 en al menos dos estudios. Con respecto a la validez, la de uso más común es la validez de constructo, especialmente importante dada la complejidad teórica del concepto religiosidad/espiritualidad (Pargament et al., 2013).

Como conclusión se desprende en primer lugar que es recomendable revisar y tratar de escoger instrumentos de medida ya existentes, siempre que no esté justificada la necesidad de crear uno nuevo. En segundo lugar, reclutar muestras de participantes que incluyan heterogeneidad en edad, nivel educativo y nivel socioeconómico, para evitar efectos de correlación que en realidad puedan estar mediados por éstas variables. En tercer lugar, avanzar en el estudio de las propiedades psicométricas.

Por estos motivos, y debido además a su breve longitud, comparado con otras escalas de propiedades psicométricas semejantes (Pargament et al., 2013) para el presente estudio fueron escogidos dos instrumentos de medida similares entre sí, aunque con algunas diferencias que a continuación se indican (para más detalles ver apartado 5.1.1.2.).

La primera escala, la Escala de lo religioso, construida por Rohrbaugh y Jessor (1975) y utilizada por Orathinkal y Vansteenwegen (2007) requiere de especial atención



por medir una única dimensión y además establecer tres niveles en la puntuación final (religiosidad alta, media y baja). La escala cuenta con 4 ítems que recogen los siguientes aspectos (identificados originalmente por Glock, 1959) dentro de religiosidad: ritual, consecuencias, experiencia y valoración global. Los ítems incluyen contenido ideológico (creer que algo es de una determinada manera), contenido experiencial (más afectivo) y el ítem que se refiere a la dimensión de ritual (conductual) (Hill & Wood, 1999).

La segunda escala, la Escala de compromiso o implicación religiosa, de Cohen et al. (2006), se trata de una escala también de 4 ítems que recoge la autovaloración en religiosidad, en espiritualidad, en el alcance de sus creencias religiosas y en el alcance de su práctica religiosa.

Con respecto al marco conceptual de referencia son similares, con el matiz de que la Escala de compromiso o implicación religiosa diferencia explícitamente la autovaloración en religiosidad de la autovaloración en espiritualidad, y la Escala de lo religioso no lo hace, posiblemente porque en 1975 la comprensión del concepto religiosidad/ espiritualidad todavía era algo restringida, no obstante los aspectos que miden sí son equiparables a nivel teórico: autovaloración, alcance de las creencias frente a experiencia y consecuencias y alcance de la práctica frente a ritual. En cuanto a la longitud ambas son breves, constan de sólo 4 ítems. Con respecto a las propiedades psicométricas, las dos muestran una fiabilidad adecuada, así como validez interna también adecuada y que indicaba la existencia de un único factor (ver apartado 5. 1. 1. 2.)

Teniendo en cuenta las dificultades inherentes a la medición de la religiosidad/ espiritualidad, y dada la existencia de instrumentos de medida a priori adecuados para ello, se considera oportuno proceder a la exploración de ambas escalas, con el fin de

escoger para la posterior validación y uso en la presente investigación aquella que muestre mejores propiedades psicométricas.

## **2. 4. Religiosidad y perdón**

---

La mayoría de la investigación sobre el perdón en psicología lo ha estudiado independientemente de conceptos religiosos. Por este mismo motivo la influencia de la religiosidad ha quedado mucho menos explorada (Worthington, 2005). Pero la conexión entre religiosidad y perdón es sustancial a las religiones mayoritarias del mundo. A continuación se profundiza en el lugar que ocupa el perdón en cada una de las grandes religiones: Cristianismo, Judaísmo, Budismo, Hinduismo e Islamismo. Más tarde, se recoge la evidencia empírica dentro del campo de la psicología de la religión y la psicología del perdón acerca de la relación entre ambos constructos.

### **2. 4. 1. Lugar del perdón en la religión**

El perdón es una constante en la cosmovisión de las principales religiones del mundo. Se refieren al perdón de una manera explícita el Judaísmo, el Cristianismo, el Hinduismo y el Islam. En el Budismo el perdón está incluido en los conceptos de la paciencia o contención y de la compasión. En tradiciones como el Judaísmo y el Cristianismo se trata de un aspecto nuclear, como lo son la paciencia/ contención y la compasión en el Budismo. En el Hinduismo, el perdón es igual de importante que la compasión, la paciencia y otros conceptos éticos. Para el Islam, el perdón por parte de Alá es una preocupación fundamental. Debido a que Alá valora el perdón, perdonarse unos a otros es también importante. La decisión de perdonar al ofensor viene como respuesta a una petición y no como una obligación de la víctima. Las tres religiones

cuyo origen está en Abraham, es decir, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, consideran que es esperable que las personas imiten a Dios, el cual perdona por naturaleza. En el Budismo en cambio, el perdón es necesario para acabar con el sufrimiento y alcanzar la iluminación, y en el Hinduismo para seguir el camino de la rectitud. Para estas dos últimas, debido al karma, los asuntos sin resolver tienden a reaparecer en futuras reencarnaciones (McCullough, Pargament & Thoresen, 2000).

La expresión de arrepentimiento por parte del ofensor no constituiría una condición estrictamente necesaria para poder perdonar en el Cristianismo, en el Islam y en el Budismo. En cambio en el Judaísmo sí que existen unas reglas explícitas al respecto. En el Hinduismo, en algunas historias de divinidades aparece el perdón sin arrepentimiento y en otras el arrepentimiento es un requisito importante. La severidad de la ofensa cometida no supone obstáculo alguno para que Cristo perdone a sus verdugos, para que Mahoma perdone a sus perseguidores y para que el proverbio Budista sobre el asceta torturado por el rey colérico refleje compasión y contención. En los Hindúes la postura al respecto no está clara, algunos textos sagrados consideran la ofensa imperdonable si había intención de daño (*Manu- Samhita* 11.55) (McCullough et al., 2000).

Con respecto a la relación entre el perdón y la reconciliación, Judíos y Musulmanes coinciden en que la reconciliación no es un requisito para perdonar. Para los Budistas compasión y reconciliación se aproximan mucho, pero es posible tener compasión en ausencia de reconciliación. Los Cristianos consideran que el perdón ha de ser siempre una puerta hacia la posibilidad de reconciliación, aunque haya veces en que ésta no llegue a darse. En las tradiciones Hindúes no habría una regla general (McCullough et al., 2000).

A pesar de que el perdón es un tema central en las religiones recién revisadas, existen al mismo tiempo numerosos conflictos originados por motivos religiosos y que reclaman precisamente del perdón de las partes. Algunos de los ejemplos más representativos de estos conflictos son entre judíos y musulmanes en Oriente Medio y entre hindúes y musulmanes en India. A veces el conflicto se da dentro de una misma religión, por ejemplo entre chiítas y sunitas en Irak, o bien los que tuvieron lugar entre católicos y protestantes en Irlanda (Smith & Zhang, 2011).

Es posible concluir que el perdón tiene antiguas raíces en las religiones mayoritarias del mundo (Rye, 2005). En concreto, en el Cristianismo (Marty, 1998), en el que a continuación se va a profundizar. Posteriormente, se hará con el resto.

#### **- El perdón en el Cristianismo**

En el Nuevo Testamento existen tres palabras para referirse al perdón. Estas son, en griego: *eleao*, que significa mostrar misericordia y aparece 78 veces; *aphiemi*, que quiere decir soltar, apartar, descargar y figura en 64 ocasiones; y *splanchnizomai*, que también se utiliza pero es infrecuente, y se refiere a tener compasión por alguien (McCullough et al., 2000). Para los cristianos, Dios es el Dios del amor y afianza esa imagen a través de la persona de Cristo, que inspira y posibilita a las personas para perdonar al entregar su vida a una muerte en cruz precisamente para el perdón de nuestros pecados. Este poder o espíritu de perdón está por tanto mediado por Cristo, también por la Iglesia, y potencialmente por cualquiera que de verdad actúa como un hermano. C. S. Lewis llega a decir en una ocasión que “ser Cristiano significa perdonar lo inexcusable, porque Dios ha perdonado lo inexcusable en ti” (2001/ 1949, p. 182).

La petición de perdón más importante que tiene lugar en la vida de Jesús es en la cruz, cuando se dirige a su padre y le pide “perdónalos porque no saben lo que hacen”

(Lucas 23, 34). De acuerdo con el modelo de Cristo en la cruz, la petición de perdón no depende del previo arrepentimiento por parte del ofensor, sería incondicional y más próxima a la naturaleza de perdón unilateral revisada en el primer apartado. El perdón constituye una condición de posibilidad para la reconciliación, a la que en principio todo cristiano estaría abierto, aunque con el realismo suficiente como para reconocer que en ocasiones la reconciliación puede no ocurrir (McCullough et al., 2000). El tema del perdón aparece lo largo del Nuevo Testamento en innumerables ocasiones, en las que tanto la compasión de Dios como los comportamientos de misericordia y compasión entre las personas ocupan un lugar importante (McCullough et al., 2000).

Efectivamente, el perdón constituye el núcleo religioso, teológico y ético del Cristianismo. Representa la posibilidad y la realidad del cambio y de la transformación de la persona en relación a los demás y viceversa, de los demás en relación a la persona.

En un estudio de los años 60 donde los participantes elaboraron un ranking de su sistema de valores personales, se encontró que los Cristianos daban al perdón un lugar más alto frente a los no creyentes. El perdón recibió el lugar más alto por parte de Protestantes y Católicos, que lo valoraron como el cuarto valor instrumental más importante. Los no creyentes le dieron el puesto 16 (Rokeach, 1973).

#### **- El perdón en otras religiones mayoritarias**

La base teológica para el perdón en el Judaísmo vendría de Dios mismo, ya que el perdona, y por lo tanto también los judíos tendrían el deber de perdonar. El libro del Deuteronomio habla de “caminar en todas sus sendas” y los rabinos no sólo lo consideran un principio más o menos piadoso, sino que lo traducen de forma estricta a la ley. De ahí que para los judíos la necesidad de perdonar no venga sólo motivada por el deseo de imitar a Dios, sino por la rigurosa obligación de cumplir su ley. Existen las

llamadas “Leyes del perdón”, recogidas en la Toráh, y que indican cosas como por ejemplo que si alguien ha sido dañado y le piden perdón públicamente hasta en tres ocasiones, pero sigue sin perdonar, será esta persona la que se convierte en pecadora, ya que estiman que Dios no sólo quiere la justicia sino también la reparación de las relaciones (McCullough et al., 2000). El tema del perdón es central en el Judaísmo: desde que Abraham perdonó a Abimelek, el perdón ha sido una marca distintiva de los descendientes de Abraham. El perdón se entendería en un sentido amplio, no sólo en relación a Dios, sino también los unos con los otros, ya que se considera que el día del Juicio Final, Dios perdonará sólo si antes la persona fue perdonada por aquellos a quienes hizo daño (McCullough et al., 2000).

La teología cristiana especifica que Jesús murió para expiar los pecados de otros. En ese sentido, el perdón no sería contingente al arrepentimiento del ofensor hacia la víctima y ni siquiera habría algún pecado demasiado grave como para no ser perdonado (Marty, 1998). En cambio, la teología Judía considera que el perdón no es aplicable a todas las ofensas. Por ejemplo el perdón no puede ser otorgado por alguien que no sea la víctima directa de la ofensa. Además, se considera que algunas ofensas son demasiado severas como para ser perdonadas y que los ofensores deben mostrar arrepentimiento como condición para ser perdonados (Dorff, 1998). Mientras que para los Cristianos el perdón es un proceso personal sujeto a cambios internos en las emociones, para los Judíos el perdón es un proceso interpersonal (Cohen et al., 2006). Para referirse a este proceso interpersonal, el idioma hebreo ofrece dos palabras que, aunque por el uso son prácticamente intercambiables, reflejan matices diferentes. Una es *mehillah*, que denota la eliminación de la ofensa, y la otra es *selihah*, que pone mayor peso en la reconciliación (McCullough et al., 2000). Por último, para los judíos el perdón no tiene

por qué suponer además que haya reconciliación y viceversa, el que ocurra la reconciliación no necesariamente implicaría que se ha perdonado (Dorff, 1998).

El Budismo es una religión no teísta y que históricamente ha utilizado diversos idiomas y esta diversidad lingüística implica también una diversidad conceptual. Para los budistas no es un foco de interés el tema del creador del mundo y sus principios morales, sino que ven el mundo como un lugar fundamentalmente justo. Esa justicia se mantiene a través del karma, que es el principio que gobierna el mundo y por el que las buenas acciones verán buenos frutos y las malas los verán malos. La base teológica en el contexto Budista tiene, por tanto, un sentido a su vez metafísico y de recuento valorativo de las acciones concretas. El Budismo, como religión, busca terminar con el sufrimiento en todas sus formas. Habría dos virtudes relacionadas con el perdón para lograr tal fin: la contención/ paciencia y la compasión. Por la contención/ paciencia se puede renunciar a provocar más sufrimiento en uno mismo y en los otros, y por la compasión es posible aliviar el dolor y el sufrimiento, también de uno mismo y de los demás. Ninguna de estas dos virtudes pondría por condición el arrepentimiento del ofensor. Lo opuesto al perdón sería el resentimiento, que sólo por experimentarlo ya produciría tormento mental, pero además conduce a reaccionar a la ofensa de un modo semejante, al mismo tiempo que nunca logra realmente satisfacción (McCullough et al., 2000).

Efectivamente, uno de los conceptos nucleares del Budismo es la compasión, que sin ser del todo equivalente al perdón, se aproxima a la noción de perdón unilateral, porque en ambos el proceso empieza y acaba en el ofendido. Tendría que ver con abrir el corazón y aplazar el juicio negativo hacia uno mismo y hacia los demás. En los últimos 20 años este concepto ha logrado mayor reconocimiento por las enseñanzas del

Dalai Lama y sus auxiliares (Pargament et al., 2013). Comprender la centralidad de la compasión también ayudaría a contrarrestar la percepción que a veces existe de la práctica meditativa como un quedar absorto en una especie de autocontemplación. La meditación, pese a ser un proceso privado, tiene la capacidad de abrir la conciencia y sensibilizar antes las necesidades de los demás. Esta es la razón por la que las meditaciones guiadas dirigidas a cultivar la compasión están en auge (Gilbert, 2010).

El Hinduismo consta de diversas tradiciones que ofrecen distintos puntos de vista, por lo que se hace difícil definir la base teológica del perdón como tal. Por ejemplo, los *Dharma- Sastras*, que son los libros de leyes para gobernar las cuatro castas y estados de vida escritos en el periodo clásico del Hinduismo, trataron el tema del pecado (*papa*) y de la reparación (*prayascitta*). También estaría el *Manu- Samhita*, supuestamente escrito por el anciano legislador Manu y que describe el perdón como expiación, tanto de los dioses como de la sociedad. Incluye actos de caridad y purificación, promesas de ayuno y abstinencia, la actuación de ritos, y la consiguiente aceptación social de los mismos. Dentro de las diversas representaciones divinas que reconocen, la diosa Lakshmi tendría la capacidad de perdonar incluso cuando no existe ningún arrepentimiento por parte de quien cometió la atrocidad; sus actos divinos de perdón contrastan con los del dios Vishnu, que perdona en el caso de que haya arrepentimiento (McCullough et al., 2000). Debido a la existencia de múltiples tradiciones, no es posible extraer una norma general respecto a la relación entre perdón y reconciliación (McCullough et al., 2000).

A pesar de la diversidad, las tradiciones Hindúes cuentan con un denominador común ya que en sus principales textos aparecen conceptos como perdón, deuda, rectitud, contención, compasión y paciencia. Para los seguidores del camino del Dharma



(rectitud), es fundamental el practicarlos todos. Además, por el karma (la ley de causa y efecto que impregna todo el pensamiento Hindú) las personas afrontarían las consecuencias de sus acciones en futuras reencarnaciones. De aquí se deriva que la ausencia de perdón, es decir, acumular sentimientos negativos sin resolver y mantener enfado, no haría sino perpetuarse en futuros nacimientos (McCullough et al., 2000).

El concepto de perdón en el Corán, que es la palabra de Dios revelada a su profeta Mahoma en árabe, se expresa a través de tres términos. El primero, *afw*, utilizado 35 veces, que quiere decir perdonar, excusar un fallo, una ofensa o falta de cortesía, también exento de castigo y por último, significa amnistía. El segundo, *safhu*, que aparece 8 veces y significa apartarse o no prestar atención a un pecado. Por último, el tercer término es *ghafara*, el más empleado, ya que se ha contabilizado hasta en 234 ocasiones y quiere decir cubrir, perdonar y aplacar (McCullough et al., 2000). En el Islam, el Dios Alá es el máximo poder que en última instancia puede perdonar. Uno de los 99 atributos de Alá es Al- Ghafoor, que quiere decir literalmente “el que perdona”. Para los musulmanes, perdonar significa dejar de tener cuentas pendientes por la ofensa cometida contra Dios o contra cualquiera de su creación. Para recibir el perdón de Alá es necesario experimentar arrepentimiento, pero esta condición si bien constituye una ayuda, no sería imprescindible para ser perdonado por los iguales. La enseñanza general indica que uno debe atenerse al perdón, promover la bondad y alejarse de los ignorantes; y si sucediera que un instigador de Satán incita al enfado, se debe buscar refugio en Alá: contemplar al que todo lo escucha y todo lo sabe (Corán, 7: 199- 200). Al igual que en el Judaísmo, la reconciliación es deseable pero no esencial para perdonar. En el Islam, también la venganza está recogida en los textos sagrados. En concreto, estaría permitido vengarse siempre y cuando ésta sea equivalente al daño

recibido, nunca excediéndolo. Esta opción entraña su riesgo ya que es difícil calibrar y que el daño devuelto no resulte excesivo, y en consecuencia la víctima pase a ser ofensor. Por ello, el perdón se plantea como una opción protectora ante este peligro, que además traerá la recompensa de Alá (McCullough et al., 2000).

#### **2. 4. 2. Influencia de la religión en el perdón**

Son numerosos los estudios que dan respaldo a la relación entre la religiosidad/espiritualidad y el perdón disposicional, lo que quiere decir que las personas creyentes estarían, según los resultados encontrados, más dispuestas a perdonar (Berry, Worthington, O'Connor, Parrott & Wade, 2001; Edwards et al., 2002; Exline, Baumeister, Bushman, Campbell & Finkel, 2004; Fox & Thomas, 2008; Greer, Berman, Varan, Bobrycki & Watson, 2005; Macaskill, 2007; McCullough, Bono & Root, 2005; Mullet, Barros, Frongia, Usai, Neto & Shafiqhi, 2003; Toussaint & Williams, 2008; Webb, Chickering, Colburn, Heisler, & Call, 2005). Incluso algunos identifican esta tendencia a perdonar como el mecanismo de conexión entre la religiosidad/espiritualidad y la salud (Koenig, McCullough & Larzon, 2001; Levin, 1996; Metford, Thomas, Callen & Groer, 2014; Powell, Shahabi & Thoresen, 2003).

Sin embargo, algunos estudios han encontrado que pese a la mayor disposición a perdonar en los creyentes, ésta no se concretaría en un mayor perdón específico. Efectivamente, la literatura refiere que no se dan diferencias entre no creyentes y creyentes, a pesar de que en éstos últimos la disposición a perdonar sea mayor (Hui, Watkins, Wong, & Sun, 2006; Macaskill, 2007; McCullough & Worthington, 1999; Tsang, McCullough & Hoyt, 2005). Para referirse a este hecho, los expertos Tsang, McCullough y Hoyt (2005) acuñaron la expresión “discrepancia religión- perdón”.

Diversos autores han tratado de explicarlo: Gordon et al. (2008), Fox y Thomas

(2008) y Silberman (2005) teorizan que las diferencias entre creyentes y no creyentes se pueden atribuir al modo en que las personas construyen sus sistemas de significado. Es decir, cada uno, influido por su nivel de religiosidad/ espiritualidad, tendrá una manera de aprender, desarrollar y transformar las creencias, emociones, acciones y objetivos que explicarían las diferencias en perdón. Tsang, McCullough y Hoyt (2005) en cambio, consideran que no estaría tan claro este mecanismo o bien lo contrario, que sea la motivación a perdonar la que conduce a la persona a acceder a diferentes partes de su sistema de significado.

La “discrepancia religión- perdón” constituye un aspecto controvertido dentro de la psicología del perdón, ya que otros estudios arrojan resultados contrarios a los anteriores, que a continuación se revisan. En un estudio cualitativo que trataba de ilustrar la influencia de la religión en el nivel de perdón, Freedman y Chang (2010) encontraron que el 79% de los participantes consideraba que la religión influía en la intención y en la habilidad de perdonar, frente a tan solo un 21% que no lo creía así. Las razones por las que valoraron que la religión ejercía influencia sobre el perdón fueron agrupadas en varios temas: el perdón es la base de Cristianismo, Dios sirve de modelo y eso ayuda a perdonar, la religión en general influye en la comprensión del perdón y por último, existiría un componente moral. Tres estudios cuantitativos ofrecían resultados en esta misma dirección: Rye (2005) comparó la intervención para alcanzar perdón con personas religiosas y no religiosas, y aunque *a priori* encontró que no había diferencias en perdón, descubrió que fue porque las estrategias que ambos grupos estaban utilizando eran de tipo religioso, de lo que concluyó que la religiosidad/ espiritualidad sí ejercía una influencia positiva sobre el perdón. En esta misma línea, Hart & Shapiro (2002) trabajando con personas alcohólicas en recuperación utilizaron dos programas, uno de orientación espiritual y otro de orientación secular. El programa que hizo

aumentar el perdón en los pacientes fue el de orientación espiritual. Orathinkal & Vansteenwegen (2007) exploraron la relación entre religiosidad/ espiritualidad y perdón específico en una muestra de casados y de separados que se habían vuelto a casar, y encontraron relación positiva y significativa, que pese a ser baja, cobraba peso ya que la religiosidad/ espiritualidad llegó a correlacionar con todas las subescalas de la medida de perdón específico. Por último, Toussaint y Williams (2008) entrevistaron a 1087 adultos procedentes de un muestreo aleatorio de población estadounidense y concluyeron que la religiosidad/espiritualidad tenía un papel facilitador del perdón al encontrar que tanto Protestantes como Católicos alcanzaban un mayor nivel de perdón a otros, comparado con el grupo de no los religiosos.

Algunos autores han tratado de esclarecer qué factores asociados a la religiosidad/ espiritualidad podían estar ejerciendo un papel en alguno u otro sentido. Por ejemplo, Cohen et al. (2006) encuentran, al igual que Tsang et al. (2005) que la religiosidad/espiritualidad explica una proporción sustancial de la asociación entre afiliación religiosa y diferentes dimensiones del perdón. No obstante, Cohen et al. (2006) encontraron que las diferencias entre cristianos, musulmanes y judíos no se podían explicar ni por la disposición a perdonar ni por la religiosidad y además, que varias creencias teológicas específicas (ya comentadas anteriormente) actuaban como factores mediadores entre cristianos/ judíos y el no perdonar. Por el contrario, Tsang et al. (2005) mostraron que indicadores globales de religiosidad/ espiritualidad ofrecían suficiente poder explicativo para entender una parte de las diferencias en perdón según filiación religiosa. Fox y Thomas (2008) concluyen que no se trata de si son cristianos, musulmanes o judíos, sino que es más bien el grado de religiosidad de las personas lo que determina su nivel de perdón. En concreto, identificaron la fe como el mayor predictor religioso de perdón: la creencia en la existencia de Dios.

La vida consagrada no está exenta de los retos que plantea la convivencia respecto del perdón (López, 2015). En este sentido, algunos estudios han tratado de comprender la relación entre religiosidad/ espiritualidad y perdón dirigiendo la atención a los religiosos de vida consagrada, quienes presumiblemente tienen un mayor nivel de religiosidad/ espiritualidad. Mullet (2003) exploró el nivel de perdón de monjas Católicas Romanas de Portugal mediante diversas medidas y encontró que puntuaban más alto de manera significativa comparado con religiosos de vida no consagrada y éstos a su vez más que los no creyentes. Macaskill (2005) encontró que el arrepentimiento no era una condición necesaria para el perdón en religiosos de vida consagrada, comparado con la población general, que establecía unos límites. En un estudio posterior, encontró que la submuestra de clero perdonaba tanto a otros como a las situaciones, por encima de los creyentes y de los que no tenían afiliación religiosa (Macaskill, 2007). Ambos estudios concluyen que no se trata tanto de ser creyente o no serlo, sino del nivel de religiosidad de la persona (Macaskill, 2007; Mullet, 2003)

## **Resumen**

Pese al declive en los niveles de religiosidad/ espiritualidad a los que asiste la sociedad española actual, aún hay una parte sustancial de personas para las que ocupa un lugar esencial. El perdón es uno de los temas centrales en las religiones mayoritarias del mundo. Más en concreto lo es en el Cristianismo.

Tanto el concepto como la medición presentan ciertos problemas. A pesar de ello, parece haber consenso en la complementariedad conceptual de religiosidad y espiritualidad y por ello es posible referirse a ellos como un único constructo religiosidad/ espiritualidad. En relación a la medición, conviene seguir las directrices de los expertos cuando aconsejan revisar medidas antes de crear un instrumento,

profundizar en el estudio de sus propiedades psicométricas y efectuar el uso en muestras más heterogéneas.

Desde la psicología durante un tiempo se trató de estudiar el perdón independientemente de la religiosidad/ espiritualidad. En los últimos 20 años esta tendencia se ha invertido, y fruto del trabajo investigador se ha encontrado una clara relación entre la religiosidad/ espiritualidad y la tendencia a perdonar o perdón disposicional. Estudios posteriores no han encontrado esta correspondencia con el llamado perdón específico, y utilizaron para ello la expresión “discrepancia religión-perdón”. El hecho de que las personas creyentes no perdonen más en las situaciones concretas que los no creyentes ha suscitado nueva investigación y los resultados posteriores sí han presentado congruencia que indica que los creyentes perdonarían más, especialmente cuando se trata de personas religiosas de vida consagrada. Al intentar encontrar las claves que podrían estar tras la relación entre religiosidad/ espiritualidad y perdón, se han explorado variables como la filiación religiosa, creencias teológicas específicas, el nivel de religiosidad. Los resultados indican que el nivel de religiosidad podría tomar un papel importante, que merecería ser explorado con mayor profundidad en el perdón de esas personas.

## **CAPÍTULO 3: BIENESTAR PSICOLÓGICO**





## **Introducción**

Existe múltiple evidencia a favor de los efectos positivos del perdón en el bienestar. En el presente capítulo se profundizará en el concepto teórico de bienestar, en la diferencia entre bienestar eudaimónico y bienestar hedónico, y en el modelo de bienestar psicológico de Ryff como marco de referencia.

Además se recogerán estudios que han mostrado que el perdón a veces podría tener efectos opuestos, lo que se conoce en la literatura como “el lado oscuro del perdón”, y por último los estudios que sugieren que el perdón y el bienestar guardan relación con la religiosidad/ espiritualidad.

### **3. 1. Definición de bienestar psicológico**

---

Realizar una búsqueda en Psycinfo a partir del término bienestar psicológico da lugar a múltiples resultados, tanto en número como en diversidad de constructos. Las publicaciones académicas se refieren al bienestar de distintas maneras: como disminución del estrés, de la ansiedad y la depresión por un lado, y por otro como bienestar subjetivo (operativizado como felicidad, satisfacción vital, ausencia de afecto negativo e incremento de afecto positivo). Ningún resultado se ha referido al bienestar psicológico tal y como está definido por los expertos. A continuación se profundiza en el bienestar subjetivo y en el bienestar psicológico con el fin de diferenciarlos y utilizar ambos términos con el rigor que corresponde.

### **- Diferencia entre bienestar psicológico y bienestar subjetivo**

El bienestar es un constructo multidimensional que se refiere a un funcionamiento psicológico y a una experiencia óptimos. A lo largo de la historia ha habido debate en torno a qué es lo que define una experiencia óptima y qué constituye una buena vida. Dadas las importantes implicaciones que esta distinción tiene a nivel teórico y práctico, es importante explicar las dos principales perspectivas que abordan el bienestar: la perspectiva hedónica y la eudaimónica (Ryan & Deci, 2001).

La perspectiva hedonista comprende el bienestar como placer o felicidad (Kahneman et al., 1999). Los filósofos de la antigua Grecia como Epicuro enseñaban que el objetivo en la vida era experimentar el máximo placer posible porque esa felicidad supondría la totalidad del momento hedónico. Posteriormente otros filósofos como Hobbes, DeSade y los funcionalistas compartieron este enfoque (Ryan & Deci, 2001). Para la psicología, la perspectiva hedonista entiende que el bienestar implica la experiencia de placer en contraposición al displacer, y además consiste en felicidad subjetiva, que no estaría restringida al placer físico, sino que incluye la consecución de objetivos en distintos campos (Diener et al., 2003). El término que ha empleado la psicología es el de bienestar subjetivo y estaría formado por tres componentes: satisfacción vital, que es el elemento cognitivo, y la presencia de afecto positivo y ausencia de afecto negativo, que son los componentes afectivos (Diener, 2000).

Para Aristóteles la felicidad como hedonismo era un ideal vulgar, que convertía a las personas en esclavos de sus apetencias. Él en cambio sostenía que la verdadera felicidad se encontraba en la expresión de la virtud, al obrar aquello que es valioso. Se trataría de vivir acorde con la razón y con la moderación, persiguiendo la excelencia y

la completa realización de la persona (Ryan, Huta & Deci, 2008). Psicólogos como Fromm compartieron este enfoque, llamando la atención sobre la diferencia entre esos deseos cuya satisfacción ofrece un placer momentáneo (hedonismo), de aquellos que están en la raíz misma del ser humano y cuya realización conducen al crecimiento y la eudaimonia (Ryan & Deci, 2001). La concepción eudaimónica del bienestar llama a la persona a vivir de acuerdo con la verdadera naturaleza de sí mismo, en congruencia con sus valores más profundos, y plenamente comprometido, en definitiva, lo que Ryff & Singer (2000) describieron como la realización del potencial verdadero.

La eudaimonia no se trataría de un sentimiento placentero ni de una valoración cognitiva satisfactoria, sino de las cualidades que caracterizan un modo de vida excelente. Mientras que la concepción eudaimónica pone el foco en el contenido, los procesos y las consecuencias implicados en una vida buena, la concepción hedónica se enfoca en los resultados específicos en forma de afectos y cogniciones. Las consecuencias de una vida buena, desde la perspectiva eudaimónica podrían incluir satisfacciones hedónicas, lo cual es más que probable por estar viviendo una experiencia tan plena, aunque esta perspectiva se centra principalmente en indicadores como la vitalidad, la intimidad, la salud y el sentido significativo, entre otros. No obstante, al contrario no sucede lo mismo, ya que desde la perspectiva hedónica cabe la posibilidad de estilos de vida superficiales, donde hay avaricia desmedida o explotación de otras personas (Ryan, Huta & Deci, 2008).

Conviene detenerse en este último análisis, ya que hay estudios que sugieren que la perspectiva eudaimónica guarda una estrecha relación con la salud mental, mientras que la hedónica no. Así lo confirmó Keyes (2005) a partir de un estudio con adultos estadounidenses de mediana edad: las personas con alto bienestar hedónico y bajo bienestar eudaimónico padecían casi el doble de enfermedad mental que aquellos que

puntuaron alto en ambos tipos de bienestar, mientras que los de alto bienestar eudaimónico y bajo hedónico tenían la mitad de enfermedad mental que los primeros. Por todo ello, la perspectiva eudaimónica se plantea como preferible para el presente estudio. A continuación se profundiza en el modelo de bienestar psicológico de Ryff.

#### **- Modelo de C. Ryff**

De acuerdo con esta base teórica y teniendo presente que estar psicológicamente bien significa algo más que estar libre de estrés o de otros problemas mentales, Ryff (1995) presentó una aproximación a la medición del bienestar psicológico que incluía seis aspectos: evaluaciones positivas hacia uno mismo y hacia su vida, un cierto sentido de crecimiento y desarrollo continuo como persona, el creer que la vida tiene un propósito y un significado, contar con relaciones positivas con los demás, la capacidad de manejarse efectivamente con las demandas que plantea la vida cotidiana y un cierto sentido de autodeterminación.

Los orígenes teóricos que laten en el núcleo de estas dimensiones se remontan a conceptos de autores ya clásicos en psicología, como son: el concepto de madurez de Allport, el de desarrollo personal de Erikson, el de salud mental de Jahoda, el de individuación de Jung, de auto-actualización de Maslow, el de persona plenamente funcional de Rogers, el de procesos ejecutivos de la personalidad de Neugarten y el de tendencias básicas de la vida de Bühler (Ryff, 1995).

Atendiendo a una puntuación alta o baja, así describe Ryff (1995) las características de cada dimensión:

La persona con una autoaceptación alta es la que posee una actitud positiva hacia sí mismo. Se conoce y se acepta, con lo bueno y lo malo, y siente su pasado de forma positiva. Por el contrario, quien tiene baja autoaceptación sigue decepcionado por

su pasado, algunas de sus características le resultan problemáticas y quisiera ser diferente (Ryff, 1995).

Puntuar alto en relaciones positivas con los otros significa ser alguien cálido, satisfecho y que confía en la relación con los demás, y le importa su felicidad. Es capaz de desarrollar una fuerte empatía e intimidad, y realmente comprende lo que es dar y recibir en las relaciones. En contraposición, quienes puntúan bajo contarán con pocas relaciones cercanas y de confianza, les costará ser cálidos, abiertos, acogedores y que los demás realmente les importen. Solitarios y frustrados en cuando a las relaciones personales, no desearán compromisos con otros (Ryff, 1995).

Tener alta autonomía quiere decir vivir con independencia y auto-determinado. Significa saber resistir a la presión social para pensar o actuar de una cierta manera. Por último, implica saber auto-regularse y evaluarse a uno mismo en función de referencias propias. Lo contrario, tener una baja autonomía se concretaría en una persona muy pendiente de las expectativas de los demás y que depende de las opiniones de otros para tomar sus decisiones. Se amolda a la presión social en lo que se supone que debe pensar y actuar (Ryff, 1995).

Un buen dominio del entorno se concreta en saberse competente en el manejo del entorno, ser capaz de elegir y crear contextos adecuados a las necesidades y valores propios, controlar una compleja variedad de actividades, y hacer un uso efectivo de las oportunidades que se presentan. En cambio, para quien tiene un bajo dominio del entorno es difícil gestionar las situaciones cotidianas; incapaz de cambiar o mejorar el contexto que le rodea, ni de aprovechar las oportunidades, no siente control sobre el exterior (Ryff, 1995).

Tener objetivos vitales y un cierto sentido de saber hacia dónde se va tendría que ver con propósito vital. Unido a esto también el sentir que tanto el pasado como el

presente tienen un significado y que se tienen metas por las que vivir. Al contrario, un bajo propósito vital se evidencia cuando no existe ningún sentido o significado, hay pocos objetivos y metas, tampoco se percibe un propósito en la vida pasada y no se tiene ninguna creencia respecto al sentido de la vida (Ryff, 1995).

Finalmente, el crecimiento personal hace referencia a una sensación de continuo desarrollo, un verse a uno mismo en expansión, abierto a nuevas experiencias, siendo consciente del propio potencial, capaz de captar las propias mejoras a lo largo del tiempo. Además, los cambios responden a un mayor auto-conocimiento y efectividad. Al revés, cuando hay un bajo crecimiento personal aparece una sensación de estancamiento, la sensación de que no hay mejoras con el tiempo. Hay aburrimiento y desinterés hacia la vida y sentimiento de incapacidad para desarrollar nuevas actitudes y comportamientos (Ryff, 1995).

Para terminar es importante destacar que este modelo de bienestar psicológico ha tenido gran repercusión porque Ryff y su equipo desarrollaron escalas que han sido traducidas a múltiples idiomas, entre ellos el español (Díaz et al., 2006).

### **3. 2. Relación entre perdón y bienestar psicológico**

---

Los estudios que han explorado la relación entre perdón y bienestar psicológico son tan numerosos como diversos, debido tanto a que existen distintos acercamientos hacia el constructo bienestar psicológico, como por la diversa metodología utilizada. Algunos autores se refieren al bienestar psicológico como disminución de depresión, ansiedad y estrés (Brown, 2003; Friedberg, Suchday & Srinivas, 2009; Mukashema & Mullet, 2003), y como predictor de suicidio (Ahadi & Ariapooran, 2009; Sansone,

---

Kelley & Forbis, 2013). Otros autores lo entienden como aspectos positivos, en concreto en el envejecimiento (Kirkby- Geddes & Macaskill, 2016) y como bienestar subjetivo, operativizado como mayor satisfacción vital, mayor afecto positivo y menor negativo y mayor felicidad (Bono, McCullough & Root, 2007; Eldeleklioglu, 2015; Gull & Rana, 2013; Lawler- Raw & Piferi, 2006; Maltby, Day & Barber, 2005; Muñoz- Sastre, Vinsonneau, Neto, Girard & Mullet, 2003; Thompson et al., 2005; Toussaint & Friedman, 2009; Toussaint, Owen & Cheadle, 2012; Yalsin & Malkoc, 2014; Yárnoz- Yaben, Garmendia & Comino, 2016).

En cuanto a la metodología empleada al estudiar la relación entre perdón y bienestar psicológico, existen estudios cualitativos (Gull & Rana, 2013; Kirkby- Geddes & Macaskill, 2016), estudios cuantitativos transversales que utilizan correlación y regresión (Ahadi & Ariapooran, 2009; Bono et al., 2007; Brown, 2003; Eldeleklioglu, 2015; Friedberg et al., 2009; Lawler- Row & Piferi, 2006; Maltby et al., 2005; Mukashama & Mullet, 2013; Sansone et al., 2013; Sastre et al., 2003; Thompson et al., 2005; Toussaint & Friedman, 2009) y también estudios que proponen modelos explicativos (Macaskill, 2012; Yalçin & Malkoç, 2014).

Teniendo en cuenta esta disparidad en cuanto a la metodología y a la conceptualización del bienestar, y en consecuencia en los instrumentos de medida utilizados, a continuación se profundiza en la relación encontrada entre perdón y bienestar psicológico, empezando por aquellos estudios que comprenden el bienestar psicológico como ausencia de factores negativos para la salud: perdonar más estaría en relación a un descenso de depresión, ansiedad, suicidio y muerte. Por ejemplo, en supervivientes del genocidio de Rwanda se evidenció que las personas con mayor tendencia a perdonar experimentaron menos ansiedad, depresión y sentimiento de pérdida (Mukashema & Mullet, 2013). Estos tres indicadores de bienestar psicológico

junto con una mejora en la salud física se dieron también en pacientes cardiovasculares que mostraron una mayor tendencia a perdonar (Friedberg et al., 2009). En relación con el suicidio, se encontró que la falta de perdón a otros era un buen predictor tanto de la depresión como la ideación suicida en mujeres que se habían divorciado: quienes perdonaban menos tenían más ideación suicida (Ahadi & Ariapooran, 2009). En otro estudio con pacientes de atención primaria, de los que se seleccionó a aquellos que tenían antecedentes de intento de suicidio, se encontró que la submuestra con antecedentes de suicidio creía menos en el perdón, se perdonaban menos a sí mismos y también perdonaban menos a los demás (Sansone et al., 2013).

Con respecto a los estudios cuya comprensión del bienestar tiene que ver con un aumento de factores positivos, el perdón se vinculaba a optimismo, esperanza, gratitud; también a efectos positivos, bienestar subjetivo, interacción social positiva y felicidad: un estudio cualitativo con mayores que vivían independientes en la comunidad y que exploró aspectos positivos durante el envejecimiento encontró que de entre las variables identificadas como “aquello que es únicamente bueno” estaba el perdón, además del optimismo, la esperanza, la gratitud y la curiosidad (Kirkby- Geddes & Macaskill, 2016). En otro estudio también de metodología cualitativa en el que se seleccionó a 20 personas de cinco profesiones, repartidas por igual en cuanto al sexo, se encontró que la mayoría de los participantes sabía de la importancia del perdón y que la práctica habitual en la vida cotidiana les había aportado efectos positivos y mayor bienestar subjetivo, lo que aumentaba su calidad de vida. De entre los efectos positivos mencionados estaban: felicidad, sentimientos positivos, relajación e interacción social positiva (Gull & Rana, 2013).

Con respecto a los estudios cuantitativos que utilizan la correlación y la regresión y que se centran en medir bienestar subjetivo operacionalizado como mayor



---

satisfacción vital, mayor afecto positivo y menor negativo y mayor felicidad, los hay que se centran en la relación directa entre perdón y bienestar psicológico y otros que han visto esta relación mediada por otras variables. Empezando por los que establecieron la relación directa, los resultados son diversos: o bien no han hallado relación perdón- bienestar, o bien la relación encontrada ha sido muy pequeña, o bien la relación encontrada ha sido clara y relativamente contundente. Por ejemplo, un estudio de Muñoz- Sastre et al. (2003) en el que se tomó a adolescentes y adultos residentes en Francia y estudiantes de grado residentes en Portugal, encontró que la asociación entre perdón (entendido como menor resentimiento, menor sensibilidad a las circunstancias y mayor tendencia a perdonar) y satisfacción con la vida era muy baja y además no significativa. Otro estudio posterior, realizado en Reino Unido con estudiantes encontró que la relación entre perdón (específico) y felicidad (hedónica y eudaimónica) sí era significativa pero de nuevo muy baja (Maltby, 2005). Por último, dos estudios encuentran relación directa y clara entre perdón (disposicional) y bienestar subjetivo: un estudio con estudiantes universitarios turcos encontró que en aquellos con mayor nivel de perdón y felicidad subjetiva se daba una mayor satisfacción con la vida (Eldeleklioglu, 2015) y otro estudio también con estudiantes encontró que quienes perdonaban más (mayor benevolencia y menor venganza y evitación) también tenían mayor bienestar (satisfacción con la vida, más afecto positivo, menos afecto negativo e incluso síntomas físicos).

En cuanto a los estudios que no establecen una relación directa entre perdón y bienestar psicológico, sino que buscan la conexión mediada por otras variables sí encontraron evidencia favorable a esa relación: por ejemplo Toussaint y Friedman (2009) tomaron a pacientes dados de alta y encontraron que el perdón (tanto disposicional como específico) se conectaba con el bienestar psicológico (satisfacción

con la vida y felicidad) mediante el afecto y las creencias positivas y negativas. Siguiendo con este tipo de estudios que rastrean el efecto mediador de otras variables, Lawler- Row & Piferi (2006) trataron de entender la relación entre el perdón disposicional y la salud (bienestar subjetivo unido a depresión y a estrés) examinando a 425 adultos. Encontraron que el perdón estaba asociado a seis dimensiones de envejecimiento exitoso y a varios mediadores potenciales de salud, como el apoyo social, las conductas saludables y el bienestar espiritual, pero además que el perdón, por sí solo, independientemente de los mediadores, también contribuía al bienestar subjetivo.

Por último, en cuanto a estudios que proponen un modelo explicativo, aparecen resultados contrapuestos: o bien no se encuentra apoyo para la relación y cuando se encuentra el resultado indica simplemente que el enfado es predictor del no perdón; o bien se da un ajuste perfecto en un modelo en que el perdón predice parcialmente el bienestar. Macaskill (2012) mediante dos estudios con estudiantes universitarios encontró, en el primero, que el no perdón a otros no guardaba relación alguna con la salud mental ni con la satisfacción vital. En el segundo estudio, incluyendo también medidas ansiedad, vergüenza y culpa, resultó que sólo el enfado predecía el no perdón a otros. En otro estudio, Yalçin & Malkoç (2014) trataron de poner a prueba en una muestra de estudiantes universitarios si la esperanza y el perdón mediaban entre el significado vital y el bienestar subjetivo. Encontraron un ajuste perfecto para este modelo, con un 50% de varianza en bienestar subjetivo explicada por el perdón y la esperanza.

Tras la revisión de estos estudios queda clara la dificultad a la hora de comparar los resultados, puesto que cada estudio conceptualiza diferente el bienestar psicológico. Además, unos se refieren al perdón específico y otros al perdón disposicional. Dentro

del perdón específico, se utilizan conceptualizaciones distintas: a veces como incremento en la motivación a la benevolencia y descenso en la motivación a la venganza y la evitación, y otras veces como disminución del resentimiento, de la sensibilidad a las circunstancias y aumento de la tendencia a perdonar. Además, prácticamente en cada estudio tanto el perdón como el bienestar psicológico, se han medido con instrumentos distintos. Por todos estos motivos es difícil entender la razón por la cual se dan resultados contrapuestos. A pesar de ello, sí parece que la tendencia mayoritaria es que el perdón está asociado a un incremento del bienestar psicológico.

### **3. 2. 1. El “lado oscuro” del perdón**

La abundante literatura sobre los beneficios del perdón en el bienestar psicológico de las personas coexiste con otras publicaciones que advierten de los riesgos que el perdón puede suponer en determinadas circunstancias. Se trata del llamado “lado oscuro del perdón”. Desde esta perspectiva se pone de relieve que la facilidad o rapidez del ofendido para perdonar podría llevar al ofensor a mantener su dominio en el que inadvertidamente se promueve el mantenimiento del daño (Freedman & Chang, 2010). Pretender olvidar lo que ha pasado y actuar como si nada hubiera sucedido con la intención de mantener la relación en el mejor estado posible estaría en realidad provocando que la calidad de la relación empeore.

Atendiendo a este peligro, diversos estudios han tratado de profundizar en la cuestión, de los que se extrae que es importante prestar atención a las características del ofensor a la hora de discernir la conveniencia del perdón. McNulty (2008) comenzó por parejas en su segundo año de casadas y mediante estudio longitudinal comparó parejas con baja agresividad verbal y parejas con alta agresividad verbal, las primeras mostraban más satisfacción y las segundas menos satisfacción, no obstante, en unas y

otras había alta tendencia a perdonar, por lo que en su conclusión cuestiona la idoneidad de intervenciones en perdón sin haber profundizado en las situaciones, ya que sus resultados sugieren que no sería recomendable el perdón cuando se da alta agresividad verbal en la pareja. Continuando con esta línea McNulty (2010) examinó a recién casados a través de un estudio de seguimiento durante siete días. Encontró que paradójicamente, se daba un comportamiento negativo los días posteriores a haber perdonado, comparado con los días anteriores a perdonar, lo que podría incrementar la facilidad con que los ofensores repetirían la ofensa al estar eliminando resultados no deseados (culpa, crítica). Avanzando un poco más McNulty (2011) diseñó un estudio longitudinal de parejas recién casadas donde se encontró que los cónyuges que informaron de mayor perdón experimentaban mayores niveles de agresión física y psicológica, que se mantuvo estable durante 4 años de matrimonio. Por el contrario, en los cónyuges que informaron de menor nivel de perdón se predijo el descenso en ambas formas de agresión. Recientemente, McNulty (2016) trató de mostrar en qué medida el perdón predecía posteriores ofensas mediante cuatro estudios. Encontró como clave la simpatía o cordialidad del ofensor en interacción con el perdón, de manera que cuando el perdón era seguido de un descenso de ofensas posteriores, la cordialidad o simpatía del ofensor era alta, y por el contrario, cuando la cordialidad o simpatía era baja, después de perdonar había más probabilidad de posteriores ofensas. Al parecer los de alta cordialidad o simpatía sentían el deber de contenerse, mientras que los poco cordiales o simpáticos se vieron implicados en más ofensas posteriores porque simplemente percibían que sus parejas se enfadaban con menos facilidad.

Otro estudio también sobre parejas examinó el efecto del perdón en el auto-respeto y en la claridad del auto-concepto y encontró que dependía de hasta qué punto el ofensor daba señales de la víctima estaría segura y valorada dentro de ese vínculo;

perdonar a un ofensor cuyas señales indican valoración y seguridad en la relación incrementaba el auto-respeto y la claridad del auto-concepto en la víctima, mientras que al contrario, el auto-respeto y la calidad del auto-concepto descendían ante un ofensor que al ser perdonado no daba señales de valorar y dar seguridad a su cónyuge (Luchies, Finkel, McNulty y Kumashiro, 2010).

En un estudio sobre personas en situación de divorcio que para afrontarlo se vuelven hacia Dios como ayuda para perdonar, Krumei, Mahoney y Pargament (2008) concluyeron que era necesario valorar los aspectos deseables y otros que no lo eran, asociados a ese volverse a Dios para perdonar. En sus resultados, de manera contraria a lo esperado, resultó que volverse a Dios como ayuda para perdonar durante el divorcio no predijo un año después un mejor ajuste psicosocial o espiritual, ni se tradujo en menor depresión, estrés y enfado. Todo lo contrario, predijo un incremento de la agresividad verbal y la percepción de que el ex-esposo habría actuado, según referían, bajo la influencia del demonio.

En otro estudio que quiso explorar las consecuencias negativas del perdón resultó que la falta de sinceridad unida a poner muchas condiciones, daban lugar a un alto afecto negativo. Así lo mostró Merolla (2014) que tomó para ello a estudiantes universitarios estadounidenses y encontró que tanto con el perdón directo, que predijo un menor afecto negativo (disminución del enfado y de la rabia), como con el perdón condicional, que predijo un mayor afecto negativo (es decir, mantenimiento de emociones negativas como el enfado y la rabia), el nivel de sinceridad fue contingente. Esto significa que cuanto más directo y sincero era el perdón, había un menor afecto negativo y al contrario, cuanto más condicional y menos sincero era el perdón, había un mayor afecto negativo.

Tras revisar la evidencia que existe en torno al “lado oscuro” del perdón es posible entender que el perdón debe ser aplicado con cautela y atendiendo a la especificidad de las situaciones, ya que el no perdonar podría tener, en ocasiones, una función protectora para el ofendido y para las relaciones (Worthington, 2006).

### **3. 3. Relación entre religiosidad/ espiritualidad, perdón y bienestar psicológico**

---

Al introducir la religiosidad/ espiritualidad como factor de influencia en la relación entre perdón y bienestar psicológico, los resultados apuntan de forma mayoritaria a un incremento del bienestar, con la excepción de algún estudio.

La metodología utilizada para explorar esta relación es, al igual que sucedía con la relación entre perdón y bienestar psicológico en el apartado anterior, diversa. Existen revisiones bibliográficas (Griffin, Lavelock & Worthington, 2014; Worthington, Griffin, Toussaint, Nonterah, Utsey & Garthe, 2016), estudios que aplican metodología cualitativa (Akhtar, Dolan & Barlow, 2017; Raj, Elisabeth & Padmakumari, 2016), metodología cuantitativa con análisis de correlación y regresión múltiple (Krause & Ellison, 2003; Lawler- Row, 2010; Peterson, 2015; Schultz, Altmaier, Ali & Tallman, 2014), y análisis de modelos de ecuaciones estructurales (Cox, Tripp, Bennett & Aquino, 2012; Lutjen, Silton & Flannelly, 2012).

La manera de operativizar el bienestar también es variada: como bienestar subjetivo (satisfacción vital y afecto positivo y negativo) (Peterson, 2015), como crecimiento espiritual, empoderamiento, sentido de significado, relaciones positivas y propósito vital (Akhtar et al., 2017; Schultz et al., 2014; Worthington et al., 2016),

como salud (Cox et al., 2012; Griffin et al., 2014; Lawler- Row, 2010; Lutjen et al., 2012) y como estados emocionales positivos y empatía (Raj et al., 2016).

Los resultados de los estudios que realizaron revisión bibliográfica sugerían por un lado que se daba un incremento en la salud cuando se veían conectados la promesa de perdón de Dios y la tarea de perdonar, y por otro que en comunidades religiosas el perdón podría ser una respuesta resiliente que conlleva la mejora de las relaciones y del sentido de propósito. Efectivamente, Griffin et al. (2014) revisaron cuatro áreas de perdón: perdón de Dios, de los demás, a uno mismo y el perdón ofrecido a otros, y las analizaron desde una perspectiva cristiana como campos en los que la promesa de perdón de Dios por un lado y la tarea de perdonar de los cristianos por otro estaban vinculados a una mayor salud mental y física. En otra revisión bibliográfica, Worthington et al. (2016) utilizaron un meta- análisis sobre campañas de concienciación para estimar el efecto del perdón en la salud pública, la salud mental pública, las relaciones y la espiritualidad de la sociedad después de pasar por la experiencia de desastres diversos (por ejemplo: genocidio, huracán, tiroteo escolar). Encontraron que el perdón es una respuesta resiliente entre otras, y que puede transformar el “no perdón” en una fuente de sentido de propósito y en un impulso para las relaciones sociales, muy especialmente en las comunidades religiosas, en las que hay un acompañamiento y sentido compartido del sufrimiento.

Con respecto a los estudios que utilizaron metodología cualitativa se encontró: que entre los indicadores de perdón estaba la religiosidad, y que factores como la oración y la similitud espiritual aumentaban la conexión entre perdón y bienestar. Por ejemplo en una muestra de 12 adultos que fueron seleccionados por haber puntuado alto en la escala de perdón disposicional HFS (*Hearland Forgiveness Scale*), los indicadores de conductas de perdón encontrados incluían: estados emocionales positivos, empatía y

toma de perspectiva y también la religiosidad (Raj et al., 2016). En otro estudio, (Akhtar et al., 2017) que exploraba el perdón a daños interpersonales de la vida cotidiana junto con indicadores de salud mental, se tomó a 11 adultos creyentes y no creyentes para conocer su percepción sobre factores que pueden modificar la relación entre el perdón y bienestar. Encontraron tres resultados destacables. Primero, que un mayor afecto negativo, menores habilidades cognitivas y problemas para el crecimiento social y psicológico estaban relacionados con “no perdón”. Segundo, que el perdón específico estaba ligado a bienestar psicológico mediante: un menor afecto negativo, mayor nivel de emociones positivas, de relaciones positivas con los otros, de crecimiento espiritual, sentido de significado y propósito vital y mayor empoderamiento. Y tercero: había factores que podían aumentar la conexión entre perdón y bienestar como: ver al ofensor como espiritualmente similar, atender a la responsabilidad/ karma, practicar la meditación y la oración; y factores que podían disminuirla como: echar la culpa y querer una disculpa o la restitución del daño.

A continuación se profundiza en algunos estudios cuya metodología empleada fue cuantitativa y cuyas conclusiones apuntarían por ejemplo a que el sentirse perdonado por Dios incrementa el perdón incondicional, que a su vez da lugar a un mayor bienestar; que en personas creyentes el perdón se relaciona con crecimiento espiritual; que el perdón mediado por la religiosidad/ espiritualidad predice el bienestar; y que la religiosidad/ espiritualidad, mediada por el perdón sería predictora del bienestar. Efectivamente, la experiencia de sentirse perdonado contribuiría al perdón incondicional y con ello a experimentar un mayor bienestar psicológico, según mostraron Krause y Ellison (2003) al examinar la relación entre el perdón de Dios, de otros y el bienestar psicológico con datos procedentes de una encuesta nacional de adultos mediante análisis de regresión múltiple. El perdón de Dios fue definido como la



---

creencia en que “Dios me ha perdonado por aquello que hago mal”. Los resultados que encontraron fueron: primero, que perdonar a otros aumentaba el bienestar psicológico en mayor medida que el perdón de Dios. Segundo, que quienes ponían por condición al ofensor el experimentar contrición o arrepentimiento padecían mayor estrés que quienes perdonaban incondicionalmente. Y tercero, que el perdón de Dios podía estar implicado en este proceso, ya que quienes se sentían perdonados por Dios era menos probable que pusieran esa condición. Es decir, parecería que sentirse perdonado por Dios ayudaría a perdonar a otros de manera incondicional, lo cual estaría relacionado en mayor medida con el bienestar psicológico. Hay más resultados similares procedentes de otros estudios, por ejemplo en personas que valoran la religiosidad/ espiritualidad como importante, el perdón estaría vinculado al crecimiento espiritual. Es el resultado que encontraron Schultz et al., (2014) mediante regresión múltiple con participantes que habían sido severamente dañados al menos en una ocasión en los últimos cinco años. El estudio, que buscaba investigar el papel del perdón en la transformación espiritual posterior al trauma derivado de una grave ofensa interpersonal, mostró que el estrés producido por el evento traumático junto con el “no perdón” se asociaban a una disminución espiritual y que la importancia de la religiosidad/ espiritualidad en cambio, explicaba una parte significativa de la varianza en crecimiento espiritual. Y finalmente dos estudios con resultados opuestos: Peterson (2015) mediante regresión múltiple encontró que el perdón, moderado por la religiosidad/ espiritualidad, sería predictor del bienestar subjetivo, mientras que Lawler- Row (2010), en tres estudios donde tomó medidas diferentes de perdón (disposicional y específico), encontró que era éste el que mediaba parcial o totalmente entre la religiosidad/ espiritualidad y la salud.

Finalmente, de los estudios que analizan mediante modelos de ecuaciones estructurales, los resultados fueron dispares: indicaron que la participación religiosa

incidía en una mayor salud porque aumentaba el perdón por un lado, y por otro, que perdonar por motivo religioso podía aumentar el estrés. Un estudio norteamericano de Lutjen et al. (2012) se refiere a los beneficios de la participación religiosa al encontrar que el perdón y la hostilidad mediaban entre la participación religiosa y la salud mental. En concreto observaron que la participación religiosa tenía influencia positiva en la salud porque aumentaba el perdón y disminuía la hostilidad. Por el contrario, Cox et al. (2012) mostraron que perdonar movido por una motivación religiosa estaba relacionado con un mayor nivel de estrés. En su estudio se buscaba averiguar qué motivos para perdonar se relacionaban con la salud y cuáles con el estrés, dentro del ámbito laboral. Los motivos para perdonar fueron agrupados en cinco tipos: por disculparse, por motivos morales, religiosos, por la relación y por no tener otra opción. Se pedía como tarea a los participantes que pensaran en el incidente más reciente en que fueron ofendidos, heridos o injustamente tratados por un jefe o compañero de trabajo y que hubieran perdonado y/o se hubieran reconciliado con esa persona. Mediante ecuaciones estructurales se encontró que las personas que perdonaban por motivos religiosos, y también quienes perdonaban por creer que no había otra opción, referían más estrés y menos salud. En cambio quienes perdonaban motivados por la relación con la otra persona mostraron mayor niveles de salud y menor estrés.

Pese a que la relación entre perdón y bienestar psicológico encuentra el respaldo de la evidencia empírica, e incluso que la religiosidad/ espiritualidad juega un papel favorable en esta relación, las inconsistencias a nivel teórico son notorias. Una búsqueda bibliográfica a partir del término bienestar psicológico arroja una disparidad de resultados que resulta en una amalgama de constructos y medidas difícilmente comparables entre sí, lo cual limita la comprensión del alcance de estos resultados.

Llama la atención que de toda la revisión realizada, ningún estudio haya utilizado el constructo bienestar psicológico conforme a la definición que hacen de él los expertos, ni en consecuencia se haya utilizado un instrumento de medida de acuerdo con la correcta definición. Únicamente algunas de las publicaciones más recientes, y que han empleado una metodología cualitativa, han vinculado perdón y religiosidad/ espiritualidad a un incremento en las relaciones positivas, el crecimiento y el propósito vital, dimensiones que integran el bienestar psicológico tal y como lo entiende Ryff.

De todo ello, emergen dos necesidades: la primera, incorporar a los estudios la medida de bienestar psicológico conforme a su correcta definición, y la segunda, estudiar el papel del perdón y la posible influencia de la religiosidad/ espiritualidad en este bienestar psicológico.

## **Resumen**

La abundante evidencia empírica a favor de la relación entre perdón y bienestar psicológico y la influencia positiva de la religiosidad/ espiritualidad sobre esta relación, deja algunos interrogantes pendientes, que se convierten en objetivos a resolver. Por un lado, el comprobar si los distintos tipos de perdón responden a esta relación. Por otro, poner a prueba esta relación con el constructo teórico de bienestar psicológico correctamente definido, para lo que se propone la medida planteada por Ryff, por estar relacionada con la salud mental de una manera más contundente que el bienestar subjetivo. Además, tener en cuenta el llamado “lado oscuro” del perdón, que podría estar quizá vinculado a alguna forma determinada de medida del perdón. Finalmente, utilizar la metodología más sofisticada, como son los modelos de ecuaciones estructurales, permitiría conocer no sólo la influencia directa sino la indirecta de manera simultánea.



## **PARTE EMPÍRICA**



## **CAPÍTULO 4: OBJETIVOS E HIPÓTESIS**





## **Introducción**

De acuerdo con la revisión teórica de la primera parte, según plantean los expertos, existen diferentes definiciones de perdón, con las distintas mediciones que ello implica, y además hay algunas creencias que los no expertos manifiestan en su conceptualización del perdón y que se relacionan con un aumento o disminución del perdón. También indican los estudios que la deseabilidad social podría estar ejerciendo influencia sobre el perdón.

El perdón es un tema central en las grandes religiones del mundo y también para quienes son espirituales. Es importante utilizar medidas de religiosidad/ espiritualidad adecuadas, y también comprender el papel de ésta en el perdón, en concreto para esclarecer la llamada “discrepancia religión-perdón” y para profundizar en el perdón de los religiosos de vida consagrada y los que no.

Para la psicología es de interés que el perdón resulte asociado al bienestar psicológico, aunque la revisión teórica sugiere que en ocasiones no sucede así. Es el llamado “lado oscuro” del perdón. Además, algunos estudios vinculaban religiosidad/ espiritualidad y bienestar psicológico mediados por el perdón. Conviene explorar esta relación con el fin de obtener evidencias al respecto a ello.

De acuerdo con la revisión realizada y a partir de los objetivos e hipótesis que a continuación se plantean, a lo largo de los capítulos 4 y 5 se describirán dos estudios empíricos destinados a darles respuesta.

## **4.1. Objetivos**

---

### **4.1.1. Objetivos generales**

Los objetivos principales de la presente investigación son dos: el primero, comprender el papel de la religiosidad/ espiritualidad en el perdón, en otras creencias asociadas a la conceptualización del perdón y en la deseabilidad social de las personas; el segundo, plantear cómo se articulan en el nivel teórico dichas variables entre sí y qué vinculación tienen con el bienestar psicológico.

De cara a conseguir estos objetivos generales a continuación se detallan los objetivos específicos.

### **4.1.2. Objetivos específicos**

1. Validar en población española la Escala de lo religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) utilizada por Oranthinkal y Vansteenwegen (2007).

2. Describir las principales variables del estudio en la muestra definitiva: el nivel de religiosidad/ espiritualidad ; el perdón (disposicional y específico), las creencias acerca de la conceptualización del perdón: creer que el perdón es unilateral o bien, que tiene un carácter negociado, creer que no todo el mundo tiene derecho a perdonar una ofensa y creer que existen ofensas que son imperdonables y la deseabilidad social; y el bienestar psicológico que presenta la muestra.

3. Determinar las relaciones entre el nivel de religiosidad/ espiritualidad y el perdón (disposicional y específico), las creencias asociadas a la conceptualización del perdón y la deseabilidad social.

4. Determinar las diferencias en perdón y variables relacionadas con el perdón entre personas religiosas de vida consagrada y las que no.

5. Proponer y analizar un modelo explicativo del bienestar psicológico a partir de: el nivel de religiosidad/ espiritualidad, las creencias asociadas a la conceptualización del perdón: creer que el perdón es unilateral o bien, que tiene un carácter negociado, creer que no todo el mundo tiene derecho a perdonar una ofensa y creer que existen ofensas que son imperdonables, la deseabilidad social y el perdón (disposicional y específico).

## **4.2. Hipótesis**

---

La hipótesis general de esta investigación plantea que el nivel de religiosidad/ espiritualidad y el perdón (y las variables relacionadas con éste) se relacionan significativamente con el bienestar psicológico. A continuación se describen las hipótesis de los estudios 1 y 2.

### **4.2.1. Estudio 1**

**H. 1.** La Escala de lo religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) utilizada por Oranthinkal y Vansteenwegen (2007) mostrará en la muestra piloto de población española, adecuada validez factorial mediante una estructura formada por un único factor, de acuerdo con la propuesta por los autores.

**H. 2.** La escala mostrará una adecuada consistencia interna con un índice superior a .70 en la muestra piloto.

**H. 3.** Se confirmará con la muestra española definitiva, que la escala muestra adecuada validez factorial a través de una estructura formada por un único factor, al igual que la propuesta original de los autores.

#### **4.2.2. Estudio 2**

**H. 5. Diferencias en religiosidad/ espiritualidad en función del perdón y variables relacionadas.**

Se espera encontrar diferencias en el perdón (disposicional y específico) y en otras variables relacionadas con el perdón (deseabilidad social y creencias asociadas a la conceptualización del perdón) en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad (bajo, medio, alto). También se espera encontrar diferencias en el perdón y variables asociadas al perdón en función de que el participante sea religioso de vida consagrada o no.

**H. 5. 1.** Se encontrarán diferencias estadísticamente significativas en el perdón (disposicional y específico) en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad, siendo superiores las puntuaciones en perdón de las personas con nivel alto de religiosidad/ espiritualidad.

**H. 5. 2.** Se espera encontrar diferencias significativas en las creencias asociadas a conceptualización del perdón en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad: Un nivel de religiosidad/ espiritualidad alto estará más presente en personas cuya conceptualización del perdón es unilateral y por el contrario, se espera que un nivel de religiosidad/ espiritualidad medio y bajo en personas con una conceptualización de perdón negociado. También se espera que el nivel de religiosidad medio y bajo esté presente para aquellos que creen que no todo el mundo tiene derecho a perdonar y que creen que existen ofensas que son imperdonables.

**H. 5. 3.** No se observarán diferencias estadísticamente significativas en la deseabilidad social de los participantes en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad.

**H. 5. 4.** Se encontrarán diferencias significativas en el nivel de perdón (disposicional y específico) y las creencias asociadas a la conceptualización del perdón en función de si el participante es religioso de vida consagrada o no, siendo superiores las puntuaciones en perdón y en creencia unilateral de las personas de vida consagrada. No se encontrarán diferencias en deseabilidad social.

**H. 6. Relaciones entre religiosidad/ espiritualidad y perdón y variables relacionadas.**

**H. 6. 1.** El nivel de religiosidad/ espiritualidad correlacionará con el perdón: disposicional (positivamente), específico entendido de dos maneras: como aumento de positivo y descenso de negativo (positivamente), y también entendido como: benevolencia (positivamente), evitación y venganza (negativamente).

**H. 6. 2.** El nivel de religiosidad/ espiritualidad correlacionará con las creencias asociadas a la conceptualización del perdón: creer que el perdón es unilateral (positivamente), o bien que tiene un carácter negociado (negativamente), creer que no todo el mundo tiene derecho a perdonar una ofensa (negativamente) y creer que existen ofensas que son imperdonables (negativamente).

**H. 6. 3.** No habrá correlación entre el nivel de religiosidad/ espiritualidad y la deseabilidad social.

**H. 7. Predicción del bienestar psicológico**

Para una adecuada modelización, Arbuckle (2005), indica que el primer paso es desarrollar un modelo fundamentado teóricamente, el segundo es la construcción del

diagrama de las relaciones causales, y el tercero transformar ese diagrama en un conjunto de modelos y relaciones estructurales. Posteriormente se llevará a cabo la estimación, se evaluará los criterios de ajuste y se interpretará. Si procede se modificará, siempre que esté justificado teóricamente.

Siguiendo las indicaciones de Arbuckle (2005), se propone un modelo explicativo del bienestar psicológico (ver figura 2 del apartado 6. 3. 2. 4.), del que se derivan las siguientes hipótesis:

**H. 7. 1.** El nivel de religiosidad influirá de forma indirecta en el perdón ejerciendo influencia positiva sobre la creencia de que la naturaleza del perdón es unilateral y negativa sobre las creencias de: que la naturaleza del perdón es negociado, que existen ofensas que son imperdonables y que no todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa.

**H. 7. 2.** Las creencias asociadas a la conceptualización del perdón influirán de forma indirecta en el bienestar psicológico ejerciendo influencia directa sobre las distintas medidas de perdón: la creencia de que la naturaleza del perdón es unilateral ejercerá influencia positiva sobre el perdón disposicional y sobre el específico; las creencias de que la naturaleza del perdón es negociada, que existen ofensas que son imperdonables y que no todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa ejercerán influencia negativa sobre el perdón disposicional y sobre el perdón específico.

**H. 7. 3.** La deseabilidad social ejercerá una influencia positiva sobre el perdón, tanto disposicional como específico.

**H. 7. 4.** El perdón, tanto disposicional como específico, ejercerá influencia directa sobre el bienestar psicológico.

**CAPÍTULO 5: ESTUDIO 1. VALIDACIÓN DE  
LA ESCALA DE  
RELIGIOSIDAD/ESPIRITUALIDAD**





## **Introducción**

Debido al elevado número de instrumentos de medida de religiosidad/ espiritualidad, y al mismo tiempo, debido a la escasez de éstos validados en España, se eligieron dos escalas para explorar sus propiedades psicométricas, con el fin de escoger la más idónea de las dos para, posteriormente, utilizarla como base para analizar la religiosidad/ espiritualidad en los estudios posteriores.

El estudio de validación se divide en dos partes, la primera destinada al Análisis Factorial Exploratorio de las dos escalas de religiosidad/ espiritualidad en la muestra piloto, y la segunda parte para el Análisis Factorial Confirmatorio de la escala elegida, en la muestra definitiva.

### **5. 1. Parte I: Estudio muestra piloto**

---

El estudio piloto se llevó a cabo con un doble motivo: para comprobar si se mantienen todos los ítems y la agrupación se adecúa a la propuesta teórica de los autores, y para diferenciar cuál de las dos escalas es psicométricamente preferible.

#### **5. 1. 1. Método**

##### **5. 1. 1. 1. Participantes**

Para el Análisis Factorial Exploratorio, la muestra piloto estuvo compuesta por 181 participantes, tanto mujeres como hombres, todos ellos mayores de edad y residentes en España.

El participante promedio de la muestra piloto fue una mujer (50%) o un hombre (50%), de 38 años (M: 36,65; DT: 18.29) de edad (dentro de un rango comprendido entre los 18 y los 92 años), que estaba soltero/a (61,1%), no convivía en pareja (65,6%), ni tenía hijos (65%) y su nivel de estudios era de licenciado (56,4%) (ver tabla 8).

Tabla 8. Características sociodemográficas de la muestra piloto.

		%/ M (DT)
Edad		38.65 (18.29)
Sexo	Mujer	50%
	Hombre	50%
Tiene hijos	Si	35%
	No	65%
Estado Civil	Soltero/a	61.1%
	Casado/a	28.9%
	Separado/a	.6%
	Divorciado/a	2.8%
	Viudo/a	4.4%
	Otro	2.2%
Nivel de Estudios	Sin estudios	.6%
	Primarios incompletos	1.1%
	Graduado escolar	5.5%
	Bachillerato	19.9%
	Diplomado	11.6%
	Licenciado	56.4%
	Doctor	5%

#### 5.1.1.2. Variables e instrumentos

Para evaluar la religiosidad/ espiritualidad fueron utilizadas dos escalas: la Escala de lo religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) y la Escala de implicación o compromiso religioso de Cohen, Malka, Rozin y Cherfas (2006).

La primera, la Escala de lo Religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) utilizada por Orathinkal y Vansteenwegen (2007) (a partir de ahora se usarán las siglas ER para

referirse a esta escala en las tablas de resultados), es una escala de cuatro ítems, que se corresponden con cuatro subescalas: ritual, consecuencia, experiencia (identificada originalmente por Glock & Stark, 1959) y además una valoración global de religiosidad. Los ítems que se corresponden a las subescalas son respectivamente: “*Con qué frecuencia acudes al templo?*”, “*En general, qué importancia tienen en tu día a día las creencias religiosas o espirituales?*”, “*Cuando tienes problemas o dificultades en el trabajo, la familia, o vida personal, con qué frecuencia buscas ayuda espiritual?*” y “*En general, dirías que es una persona religiosa?*”. El rango de respuesta es de 1 (*no mucho o nada*) a 5 (*profundamente*), de manera que la puntuación total tiene un rango entre 1 y 20. Los autores distinguen tres niveles: religiosidad débil (1-9), religiosidad media (10- 14) y fuerte religiosidad (15- 20). En el estudio de Orathinkal y Vansteenwegen (2007), el índice alpha de Cronbach fue .90 (M= 9.66, DT= 4.42, N= 787) y la escala mostró una correlación entre ítems altamente significativa ( $p \leq .001$ ) (ver tabla 9). Con estos resultados los autores consideraron que la fiabilidad era adecuada y que la validez interna indicaba una única dimensión subyacente, respectivamente.

Tabla 9. Coeficiente correlación Pearson entre los ítems de la Escala de lo religioso.

	Ítem 2	Ítem 3	Ítem 4
Ítem 1	.65**	.58**	.64**
Ítem 2		.74**	.77**
Ítem 3			.72**

\*\* $p \leq .001$

La segunda escala, la Escala de compromiso o implicación religiosa (a partir de ahora se utilizarán las siglas ECIR para referirse a ella en las tablas de resultados), es de Cohen et al. (2006). Se trata de una escala de cuatro ítems sobre compromiso, que

recoge la autovaloración en religiosidad, en espiritualidad, en el alcance de sus creencias religiosas y en el alcance de su práctica religiosa. Los rangos de respuesta oscilan entre 1 (*no mucho o nada*) y 5 (*profundamente*). Como ejemplo de algunos ítems: “¿En qué medida se considera una persona religiosa?”, “si alguien quisiera entenderle”, “¿Cuánta importancia tendría su fe o su religión para ello?”. La escala mostró tener un solo factor que explica el 80% de la varianza y un alfa de Cronbach de .91.

### **5.1.1.3. Procedimiento**

Se facilitó un cuestionario en papel. El tipo de muestreo utilizado para reclutar la muestra fue mediante la técnica “bola de nieve”, a través de la red personal y profesional de contactos de los investigadores. En la primera página del cuestionario se agradecía la colaboración y se animaba a responder las preguntas lo más sinceramente posible y a tratar de no dejar ninguna sin contestar. Además, el participante era informado de la confidencialidad de sus respuestas y el adecuado tratamiento conforme a las directrices de la Ley Orgánica 15/99, de 13 diciembre, de protección de datos de carácter personal (LOPDGP). El cuestionario se respondía de forma anónima y ningún participante recibía contraprestación alguna por participar. Los cuestionarios podía ser respondidos en el domicilio y devueltos mediante correo postal, de forma anónima. Para ello fue incluido un sobre ya franqueado y con la dirección de envío.

### 5.1.2. Análisis de datos

Para evaluar las propiedades psicométricas de la Escala de lo religioso y la Escala de compromiso o implicación religiosa se estudió la consistencia interna (alfa de Cronbach) y se llevó a cabo un Análisis Factorial Exploratorio, mediante el programa SPSS.21 y AMOS.21 respectivamente. El método de extracción empleado fue el de mínimos cuadrados generalizados.

### 5.1.3. Resultados

#### 5. 1. 3. 1. Análisis de consistencia interna

El estudio se realizó con un N= 177. Se decidió excluir a los 4 participantes con datos perdidos.

En primer lugar, y para poner a prueba la **H. 2.:** Se confirmará una adecuada consistencia interna con un índice superior a .70 en la muestra piloto, se calculó la fiabilidad. Como resultado se obtuvo un alfa de Cronbach de .94 para ambas escalas de religiosidad, lo cual es adecuado (Cortina, 1993; Roberts et al., 2006; Streiner, 2003) (ver tabla 10).

Tabla 10. Coeficientes alfa de Cronbach de las escalas de religiosidad y perdón.

	Nº de ítems	Alfa de Cronbach
ER	4	.94
ECIR	4	.94

### 5. 1. 3. 2. Análisis Factorial Exploratorio

Por último, y para poner a prueba la **H. 1.**: La Escala de lo religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) utilizada por Oranthinkal y Vansteenwegen (2007) mostrará en la muestra piloto de población española, adecuada validez factorial mediante una estructura formada por un único factor, de acuerdo con la propuesta por los autores, se procedió al Análisis Factorial Exploratorio. Ambas escalas cuentan, según sus autores, con un único factor que agrupa todos sus ítems y que explica al menos el 80% de la varianza.

A continuación se explican los pasos del Análisis Factorial Exploratorio que se fueron siguiendo para la Escala de lo religioso y para la Escala de implicación o compromiso religioso. En primer lugar se comprobó la idoneidad de la matriz de datos calculando la medida de adecuación muestral de Kaiser- Meyer- Olkin (KMO= .86 y KMO= .92 respectivamente). Ambos resultados mostraron una buena adecuación de los datos (Káiser, 1974). Además la prueba de esfericidad de Barlett fue significativa para las dos escalas ( $\chi^2 = 609.18$ ;  $gl=6$ ,  $p < .001$  y  $\chi^2 = 952.161$ ;  $gl= 15$ ,  $p < .001$ , respectivamente). Con estos resultados era viable llevar a cabo el análisis factorial (Norman & Streiner, 1994; Pedhazur & Schmelkin, 1991).

En segundo lugar, para comprobar si los datos se ajustaban a la normalidad se realizó la prueba de Kolmogorov- Smirnov ( $K-S < .0001$  para ambas escalas). Al mostrar que no se ajustaban a la distribución normal se optó por el método de mínimos cuadrados generalizados como método de extracción.

Por último, aplicando la regla de Kaiser se evidenció la existencia de un solo factor, que explicaba el 84% de la varianza en la Escala de lo religioso y un 77% en la Escala de implicación o compromiso religioso. El peso factorial de los ítems osciló entre .85 y .93 para las dos escalas. El valor de  $\chi^2$  indicó que había ajuste del modelo de

un factor a los datos tanto para la Escala de lo religioso ( $\chi^2 = .617$ ;  $P = .734 > .05$ ), como para la Escala de compromiso o implicación religiosa ( $\chi^2 = 7.665$ ;  $P = .568 > .05$ ).

Al comparar los resultados del Análisis Factorial Exploratorio de una y otra escala se apreciaron semejanzas y diferencias entre una y otra. Las semejanzas fueron: que ambas escalas mostraban un adecuado ajuste al modelo propuesto por sus autores al medir un único factor y que los pesos factoriales de los ítems mostraban idénticos pesos, entre .85 y .93 en ambas escalas. La diferencia principal fue la varianza explicada, ya que la escala de lo religioso explicaba un 84% mientras que la escala de implicación y compromiso religioso explicaba un 77%.

Teniendo en cuenta que la consistencia interna fue idéntica, que ambas mostraban adecuado ajuste al modelo y con pesos factoriales iguales, se concluyó que ambos instrumentos de medida eran psicométricamente adecuados. Debido a que la proporción de varianza explicada por la escala de lo religioso fue mayor (84% frente a 77% de la Escala de implicación o compromiso religioso), y que sus autores ofrecen la posibilidad de establecer tres niveles para su puntuación final (alto, medio, bajo), se decidió elegir la Escala de lo religioso para medir la variable religiosidad/ espiritualidad en el estudio definitivo.

Para terminar esta primera parte del estudio de validación, es posible afirmar que tanto la **H. 1.** (la Escala de lo religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) utilizada por Oranthinkal y Vansteenwegen (2007) mostrará en la muestra piloto de población española, adecuada validez factorial mediante una estructura formada por un único factor, de acuerdo con la propuesta por los autores), como la **H. 2.** (la escala mostrará una adecuada consistencia interna con un índice superior a .70 en la muestra piloto) encuentran apoyo empírico en esta muestra.

## **5. 2. Parte II: Estudio muestra definitiva**

---

En base a los resultados obtenidos en el estudio de la muestra piloto, y para poner a prueba la **H. 3.**: Se confirmará con la muestra española definitiva, que la escala muestra adecuada validez factorial a través de una estructura formada por un único factor, al igual que la propuesta original de los autores, se procedió al Análisis Factorial Confirmatorio de la Escala de lo religioso (Rohrbaugh y Jessor, 1975) en la muestra definitiva.

### **5. 2. 1. Método**

#### **5. 2. 1. 1. Participantes**

Para el Análisis Factorial Confirmatorio se utilizó la muestra definitiva compuesta por 492 participantes de similares características que la muestra piloto: hombres y mujeres mayores de edad y residentes en España.

El participante promedio de la muestra definitiva es una mujer (63.2%) de 37 años (M: 37.8; DT: 15.6) de edad (dentro de un rango de edad comprendido entre 18 y 80 años), soltera (49.4%) y sin hijos (63.4%). En el momento del estudio se encontraba trabajando (32.1%) y su nivel de estudios era de licenciada (50.0%) (ver tabla 11).



Tabla 11. Características sociodemográficas de la muestra definitiva.

		<u>%/ M (DT)</u>
Edad		37.8 (15.6)
Sexo		
	Mujer	63.2%
	Hombre	36.8%
Tiene hijos		
	Si	36.2%
	No	63.8%
Estado Civil		
	Soltero/a	49.5%
	Casado/a	35.6%
	Separado/a	1.4%
	Divorciado/a	3.3%
	Viudo/a	1.6%
	Religioso/a	6.3%
	Otro	2.2%
Nivel de Estudios		
	Primarios incompletos	1.2%
	Graduado escolar	4.1%
	Bachillerato	24.1%
	Diplomado	14.2%
	Licenciado	50.7%
	Doctor	5.6%
Situación Laboral		
	Trabajando	45.5%
	Jubilado	6.6%
	En paro	4.9%
	Sus labores	4.9%
	Estudiante	38%

### 5. 2.1.2. Variables e instrumentos

Se utilizó la Escala de lo religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) (Descripción del instrumento en el apartado 5. 1. 1. 2.)

### 5. 2.1.3. Procedimiento

Tras el Análisis Factorial Exploratorio se decidió prescindir del uso de la Escala de implicación o compromiso religioso (Cohen et al., 2006) y optar por la Escala de lo religioso (Rohrbaugh y Jessor, 1975). A continuación se procedió a la elaboración del cuestionario definitivo, incluyendo el resto de escalas relevantes para la medición de las

variables del estudio. En la primera página del cuestionario, de igual manera que en el estudio piloto, se informaba al participante de los aspectos relativos a la confidencialidad y el adecuado cumplimiento de la ley de protección de datos y se animaba a responder a todas las preguntas. También se incluía el propósito del estudio y la universidad que lo impulsaba.

Una vez completada la preparación del cuestionario definitivo, se distribuyó a los participantes en dos formatos: una versión en papel entregada en mano, y otra online a través del programa Gandía Quest. El tipo de muestreo utilizado para reclutar la muestra fue, al igual que en el estudio piloto, mediante la técnica “bola de nieve”, a través de la red personal y profesional de contactos de los investigadores. El cuestionario se completaba de manera individual durante aproximadamente 35 o 40 minutos.

### **5. 2. 2. Análisis de datos**

A continuación se procedió al análisis descriptivo de la Escala de lo religioso (media y desviación típica) y de la consistencia interna; por último al Análisis Factorial Confirmatorio de ésta mediante el programa *Mplus*. El método de estimación fue el de mínimos cuadrados ponderados WLSMV.

### **5. 2. 3. Resultados**

#### **5. 2. 3. 1. Análisis Descriptivo**

La muestra completa estaba constituida por 492 participantes. El porcentaje de omisiones fue menor del 10% (3.5%) por lo que se procedió a excluir esos participantes (17), resultando válidos 475. La puntuación media obtenida en la Escala de lo religioso fue de 11.14 (DT= 5.28), lo cual indicaría un nivel medio, según el criterio establecido por los autores.

### 5. 2. 3. 2. Análisis Factorial Confirmatorio (AFC)

La fiabilidad para la muestra total fue alfa de Cronbach= .93, lo cual es adecuado (Cortina, 1993; Roberts et al., 2006; Streiner, 2003).

Para determinar la validez de constructo de la Escala de lo religioso y confirmar su estructura teórica se llevó a cabo un AFC. Debido a que los ítems de la escala son categóricos (1- 5) y a que la muestra es grande, se utilizó el programa *Mplus* (Newsom, 2015). El método de estimación robusto utilizado para analizar el ajuste global del modelo fue el de mínimos cuadrados ponderados WLSMV. Los índices de ajuste comparativo cuyo uso recomiendan Muthén & Muthén (1998a) indicaron que el ajuste al modelo propuesto era adecuado (CFI= .99; TLI= .99) y el índice de ajuste absoluto aceptable (RMSEA= .10) (MacCallum et al., 1996, citado en Hooper et al., 2008). El peso factorial de los ítems osciló entre 0.85 y 0.95 y el porcentaje de varianza explicada fue del 90%. Por todo ello es posible afirmar que la **H. 3.** (Se confirmará con la muestra española definitiva, que la escala muestra adecuada validez factorial a través de una estructura formada por un único factor, al igual que la propuesta original de los autores) encuentra apoyo empírico en esta muestra de estudio.



**CAPÍTULO 6: ESTUDIO 2. RELACIÓN  
ENTRE RELIGIOSIDAD Y PERDÓN**



## **Introducción**

Este estudio busca un doble objetivo: primero, examinar la relación entre la variable religiosidad/ espiritualidad y el perdón (y variables asociadas a éste) y segundo, comprobar si la religiosidad/ espiritualidad, perdón (y variables asociadas a éste), explican el bienestar psicológico.

Para ello se pretende determinar la relación entre los tres niveles de religiosidad/ espiritualidad y las distintas variables: el perdón, disposicional y específico; las creencias asociadas a la conceptualización del perdón: creer que el perdón es unilateral o bien, que tiene un carácter negociado, creer que no todo el mundo tiene derecho a perdonar una ofensa y creer que existen ofensas que son imperdonables; y la deseabilidad social.

Además se examina si aquellos participantes de la muestra que son religiosos de vida consagrada puntuaban más alto en perdón y variables relacionadas con perdón, comparado con aquellos participantes que no son religiosos de vida consagrada.

Por último, se propone un modelo explicativo de las relaciones entre dichas variables mediante un modelo de ecuaciones estructurales con el fin de analizar en qué medida las variables examinadas predicen el bienestar psicológico de los participantes.

## **6.1. Método**

---

### **6. 1. 1. Participantes**

La muestra utilizada para este estudio es la misma que en el AFC de la segunda parte del estudio 1, por lo que el procedimiento utilizado para reclutarla fue el explicado en el capítulo 5 (ver apartado 5. 2. 1. 1.)

### **6. 1. 2. Variables e instrumentos**

En los análisis univariados:

- Variables independientes: Religiosidad/espiritualidad con tres niveles: alta, media y baja; y ser una persona de vida consagrada, con dos niveles, si o no.
- Variables dependientes: El perdón, las creencias asociadas a la conceptualización de perdón, y la deseabilidad social.

En el modelo de ecuaciones estructurales:

Variables Independientes: Creencias asociadas a la conceptualización del perdón: creer que el perdón es unilateral, creer que no todo el mundo tiene derecho a perdonar una ofensa y creer que existen ofensas que son imperdonables; deseabilidad social.

Variables Mediadoras: perdón disposicional y diversas medidas de perdón específico: presencia de positivo, evitación, venganza, benevolencia.

Variable Dependiente: Bienestar psicológico



A continuación se especifican los instrumentos utilizados:

La variable religiosidad/ espiritualidad se midió con la Escala de lo religioso, de Rorbaugh y Jessor (1975) validada en el estudio 1 (ver apartado 5. 1. 1. 2.).

Para medir el perdón se utilizaron tres escalas: la *Heartland Forgiveness Scale* o HFS de Thompson & Snyder (2003) para perdón disposicional, y para perdón específico la *Transgression- Related Interpersonal Motivations Inventory* o TRIM-18, de McCullough et al. (2003) y la *Forgiveness Scale* o FS de Rye et al., (2001) que a continuación se describen.

La *Heartland Forgiveness Scale* (HFS) de Thomson y Snyder (2003) es un autoinforme de 18 ítems con tres subescalas: perdón a uno mismo, perdón a otros y perdón de situaciones, con un rango de respuesta de 1 (*Casi nunca me pasa*) a 7 (*Casi siempre me pasa*). Mayores niveles de perdón disposicional vienen indicados por una mayor puntuación. Según los autores, la escala muestra propiedades psicométricas deseables: validez convergente con tres medidas de perdón disposicional: Mauger et al.'s *Forgiveness of Self and Forgiveness of Others Scales* (en la tabla Mauger et al.'s FS y FO) y *Multidimensional Forgiveness Inventory* (en la tabla MFI), y validez discriminante con *Transgression- Related Interpersonal Motivations Inventory* (en la tabla TRIM) (ver tabla 12); consistencia interna satisfactoria (alfa de Cronbach entre .72 y .87), una fuerte fiabilidad test- retest (correlaciones entre HFS total y las subescalas de uno mismo, otros y situaciones administradas en un intervalo de tres semanas de .83, .72, .73 y .77 respectivamente), además de una clara y consistente estructura que apoya que realmente mide lo que dice medir tanto en sus subescalas como en el total de perdón disposicional (Thompson et al., 2005). Algunos ejemplos de la escala de perdón a los demás incluyen ítems como: “*Cuando alguien me decepciona, puedo llegar a*

*pasar página*” y “*Con el tiempo voy comprendiendo a los demás por los errores que han cometido*”. En el presente estudio la consistencia interna difiere notablemente respecto de la reflejada por Thompson y Snyder (2003). La HFS Total mostró un alfa de Cronbach de .68, y la subescala HFS Otros tan sólo .36, lo cual indica que no es buena (Cortina, 1993; Roberts et al., 2006; Streiner, 2003) (ver tabla 13).

Tabla 12. Correlaciones de HFS y subescalas con otras medidas de perdón.

Medida	HFS Uno mismo	HFS Otros	HFS Situaciones	HFS Total
<b>Medidas de perdón disposicional</b>				
<i>Mauger et al. 's FS y FO</i>	.54b*	.44b*	.51b*	.62b*
<i>FS</i>	.61b*	.19b*	.45b*	.51b*
<i>FO</i>	.23b*	.53b*	.36b*	.47b*
<b>Multidimensional Forgiveness Inventory</b>				
<i>MFI- S</i>	.33b*	.05b	.35b*	.30b*
<i>MFI- O</i>	.24b*	.47b*	.30b*	.42b*
<i>Willingness to Forgive</i>	.09c	.20c	.18c	.20c
<b>Medidas de perdón no disposicional</b>				
<i>Interpersonal Relationship Resolution Scale</i>	.15a	.15 a	.13 a	.17 a
<i>TRIM</i>	-.01 a	-.38 a *	-.22 a	-.25 a *
<i>Enright Forgiveness Inventory</i>	.08 a	.23 a *	.17 a	.19 a

a(n= 227), b(n= 276), c(n= 259). \*p< .001

La *Transgression Related Interpersonal Motivations* (TRIM- 18) de McCullough, Fincham y Tsang (2003) mide los motivos para no perdonar (motivación para la venganza y para la evitación) y los motivos para el perdón (motivación por la benevolencia) a través de una escala tipo Likert de 18 ítems (1: *muy en desacuerdo* y 5: *muy de acuerdo*). Distingue 3 subescalas: evitación, venganza y benevolencia (McCullough et al., 2003; McCullough & Hoyt, 2002) que a continuación se detallan.

La subescala evitación utiliza 7 ítems para medir la motivación para evitar al agresor (por ejemplo: “*Vivo como si él/ ella no existiera, como si no estuviera alrededor*”). La subescala venganza, con 5 ítems, mide la motivación para buscar la venganza (por ejemplo: “*Haré que me las pague*”). Por último la subescala benevolencia consta de 6 ítems y mide la motivación para la benevolencia (por ejemplo: “*Incluso aunque su comportamiento me hiere, soy benévolo hacia él/ ella*”). Con respecto a las propiedades psicométricas, el TRIM-18 posee adecuados índices de consistencia interna ya que alfa de Cronbach es superior a .85 en cada una de sus escalas (McCullough et al., 1998; McCullough, Fincham & Tsang, 2003; McCullough & Hoyt, 2002). Cuenta además con adecuados indicadores de validez, que se muestra por su asociación con la medida de perdón a través de un único ítem ( $p < .01$ ) y con variables de la relación, tales como la satisfacción, el compromiso y la cercanía ( $p < .01$ ) (McCullough et al., 1998). En el presente estudio también mostró una consistencia interna adecuada (Cortina, 1993; Roberts et al., 2006; Streiner, 2003), con unos índices de .92 para la subescala TRIM Evitación, de .88 para TRIM Venganza y de .87 para TRIM Benevolencia (ver tabla 13).

La *Forgiveness Scale* (FS) (Rye et al., 2001) también se trata de una escala tipo Likert con 15 ítems cuyo rango es desde 1 a 5, (1: *muy en desacuerdo* y 5: *muy de acuerdo*). Cuenta con dos subescalas: ausencia de negativo y presencia de positivo. La subescala ausencia de negativo cuenta 10 ítems relacionados con la disminución o ausencia de pensamientos negativos, sentimientos negativos y comportamientos acorde a una ofensa o daño específico, por ejemplo “*He sido capaz de dejar de lado la rabia hacia él/ ella*”, o “*Siento odio cuando pienso en él/ ella*”. El rango de respuesta por tanto varía entre 1 y 50. La subescala presencia de positivo está compuesta por 5 ítems

relacionados con el aumento o la presencia de pensamientos, sentimientos y comportamientos positivos, por ejemplo: “*Rezo por él/ ella*”, o “*Siento compasión por él/ ella*”. El rango de respuesta en este caso varía entre 1 y 25. Una mayor puntuación en ambas subescalas refleja un mayor nivel de perdón. Con respecto a la fiabilidad, la escala completa mostró un alfa de Cronbach de .87 y las subescalas “ausencia de negativo” y “presencia de positivo” mostraron respectivamente alfas de Cronbach de .86 y .85. La fiabilidad test-retest (N= 287) 15.2 días después (rango= de 9 a 30; DT= 4.28) fue de .76 para las dos subescalas y de .80 para la escala completa (Rye et al., 2001). En el presente estudio la escala completa mostró un alfa de Cronbach de .43 y cada subescala de .50 para FS Ausencia de negativo y de .75 para FS Presencia de positivo, resultando ésta última la única adecuada (Cortina, 1993; Roberts et al., 2006; Streiner, 2003) (ver tabla 13).

Tabla 13. Coeficientes alfa de Cronbach de las escalas de perdón.

	Nº de ítems	Alfa de Cronbach
TRIM- Evitación	7	.92
TRIM- Venganza	5	.88
TRIM- Benevolencia	6	.87
FS Ausencia negativo	10	.50
FS Presencia positivo	5	.75
FS Total	15	.43
HFS Uno mismo	6	.67
HFS Otros	6	.36
HFS Total	12	.68

Las creencias asociadas a la conceptualización del perdón fueron medidas mediante diferentes escalas:

Las creencias sobre perdón unilateral/ negociado mediante una adaptación de la escala elaborada por Prieto et al. (2013). Consta de 8 ítems en total, 4 miden la creencia en el perdón unilateral y 4 miden la creencia de que el perdón es negociado (o condicional), todos con un rango de respuesta entre 1 (*muy en desacuerdo*) y 5 (*muy de acuerdo*). Como ejemplo de ítems de perdón unilateral: “*El perdón debería ofrecerse incondicionalmente y sin esperar nada del ofensor*”, o “*Yo perdonaría a alguien por una ofensa incluso si nunca me pidiera perdón*”. Ejemplo de ítems sobre perdón negociado son: “*Antes de perdonar debe haber justicia*”, o “*Para poder perdonarle, el ofensor tiene que demostrar arrepentimiento*”. A nivel psicométrico la fiabilidad mostrada para esa muestra fue de .78 para la subescala negociado y .70 para la unilateral. Además el análisis factorial confirmó una estructura de dos factores que se correspondieron con las dos subescalas (Prieto et al., 2013; Prieto et al., en prensa).

Para medir las creencias acerca de que cualquiera no tiene el derecho de perdonar se utilizó la *No Right Scale* (Cohen et al., 2006). Cuenta con cinco ítems en un rango de respuesta de 1 (*muy en desacuerdo*) a 5 (*muy de acuerdo*). La fiabilidad para esa muestra fue aceptable, resultó .79. Como ejemplo de ítems: “*El asesinato no se puede perdonar ya que la víctima no puede hacerlo*”, o “*incluso una ofensa pequeña, sólo puede ser perdonada por la víctima*”.

Y por último para medir la creencia de si existen ofensas que son imperdonables se utilizará la *Unforgivable Offenses Scale* (Cohen et al., 2006). Se trata de cinco ítems con opción de respuesta entre 1 (*muy en desacuerdo*) y 5 (*muy de acuerdo*) que cuenta con adecuada fiabilidad, de .86. Algunos de sus ítems son: “*No se debería de perdonar nunca a quien ha cometido crímenes contra la humanidad*”, o “*Hay ofensas como la violación o el asesinato que no se pueden perdonar bajo ninguna circunstancia ya que el daño no puede deshacerse*”.

La deseabilidad social fue medida con la Forma Abreviada C de la *Marlowe-Crowne Scale of Social Desirability*, tomada de Reynolds (1982). Consta de 13 ítems con opción de respuesta dicotómica V: *verdadero* y F: *falso*. Ejemplo de estos ítems serían: “*Siempre soy cortés, incluso con la gente desagradable*”, o “*Cuando cometo un error siempre estoy dispuesto a admitirlo*”. Las propiedades psicométricas de esta escala han sido ampliamente estudiadas. Por ejemplo existe evidencia de adecuada fiabilidad en el metaanálisis realizado a partir de los resultados de 93 estudios (Beretvas et al., 2002), el cual mostró que la fiabilidad como consistencia interna promedio era de .80 para mujeres y de .70 para hombres. La adaptación a lengua española ofrece índices de fiabilidad similares, en concreto alfa de Cronbach entre .75 y .80 (Ávila Espada y Tomé Rodríguez, 1989). En el presente estudio alfa de Cronbach resultó .71.

Para medir el bienestar psicológico se utilizó la Adaptación Española de la Escala de Bienestar Psicológico de Ryff (Díaz et al., 2006). El cuestionario consiste en 29 ítems tipo Likert (1: *Totalmente en desacuerdo*) y (6: *Totalmente de acuerdo*). Como ejemplo de esos ítems: “*En general, me siento seguro y positivo conmigo mismo*”, “*Me siento bien cuando pienso en lo que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro*” o “*En su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo*”. El contenido de los ítems se puede agrupar en 6 factores: autoaceptación, relaciones positivas, autonomía, control sobre el entorno, propósito en la vida y crecimiento personal. La puntuación mínima sería de 29 y la máxima de 174. Los autores indican que todas las subescalas han mostrado una buena consistencia interna con valores de alfa de Cronbach entre .70 y .84. En el presente estudio el valor de alfa de Cronbach para la escala en su conjunto resultó .89.

### **6. 1. 3. Procedimiento**

El procedimiento que se siguió una vez completado el cuestionario definitivo fue el mismo que en la segunda parte del estudio 1 (ver apartado 5. 2. 1. 3.)

## **6. 2. Análisis de datos**

---

En primer lugar se llevó a cabo el análisis descriptivo de las variables de estudio. En segundo lugar se realizaron análisis univariados con el fin de comprender si había diferencias en el perdón, en las creencias asociadas a la conceptualización del perdón y en la deseabilidad social en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad, para lo que se realizó análisis de varianza (ANOVA de un factor). La prueba post hoc utilizada fue el estadístico HSD de Tukey cuando se cumplía el supuesto de homocedasticidad, y el estadístico de Games- Howell cuando no se cumplía. En tercer lugar de nuevo se realizaron análisis univariados, esta vez mediante el estadístico t- student para muestras independientes con el objetivo de comprender las diferencias de las medias en perdón y variables relacionadas con el perdón en función de si el participante era o no religioso de vida consagrada. Para estos análisis se utilizó en paquete estadístico SPSS. 21.

Posteriormente y con el fin de descartar relaciones espurias entre variables que no aportaran al modelo, se llevó a cabo el estudio de correlación de Pearson entre las puntuaciones obtenidas en la variable religiosidad/ espiritualidad y el resto de variables del estudio: las cuatro creencias asociadas a la conceptualización del perdón, las seis medidas de perdón (disposicional y específico), la deseabilidad social y el bienestar psicológico.

Por último, utilizando el programa AMOS.21 para el desarrollo de modelos de ecuaciones estructurales, se planteó el modelo que integra las variables tratando de explicar el bienestar psicológico a partir de estas, mediante el método de máxima verosimilitud para los dos primeros modelos y de mínimos cuadrados generalizados para el último.

### **6. 3. Resultados**

---

#### **6. 3. 1. Análisis Descriptivo**

##### **a. Perdón**

Los valores medios en perdón disposicional a otros obtenidos por Thompson et al. (2005) en una población de estudiantes universitarios de raza mayoritariamente caucásica (entre 85.5% y 95.9% en los tres estudios) fue de 30.41 (DT= 6.37), 30.01 (DT= 6.00) y 30.14 (DT= 6.62). Cabe destacar que la muestra era sólo de estudiantes universitarios. Resultados similares en perdón disposicional fueron encontrados por Macaskill (2007) en una población que estaba constituida por personas de vida consagrada, M= 31.87 (DT= 4.57), cristianos de vida no consagrada, M= 26.18 (DT= 4.86) y personas sin filiación religiosa, M= 25.4 (6.46). Las puntuaciones medias en edad fueron de 41.84 (DT= 9.37) en el grupo de personas de vida consagrada, de 36.32 (DT= 13.21) en el grupo de cristianos y 37.07 (DT= 13.18) en el de personas sin afiliación religiosa. La media en perdón disposicional en este estudio fue similar a los estudios de referencia, resultando 28.78 (DT= 4.77).

Con respecto al perdón específico, en concreto a la medida de la *Forgiveness Scale*, la subescala ausencia de negativo obtuvo una media de 41.34 (DT= 7.02) y de



15.98 (4.67) para la subescala de presencia de positivo. Los valores fueron muy similares a los que obtuvieron Rye et al. (2001) en una muestra de estudiantes de una universidad católica con edades comprendidas entre los 18 y los 41 años y de raza mayoritariamente caucásica, resultando una media de 36.6 (DT= 7.8) para la subescala ausencia de negativo y de 16.7 (DT= 4.4) para la de presencia de positivo.

Los valores medios obtenidos en perdón específico medido con el instrumento TRIM- 18 también obtuvieron valores comparables al estudio de referencia de McCullough et al. (2003), ya que en el presente estudio la media en motivación a la evitación, a la venganza y a la benevolencia resultó respectivamente (los resultados en medias y desviaciones típicas indicados en la tabla se dividieron entre el número de ítems, con el fin de poder comparar las puntuaciones, siguiendo el procedimiento de McCullough et al.): 3.77 (DT= 1.69), 1.36 (DT= 0.66) y 4.16 (DT= 1.36), mientras que las puntuaciones obtenidas por McCullough et al. (2003) en los cinco estudios fueron: entre 2.43 (DT= 1.14) y 2.70 (DT= 1.09) para evitación, entre 1.59 (DT= 0.74) y 1.83 (DT= 0.79) para venganza y por último entre 3.23 (DT= 1.13) y 3.34 (DT= 0.91) para benevolencia.

#### **b. Creencias**

Para poder comparar las puntuaciones obtenidas con las indicadas en los estudios de referencia y siguiendo el proceder de los autores, las medias y las desviaciones típicas fueron divididas entre el número de opciones de respuesta, que era cinco.

Las puntuaciones medias en las creencias en el perdón unilateral o bien negociado obtuvieron de media 2.64 (DT= 0.72) y 2.31 (DT= 0.78) respectivamente, por lo que también resultaron comparables a las tomadas como referencia de Prieto et

al. (2013) con una media de 3.36 (DT= 1.17) en perdón unilateral y de 2.78 (DT= 0.93) en perdón negociado.

Para las medidas de creencias en que hay ofensas imperdonables y que no cualquiera tiene el derecho de perdonar se tomó como referencia a Cohen et al., (2006) donde se comparaba a judíos y a protestantes. Las medias en ofensas imperdonables resultaron 4.35 (DT= 0.81) y 3.18 (DT= 1.35) respectivamente; y 3.25 (DT= 0.87) y 2.40 (DT= 0.69) respectivamente para la creencia de que no cualquiera tiene el derecho de perdonar. Los resultados en el presente estudio son comparables ya que se obtuvo una media de 2.43 (DT= 0.86) para imperdonables y 3.02 (DT= 0.87) para no derecho a perdonar.

#### **c. Deseabilidad social**

La media en deseabilidad social fue 19.79 (DT= 2.91) lo que resultó ligeramente superior a los estudios de referencia europeos y norteamericanos, que obtuvieron medias de 13.72 (DT= 5.78) (Crowne & Marlowe, 1960), 15.00 (DT= 5.91) (Reynolds, 1992) y 15.83 (DT= 5.15) (Ferrando y Chico, 2000), y similar a estudios con población latinoamericana (Schultz y Chávez, 1994), como por ejemplo en el estudio de Lara-Cantú (1988) la media fue 19.76 (DT= 5.17) y dos años después 19.10 (DT= 5.57) (Lara- Cantú, 1990).

#### **d. Bienestar psicológico**

Las medias en las escalas de bienestar psicológico de Ryff resultaron más bajas que en el estudio de validación para población española con una media en edad y un tamaño muestral similares. Se compara las medias en las subescalas ya que la puntuación total no consta en la publicación de referencia. Para poder comparar, se dividieron las puntuaciones de cada escala ente el número de ítems de la misma.

Mientras que las medias en Díaz et al. (2006) fueron: 4.31 (DT= .86) en autoaceptación, 4.58 (DT= .85) en relaciones positivas, 4.24 (DT= .73) en autonomía, 4.31 (DT= .72) en dominio del entorno, 4.47 (DT= .83) en propósito de vida y 4.57 (DT= .64) en crecimiento personal, las medias en el presente estudio fueron: 3.52 (DT= .83) en autoaceptación, 3.73 (DT= .71) en relaciones positivas, 2.98 (DT= .35) en autonomía, 2.75 (DT= .50) en dominio del entorno, 2.78 (DT= .48) en propósito de vida y 2.41 (DT= .67) en crecimiento personal.

A continuación se presentan las puntuaciones medias de las variables del estudio según las escalas con la que se midió (ver tabla 14).

Tabla 14. Estadísticos descriptivos.

	N	Mínimo	Máximo	M	D.T.
Religiosidad/ espiritualidad	475	4.00	20.00	11.14	5.28
Perdón:					
Disposicional HFS a otros	485	8.00	42.00	28.78	4.77
Específico FS ausencia negativo	478	10.00	50.00	41.34	7.02
Específico FS presencia positivo	479	5.00	25.00	15.98	4.67
Específico TRIM evitación	427	7.00	35.00	18.87	8.46
Específico TRIM venganza	424	5.00	22.00	6.81	3.31
Específico TRIM benevolencia	426	6.00	30.00	20.79	6.79
Creencias:					
Unilateral	485	4.00	20.00	13.22	3.61
Negociado	484	4.00	20.00	11.57	3.89
No Derecho	485	5.00	25.00	12.15	4.29
Imperdonables	484	6.00	30.00	15.08	4.35
Deseabilidad Social	480	13.00	26.00	19.79	2.91
Bienestar Psicológico	367	59.00	117.00	87.69	7.66

Nota: \*M: media; D.T.: desviación típica

### 6. 3. 2. Comparación intergrupos de medidas de perdón y relacionadas con el perdón

Con el fin de poner a prueba la **H. 5.:** Diferencias en religiosidad/ espiritualidad en función del perdón y variables relacionadas: se espera encontrar diferencias en el perdón (disposicional y específico) y en otras variables relacionadas con el perdón (deseabilidad social y creencias asociadas a la conceptualización del perdón) en función

del nivel de religiosidad/ espiritualidad (bajo, medio, alto). También se espera encontrar diferencias en el perdón y variables asociadas al perdón en función de que el participante sea religioso de vida consagrada o no, se llevó a cabo las siguientes comparaciones de medias.

### **6.3.2.1. Perdón, creencias asociadas a la conceptualización del perdón y deseabilidad social en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad**

Se realizó ANOVA de un factor para analizar si existían diferencias significativas en perdón, creencias asociadas a la conceptualización del perdón y deseabilidad social en función del nivel de religiosidad (bajo, medio, alto). Antes de comenzar, se transformó la variable religiosidad/ espiritualidad agrupando las puntuaciones directas en los tres niveles que indican los autores: entre 1 -9 baja, 10-14 media y 15-20 religiosidad/ espiritualidad alta (Rohrbaugh & Jessor, 1975). El 34,9% de la distribución (N= 128) se correspondió con el nivel de R/E alto, el 24,0% (N= 88) con el nivel medio y el 41,1% (N=151) con el nivel bajo de R/E.

A continuación, lo primero, el estadístico de Levene indicó que se podía asumir igualdad de varianzas para todas las variables ( $p > .05$ ) excepto para perdón específico TRIM venganza ( $p = .001$ ).

Después se procedió a determinar en qué variables había diferencias estadísticamente significativas en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad mediante el estadístico F de Fischer. Se encontraron diferencias en algunas medidas de la variable perdón específico y en todas las medidas de la variable creencias; no se encontraron diferencias para la variable deseabilidad social. Como resultado se encontró que las diferencias en perdón específico se dieron en: FS presencia de positivo ( $p = .001$ ), TRIM benevolencia ( $p = .001$ ), TRIM evitación ( $p = .022$ ) y TRIM venganza ( $p =$

.019). Para las demás medidas de perdón no se encontraron diferencias: perdón disposicional HFS a otros y perdón específico FS ausencia de negativo. También se encontró que había diferencias en creencias asociadas a la conceptualización de perdón para las cuatro medidas: unilateral ( $p = .001$ ), negociado ( $p = .001$ ), no derecho ( $p = .001$ ) e imperdonables ( $p = .001$ ). A continuación se realizó la prueba post hoc de Tukey, aplicada a todas las diferencias de medias excepto para perdón específico TRIM venganza, que se utilizó la prueba Games- Howell que es la indicada cuando no se cumple el supuesto de homocedasticidad. Ambas pruebas mostraron entre qué niveles de religiosidad/ espiritualidad estaban las diferencias significativas.

La hipótesis **H. 5. 1.** indicaba que: Se encontrarán diferencias estadísticamente significativas en el perdón (disposicional y específico) en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad, siendo superiores las puntuaciones en perdón de las personas con nivel alto de religiosidad/ espiritualidad. Para la variable perdón se encontró una mayor puntuación en perdón específico FS presencia de positivo en el nivel de R/E alto comparado con el nivel medio ( $p \leq .001$ ) y el bajo ( $p \leq .001$ ) y también entre en nivel medio comparado con el bajo ( $p \leq .001$ ), es decir, las puntuaciones en perdón específico FS presencia de positivo fueron superiores para quienes tenían nivel de R/E alto comparado con nivel medio y también entre quienes tenían nivel medio de R/E comparado con nivel bajo. También se encontró una mayor puntuación en perdón específico TRIM benevolencia para quienes tenían nivel de R/E alto comparado con quienes estaban en el nivel medio ( $p < .03$ ) y en el nivel bajo ( $p \leq .001$ ). Cuando la medida de perdón indicaba en realidad “no perdón”, como sucedía con TRIM evitación y TRIM venganza (cuya prueba post hoc fue Games- Howell) resultó que: había una puntuación significativamente mayor en perdón específico TRIM evitación para el nivel bajo de R/E comparado con los del nivel alto ( $p < .03$ ) y una

puntuación significativamente mayor en perdón específico TRIM venganza para el nivel bajo ( $p < .03$ ) y nivel medio de R/E comparado con el nivel alto ( $p < .05$ ), es decir, puntuaban significativamente más alto en evitación quienes estaban en el nivel bajo de R/E comparado con los del nivel alto y puntuaban significativamente más alto en venganza los de nivel medio y nivel bajo de R/E, comparado con los de nivel alto de R/E. Por todo ello es posible afirmar que estos datos respaldan parcialmente la **H. 5. 1.**: sí se da mayor perdón específico (sólo en FS presencia de positivo y las tres subescalas del TRIM) para los de nivel alto de R/E pero no existen diferencias en el perdón disposicional.

La hipótesis **H. 5. 2.** indicaba que: Se espera encontrar diferencias significativas en las creencias asociadas a conceptualización del perdón en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad: Un nivel de religiosidad/ espiritualidad alto estará más presente en personas cuya conceptualización del perdón es unilateral y por el contrario, se espera que un nivel de religiosidad/ espiritualidad medio y bajo en personas con una conceptualización de perdón negociado. También se espera que el nivel de religiosidad medio y bajo esté presente para aquellos que creen que no todo el mundo tiene derecho a perdonar y que creen que existen ofensas que son imperdonables. Como resultado se encontró que puntuaban más alto en la creencia de perdón unilateral los del nivel alto de R/E comparado con el nivel medio ( $p < .005$ ) y con el nivel bajo ( $p < .001$ ). Es decir, aquellos que más creían que la naturaleza del perdón es unilateral eran los del nivel alto en R/E, comparado con los de nivel medio o bajo de R/E. De manera opuesta, los de nivel medio y bajo de R/E puntuaron más alto en las creencias de que la naturaleza del perdón es negociada ( $p \leq .005$  y  $p \leq .001$  respectivamente), que cualquiera no tiene el derecho de perdonar ( $p \leq .001$  y  $p < .05$  respectivamente) y que existen ofensas que son imperdonables ( $p \leq .001$  y  $p \leq .001$  respectivamente), comparado con los del nivel alto

(ver tabla 15 y figura 1). Es decir, es posible afirmar que la hipótesis **H. 5. 2.** encontró apoyo en estos datos.

Por último la hipótesis **H. 5. 3.** proponía que no se observarían diferencias estadísticamente significativas en la discapacidad social de los participantes en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad, tal y como se ha observado en los resultados (ver tabla 15).

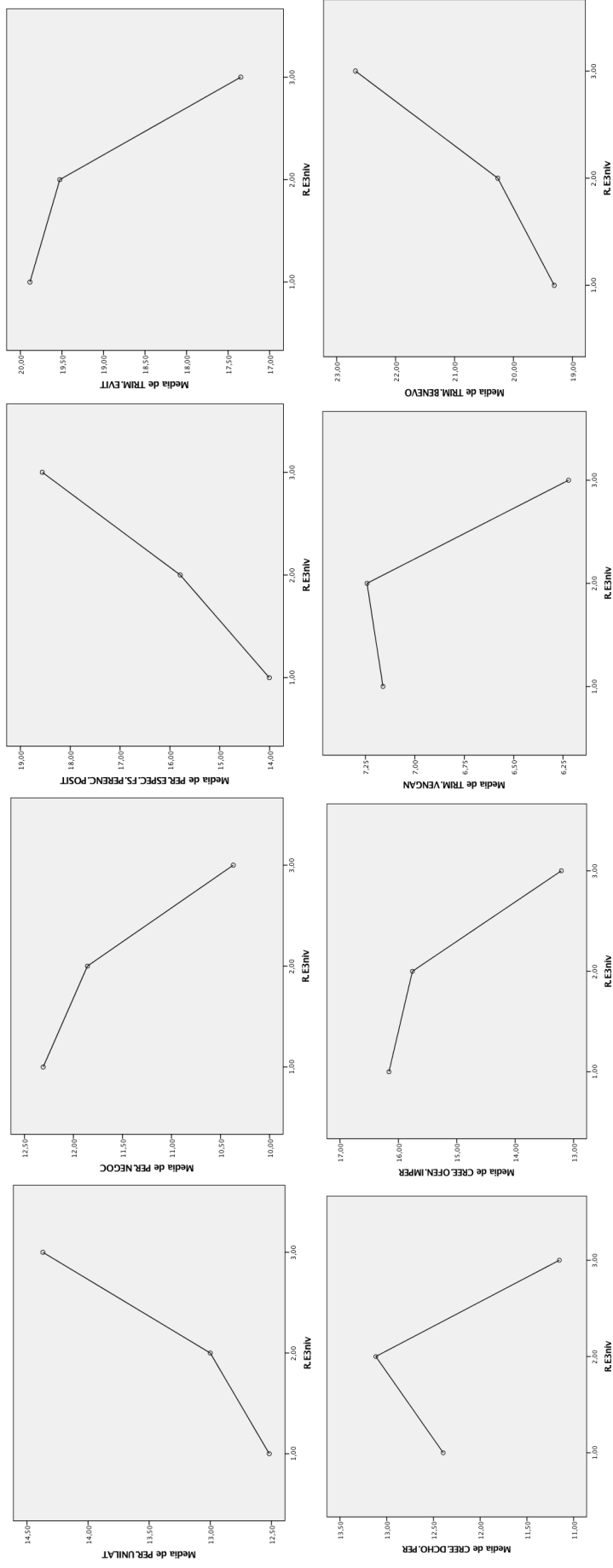
Tabla 15. Diferencia de medias (ANOVA de un factor) en las puntuaciones de perdón, creencias asociadas a la conceptualización de perdón y deseabilidad social en función del nivel de religiosidad/espiritualidad.

	R/E	M	DT	F (g.l.)	p	Contraste HSD Tukey	p
<b>Perdón:</b>							
Disposicional HFS a otros	Alto (A)	29.25	4.63			A=M	.140
	Medio (M)	28.13	4.53	1.87 (2, 468)	.155	A=B	.437
	Bajo (B)	28.63	4.96			M=B	.651
Específico FS ausencia negativo	Alto	42.37	6.30			A=M	.060
	Medio	40.38	7.11	2.88 (2, 460)	.057	A=B	.179
	Bajo	41.06	7.44			M=B	.715
Específico FS presencia positivo	Alto	18.56	4.29			A>B	.001
	Medio	15.80	4.50	50.13 (2, 462)	.001	A>M	.001
	Bajo	14.01	4.08			M>B	.001
Específico TRIM evitación	Alto	17.35	8.20			B>A	.023
	Medio	19.53	8.66	3.85 (2, 409)	.022	B=M	.940
	Bajo	19.89	8.64			A=M	.120
Específico TRIM venganza	Alto	6.22	2.70			B>A*	.026
	Medio	7.24	3.58	3.98 (2, 407)	.019	M>A*	.045
	Bajo	7.16	3.65			B=M*	.983
Específico TRIM benevolencia	Alto	22.68	6.18			A>B	.001
	Medio	20.27	6.69	10.27 (2, 408)	.001	A>M	.016
	Bajo	19.31	7.08			B=M	.498
<b>Creencias:</b>							
Unilateral N= 485	Alto	14.37	3.61			A>M	.005
	Medio	13.00	3.74	12.75 (2, 467)	.001	A>B	.001
	Bajo	12.52	3.26			M=B	.471
Negociado N= 484	Alto	10.37	3.81			B>A	.001
	Medio	11.86	4.15	11.83 (2, 467)	.001	M>A	.005
	Bajo	12.31	3.62			B=M	.576
No Derecho N= 485	Alto	11.15	4.08			B>A	.016
	Medio	13.12	4.49	7.70 (2, 466)	.001	M>A	.001
	Bajo	12.36	4.14			B=M	.315
Imperdonables N= 484	Alto	13.21	4.15			B>A	.001
	Medio	15.76	4.64	24.16 (2, 465)	.001	M>A	.001
	Bajo	16.16	3.85			B=M	.691
Deseabilidad Social N= 480	Alto	19.97	3.03			A=M	.614
	Medio	19.63	2.70	.45 (2, 460)	.638	A=B	.845
	Bajo	19.80	2.94			M=B	.879

*Nota: El signo = se utiliza para indicar que no existen diferencias significativas entre los dos grupos; \*Contraste Games- Howell; \*\*p< .05; \*\*\*p< .001.*



Figura 1. Diferencia de medias significativas entre las puntuaciones en perdón, creencias asociadas a la conceptualización del perdón y deseabilidad social en función del nivel de religiosidad/espiritualidad.



### 6.3.2.2. Nivel de perdón en función de ser religioso de vida consagrada o no

La hipótesis **H. 5. 4.** proponía que se encontrarán diferencias significativas en el nivel de perdón (disposicional y específico) y las creencias asociadas a la conceptualización del perdón en función de si el participante es religioso de vida consagrada o no, siendo superiores las puntuaciones en perdón, y en creencia unilateral de las personas de vida consagrada. No se encontrarán diferencias en deseabilidad social.

Con el fin de poner a prueba esta hipótesis se aplicó la prueba t- student para analizar si existían diferencias significativas en perdón (disposicional y específico) y variables relacionadas con el perdón: creencias asociadas a la conceptualización del perdón y deseabilidad social, en función de ser un participante de vida religiosa o no serlo.

De los 491 participantes, el 93.5% (460) no eran religiosos de vida consagrada y el 6.3% (31) sí era de vida consagrada.

En primer lugar se realizó la prueba de Levene para comprobar la igualdad de varianzas la cual indicó que se podía asumir varianzas iguales para todas las medidas con excepción de perdón específico TRIM en sus tres subescalas: evitación, venganza y benevolencia ( $p = .010$ ;  $p = .019$ ;  $p = .009$  respectivamente).

El estadístico t- student indicó que había diferencias significativas en las medias en perdón específico presencia de positivo ( $p \leq .001$ ) y perdón específico TRIM benevolencia ( $p < .05$ ), resultando superiores las medias en ambas medidas de los participantes de vida consagrada comparado con los de vida no consagrada. No se encontraron diferencias para las demás medidas de perdón. También se encontraron diferencias significativas entre las medias en creencias asociadas a la conceptualización del perdón: resultó superior la media en perdón unilateral para los participantes de vida consagrada ( $p \leq .001$ ). Por el contrario las diferencias encontradas en la creencia de ofensas imperdonables ( $p \leq .001$ ) y en perdón negociado ( $p \leq$

.001) indicaron medias superiores en los participantes de vida no consagrada. No se encontraron diferencias significativas para la creencia de que cualquiera no tiene el derecho de perdonar. Por último para la deseabilidad social tampoco se encontraron diferencias significativas entre los dos grupos (ver tabla 16). Teniendo en cuenta estos resultados, es posible decir que la **H. 5. 4.** encuentra solamente apoyo parcial: las personas religiosas de vida consagrada puntúan más alto en perdón específico presencia de positivo y TRIM benevolencia, así como en la creencia del perdón como unilateral, y además no se encontraron diferencias en deseabilidad social, pero no hay apoyo para el resto de medidas de perdón y en las otras tres creencias puntuaban más alto las personas religiosas de vida no consagrada.

Tabla 16. T-Student para comparar medias en perdón, variables asociadas a la conceptualización de perdón y deseabilidad social en función de ser un religioso de vida consagrada o no.

	Grupo C/ NC*	N	M	DT	t (gl)	p
<b>Perdón:</b>						
Disposicional HFS a otros	NC	454	28.76	4.73	-.45 (482)	.65
	C	30	29.17	5.48		
Específico FS ausencia negativo	NC	448	41.29	7.03	-.99 (475)	.32
	C	29	42.62	6.43		
Específico FS presencia positivo	NC	450	15.83	4.60	-3.30 (476)	.001
	C	28	18.79	4.66		
Específico TRIM evitación	NC	396	18.97	8.57	1.57 (37.48)	.126
	C	30	17.03	6.35		
Específico TRIM venganza	NC	394	6.83	3.33	1.92 (41.52)	.062
	C	29	6.07	1.93		
Específico TRIM benevolencia	NC	396	20.64	6.84	-2.79 (36.32)	.008
	C	29	23.38	4.95		
<b>Creencias:</b>						
Unilateral	NC	453	13.02	3.51	-5.05 (482)	.001
	C	31	16.32	3.65		
Negociado	NC	454	11.74	3.89	3.91 (481)	.001
	C	29	8.86	2.98		
No Derecho	NC	454	12.22	4.28	1.38 (482)	.168
	C	30	11.10	4.31		
Imperdonables	NC	453	15.26	4.29	3.65 (481)	.001
	C	30	12.30	4.42		
Deseabilidad social	NC	450	19.83	2.90	1.55 (477)	.121
	C	29	18.97	2.91		

Nota: \*C/NC= consagrada/ no consagrada; M= media; DT= desviación típica; \*\*p< .05; \*\*\*p< .001.

### **6. 3. 2. 3. Relación entre religiosidad/ espiritualidad y otras variables a explicar el bienestar psicológico**

La hipótesis **H. 6.** buscaba esclarecer las relaciones entre religiosidad/ espiritualidad y perdón y variables relacionadas. Para lograr este objetivo se calculó el coeficiente de correlación de Pearson, que indicó relación significativa entre la religiosidad/ espiritualidad y todas las variables con la excepción de la medida de perdón disposicional HFS a otros, la de perdón específico FS ausencia de negativo y la de deseabilidad social. En la tabla se presentan las correlaciones de Pearson obtenidas (ver tabla 17).

Teniendo en cuenta estos resultados es posible afirmar que la hipótesis **H. 6. 1.:** el nivel de religiosidad/ espiritualidad correlacionará con el perdón: disposicional (positivamente), específico entendido de dos maneras: como aumento de positivo y descenso de negativo (positivamente), y también entendido como: benevolencia (positivamente), evitación y venganza (negativamente), encontró apoyo parcial ya que no se cumple para perdón disposicional ni para perdón específico FS ausencia de negativo. La hipótesis **H. 6. 2.:** el nivel de religiosidad/ espiritualidad correlacionará con las creencias asociadas a la conceptualización del perdón: creer que el perdón es unilateral (positivamente), o bien que tiene un carácter negociado (negativamente), creer que no todo el mundo tiene derecho a perdonar una ofensa (negativamente) y creer que existen ofensas que son imperdonables (negativamente), encontró apoyo. Y por último la hipótesis **H. 6. 3.:** no habrá correlación entre el nivel de religiosidad/ espiritualidad y la deseabilidad social, encontró también apoyo en los datos.

Tabla 17. Correlaciones de Pearson entre la R/E y el perdón, creencias asociadas a la conceptualización del perdón, deseabilidad social y bienestar psicológico.

	Religiosidad/ Espiritualidad
Perdón:	
Disposicional HFS a otros	.067
Específico FS ausencia negativo	.057
Específico FS presencia positivo	.444**
Específico TRIM evitación	-.132**
Específico TRIM venganza	-.111*
Específico TRIM benevolencia	.232**
Creencias:	
Unilateral	.221**
Negociado	-.196**
No Derecho	-.110*
Imperdonables	-.253**
Deseabilidad social	.006
Bienestar psicológico	.290**

Nota: \*p< .05; \*\*p< .001

#### 6. 3. 2. 4. Modelo de Ecuaciones Estructurales

El primer modelo de ecuaciones estructurales que se presenta a continuación (ver figura 2) se elaboró a partir de la hipótesis inicial, cuya formulación deriva de las diferentes relaciones entre las variables que están recogidas en el marco teórico. En este modelo se consideró una variable latente, la variable creencias, a partir de las cuatro variables observadas procedentes de las medidas de creencias: perdón unilateral, perdón negociado, no derecho a perdonar y ofensas imperdonables. Además también consideró el perdón como variable latente a partir de las observadas: perdón disposición, perdón presencia de positivo y ausencia de negativo, y motivación a la evitación, a la venganza y a la benevolencia. Por último una tercera variable latente, el bienestar psicológico a partir de las puntuaciones en las subescalas: crecimiento personal, propósito de vida, dominio del entorno, autonomía, relaciones positivas y autoaceptación. Se incluyó la variable deseabilidad social como variable observada. Tal y como refleja la tabla 18, el modelo propuesto no logró un buen ajuste.

Figura 2. Modelo teórico inicial, propuesto en la hipótesis.

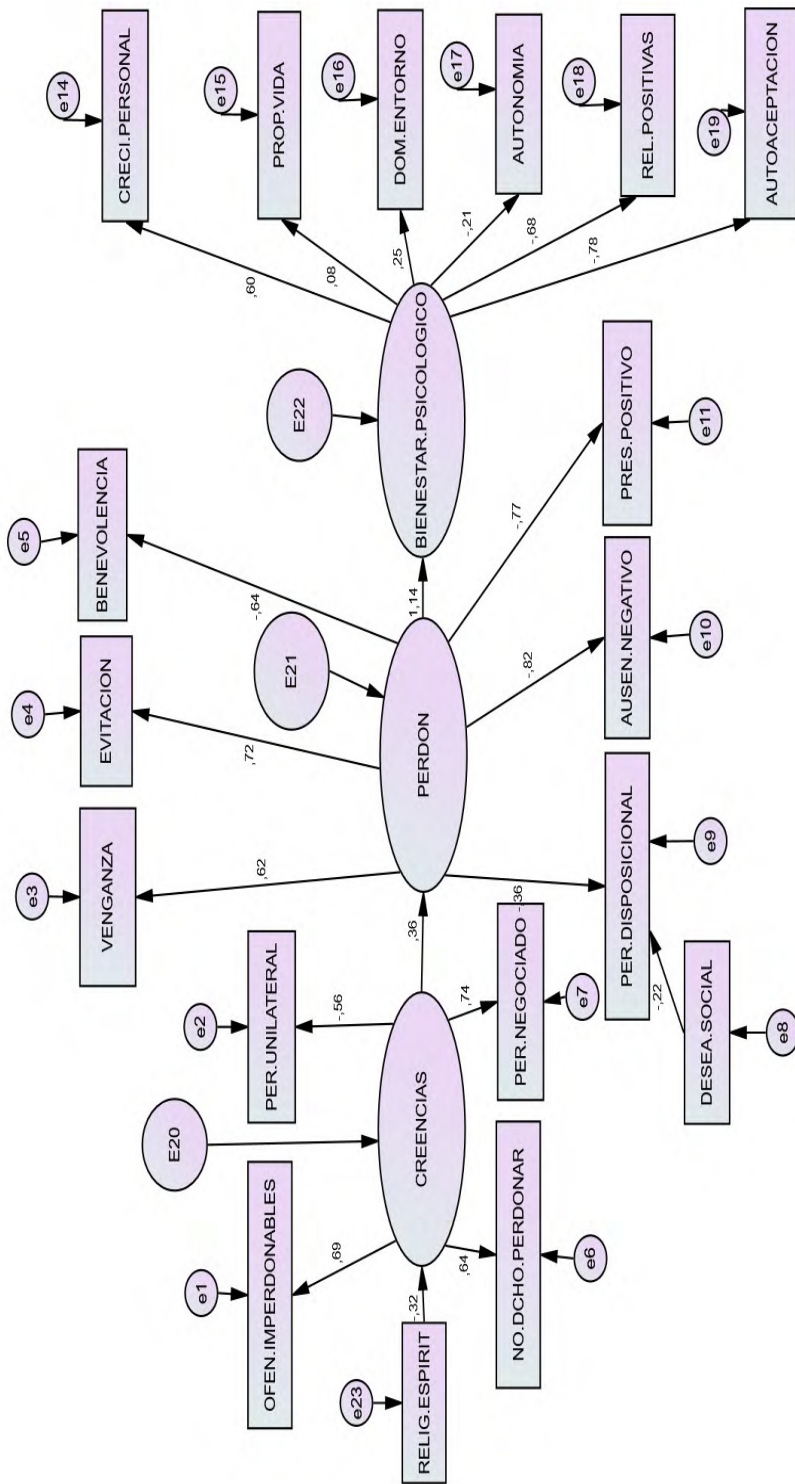


Tabla 18. Índice de ajuste del modelo estructural propuesto inicialmente.

CMIN	CMIN/ DF	p	CFI	TLI	RMSEA	SRMR
2815.70	21.17	<.001	0.43	0.35	0.24	0.11

Posteriormente, y con el propósito de explorar una variación que permitiera el ajuste, se revisó la teoría y se tomó como referencia una hipótesis de McCullough y Hoyt (2005), comentada en el apartado (2. 4. 2) de la presente tesis doctoral, en la que planteaban que la motivación a perdonar podría conducir a acceder a partes del sistema de creencias con significado religioso. Tomando como referencia esta propuesta, se propuso un modelo teórico que considerara que la religiosidad/ espiritualidad ejercía su influencia sobre las tres subescalas del TRIM-18: motivación a la evitación y a la venganza (no perdón) y motivación a la benevolencia (perdón). Estas tres medidas de perdón como motivación a su vez ejercerían su influencia sobre las cuatro medidas de creencias asociadas a la conceptualización del perdón (que en origen provienen de Cohen et al., 2006 como creencias asociadas a la conceptualización del perdón y vinculadas a la religiosidad) y éstas ejercerían su influencia sobre las medidas de perdón disposicional y perdón específico como presencia de positivo y ausencia de negativo. Finalmente éstas últimas ejercerían su influencia sobre bienestar psicológico (ver figura 3). Este modelo tampoco logró un buen ajuste (ver tabla 19).



Figura 3. Modelo teórico siguiendo como propuesta la hipótesis de McCullough y Hoyt (2005)

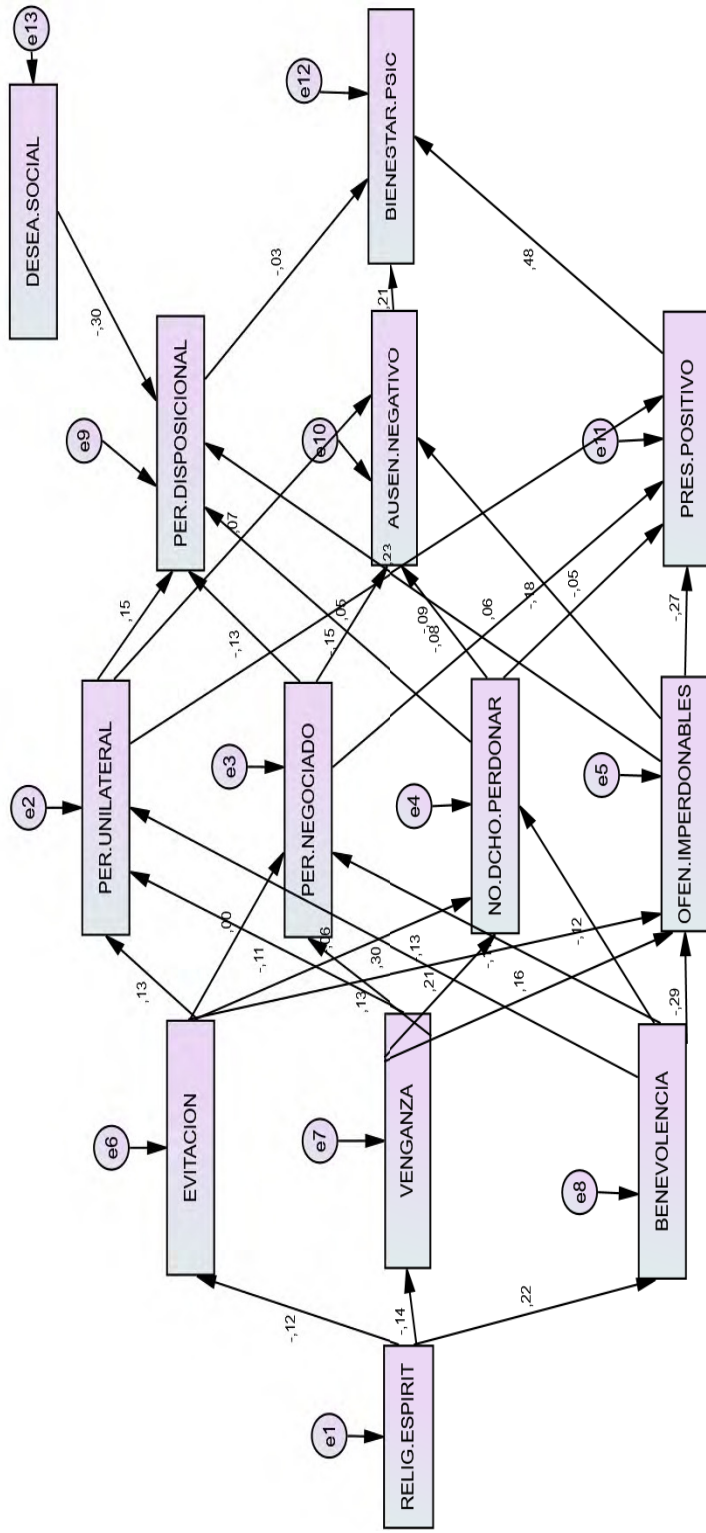


Tabla 19. Índices de ajuste del modelo estructural propuesto a partir de la hipótesis de McCullough y Hoyt (2005)

CMIN	CMIN/ DF	p	CFI	TLI	RMSEA	SRMR
2353.691	50.079	<.001	0.157	-0.40	0.36	0.23

Finalmente, a partir de las correlaciones observadas entre religiosidad/ espiritualidad y el resto de variables (ver tabla 17) así como entre dichas variables entre sí (M. Prieto, comunicación personal, 28 enero 2017), en el modelo definitivo se incluyeron las variables que mostraron correlaciones significativas (Joreskog, 1993), que fueron todas excepto la medida de la creencia en el perdón negociado y la medida de perdón como ausencia de negativo. Otra variación respecto de los dos modelos anteriores es que el modelo de ecuaciones estructurales que a continuación se presenta, y que logró un adecuado ajuste, está distinguiendo en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad según sea esta alta, media y baja (ver figuras 4, 5 y 6; tablas 20 y 21).

Como resultado final se encontró que el bienestar psicológico fue explicado por distintas variables y en diferente proporción en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad. En primer lugar, en el modelo de alta R/E la creencia de no derecho a perdonar tiene un efecto significativo y directo sobre la creencia de ofensas imperdonables y significativo e inverso sobre la creencia en el perdón unilateral y sobre el perdón disposicional. La creencia de ofensas imperdonables también tiene un efecto inverso y significativo sobre la creencia en el perdón unilateral. A su vez la creencia en el perdón unilateral tiene efecto significativo y directo sobre el perdón disposicional y sobre el perdón como presencia de positivo. El perdón disposicional recibe influencia significativa e inversa de la deseabilidad social. Finalmente, el bienestar psicológico recibe influencia directa y significativa de varias medidas de perdón: como presencia de positivo, y como motivación a la evitación, a la venganza y a la benevolencia (ver figura 4 y tabla 20).

En segundo lugar, el modelo de religiosidad/ espiritualidad media también mostró correlaciones entre las medidas de creencias: inversa y significativa entre la creencia en perdón unilateral y tanto con no derecho a perdonar como con ofensas imperdonables. La correlación entre las creencias no derecho a perdonar y ofensas imperdonables era directa y significativa. El perdón unilateral tuvo efectos significativos y directos sobre el perdón disposicional, sobre el perdón como presencia de positivo y sobre el perdón como benevolencia. Por último, el bienestar psicológico recibió la influencia directa y significativa de las mismas medidas que en el modelo de R/E alta: perdón como presencia de positivo y perdón como motivación a la evitación, a la venganza y a la benevolencia (ver figura 5 y tabla 20).

En tercer y último lugar, el modelo de religiosidad/ espiritualidad baja de nuevo mostró las correlaciones entre las medidas de las creencias: inversa y significativa entre la creencia en perdón unilateral y tanto con no derecho a perdonar como con ofensas imperdonables. La medida de perdón disposicional recibió las influencias significativas e inversas de la creencia no derecho a perdonar y de la deseabilidad social. También la influencia significativa y directa de la creencia en el perdón unilateral. Además la creencia en el perdón unilateral tuvo también efecto directo y significativo en el perdón como presencia de positivo, en el perdón como motivación a la evitación y como motivación a la benevolencia. Finalmente el bienestar psicológico recibió la influencia directa y significativa de: el perdón disposicional, el perdón como presencia de positivo y el perdón como motivación: evitación, venganza y benevolencia (ver figura 6 y tabla 20).

De acuerdo con las hipótesis planteadas es posible afirmar que la hipótesis **H. 7. 1.**: el nivel de religiosidad influirá de forma indirecta en el perdón ejerciendo influencia positiva sobre la creencia de que la naturaleza del perdón es unilateral y negativa sobre las creencias

de: que la naturaleza del perdón es negociado, que existen ofensas que son imperdonables y que no todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa, no encuentra estrictamente apoyo en los datos porque la influencia de la R/E no se ha podido poner a prueba tal y como se había hipotetizado, sino que finalmente es excluyó del modelo y se dividió la muestra en sus tres niveles: alto, medio y bajo.

Respecto a la hipótesis **H. 7. 2.**: las creencias asociadas a la conceptualización del perdón influirán de forma indirecta en el bienestar psicológico ejerciendo influencia directa sobre las distintas medidas de perdón: la creencia de que la naturaleza del perdón es unilateral ejercerá influencia positiva sobre el perdón disposicional y sobre el específico; las creencias de que la naturaleza del perdón es negociada, que existen ofensas que son imperdonables y que no todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa ejercerán influencia negativa sobre el perdón disposicional y sobre el perdón específico, ha encontrado apoyo parcial, tal y como se puede extraer de los resultados explicados para R/E alta, media y baja (ver también tabla 25 en el apartado 7. 1. 3. para más detalles). También las hipótesis **H. 7. 3.** (la deseabilidad social ejercerá una influencia positiva sobre el perdón, tanto disposicional como específico) y hipótesis **H. 7. 4.** (el perdón, tanto disposicional como específico, ejercerá influencia directa sobre el bienestar psicológico) encontraron apoyo parcial diferente en cada representación del modelo teórico según el nivel de R/E.

Figura 4. Puntuaciones estandarizadas del modelo final de ecuaciones estructurales para religiosidad/espiritualidad alta.

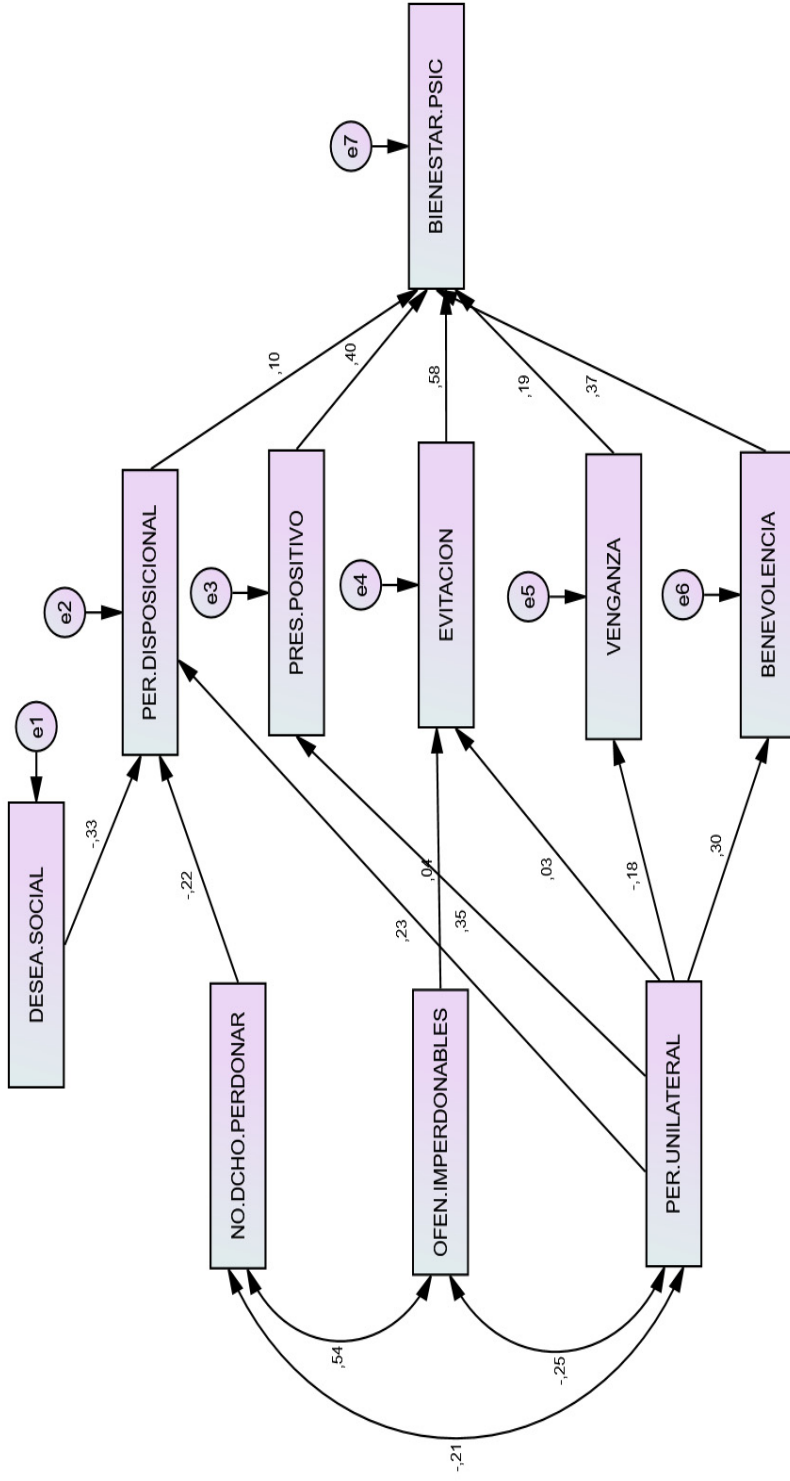


Figura 5. Puntuaciones estandarizadas del modelo final de ecuaciones estructurales para religiosidad/espiritualidad media.

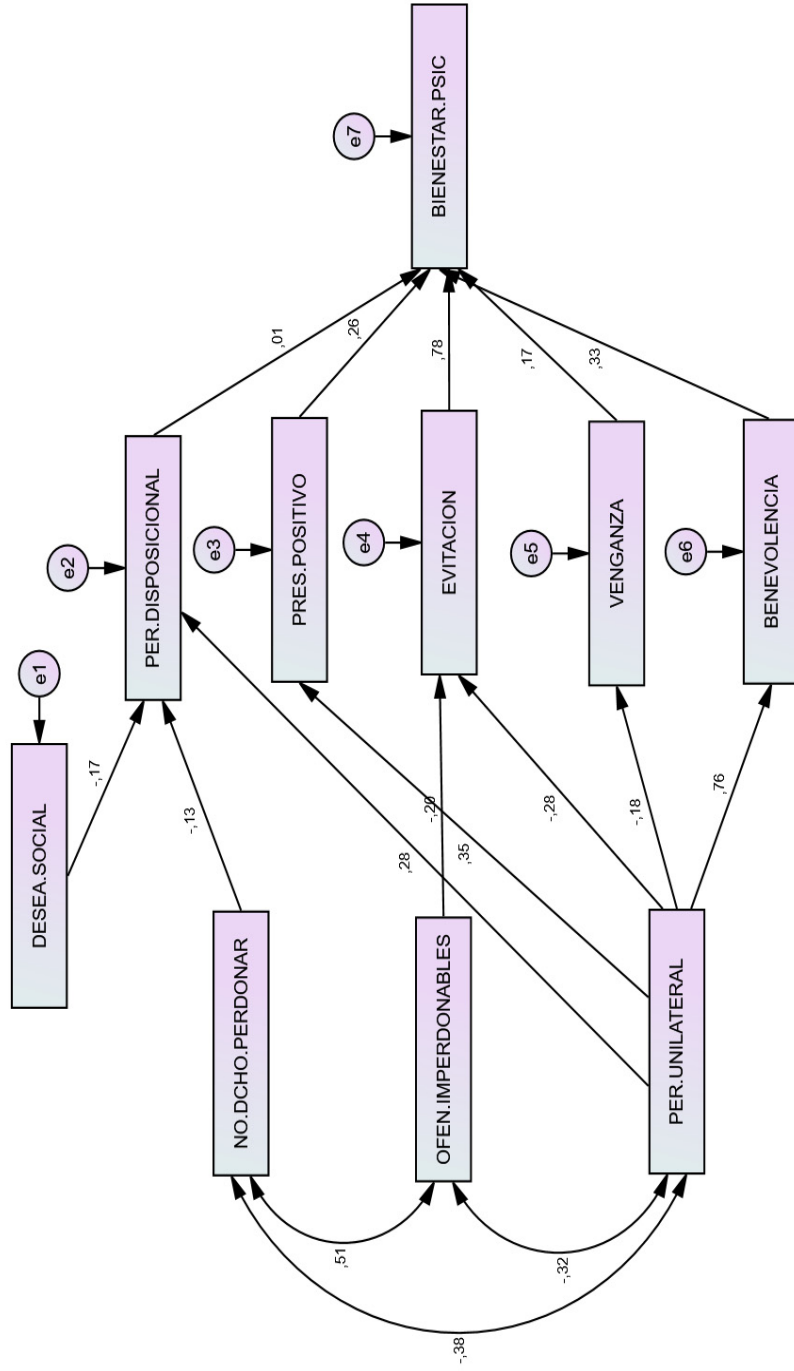


Figura 6. Puntuaciones estandarizadas del modelo final de ecuaciones estructurales para religiosidad/espiritualidad baja.

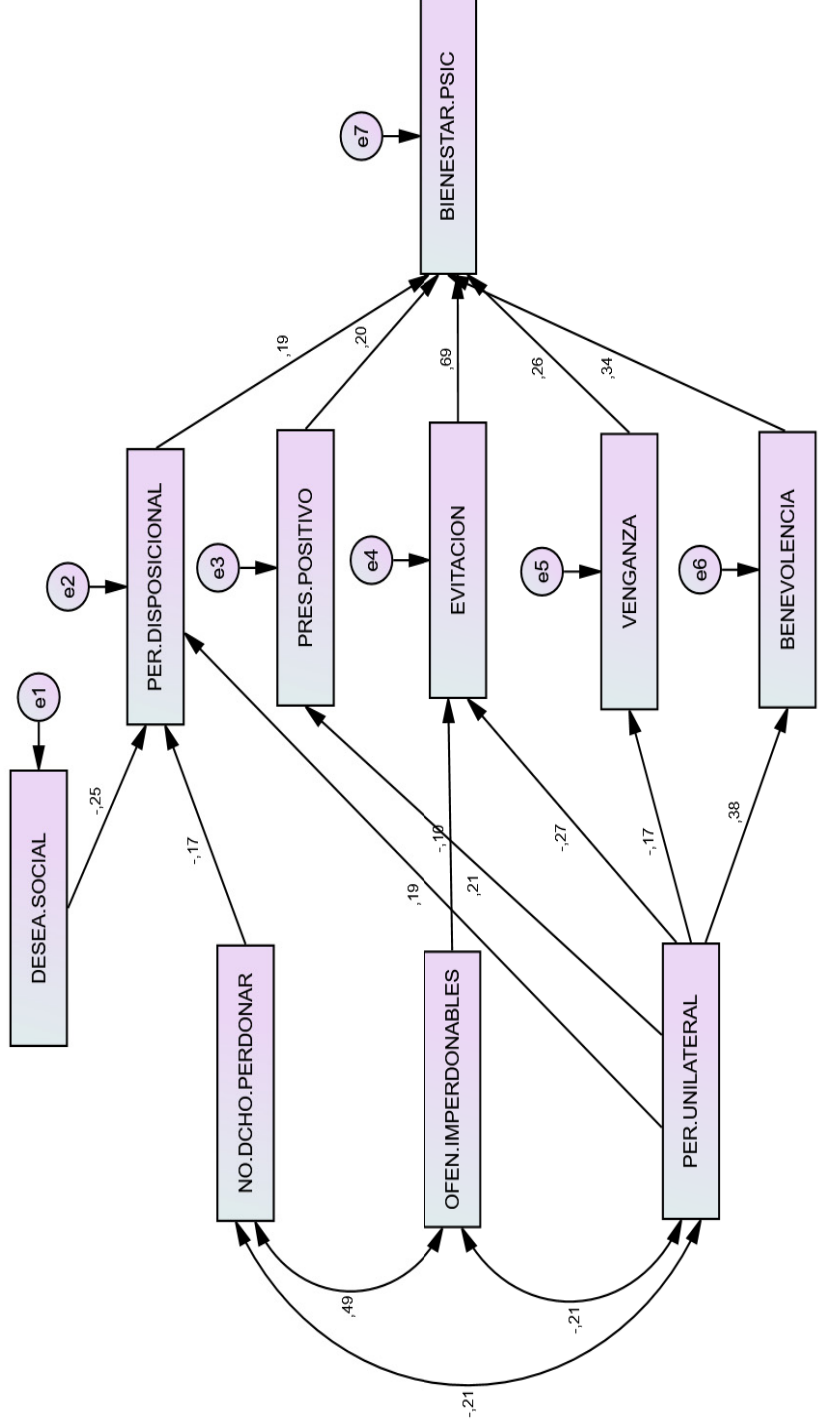


Tabla 20. Coeficientes de regresión no estandarizados para las variables analizadas, en función del nivel de religiosidad/espiritualidad.

	R/E alta				R/E media				R/E baja			
	E.		N.E.		E.		N.E.		E.		N.E.	
	Estimate	S. E.	C. R.	P	Estimate	S. E.	C. R.	P	Estimate	S. E.	C. R.	P
Per. Disposicional ← No dcho. Perdonar	-.225	.093	-2.429	*	-.219	.113	-1.083	.279	-.127	.097	-2.070	*
Evitación ← Ofen Imperdonables	.050	.148	.336	.737	.038	.145	-1.604	.109	-.200	.135	-1.086	.278
Benevolencia ← Per. Unilateral	.219	.157	1.391	.164	.295	.183	2.968	**	.764	.171	2.025	*
Venganza ← Per. Unilateral	-.103	.062	-1.651	.099	-.180	.094	-1.355	.175	-.177	.090	-1.736	.083
Evitación ← Per. Unilateral	.036	.219	.162	.871	.027	.256	-1.374	.170	-.276	.216	-2.079	*
Per. Disposicional ← Per. Unilateral	.269	.106	2.540	*	.233	.130	2.291	*	.275	.118	2.253	*
Per. Disposicional ← Desea. Social	-.461	.119	-3.881	***	-.335	.184	-1.535	.125	-.170	.137	-3.058	**
Pres. Positivo ← Per. Unilateral	.295	.110	2.675	**	.352	.120	2.093	*	.355	.098	1.484	.138
Bienestar Psic. ← Evitación	.789	.101	7.823	***	.578	1.042	10.981	***	.779	.072	12.384	***
Bienestar Psic. ← Venganza	.598	.167	3.577	***	.190	.390	2.571	**	.165	.124	5.110	***
Bienestar Psic. ← Pres. Positivo	.858	.127	6.773	***	.401	.626	3.759	***	.261	.189	3.363	***
Bienestar Psic. ← Benevolencia	.898	.217	4.136	***	.370	.794	3.505	***	.331	.180	4.496	***
Bienestar Psic. ← Per. Disposicional	.152	.081	1.875	.061	.098	.105	.137	.891	.009	.078	3.704	***
Ofen. Imperdonables ← Per. Unilateral	-2.960	1.254	-2.360	*	-.246	1.880	-2.638	**	-.323	1.053	-2.333	*
Per. Unilateral ← No dcho. Perdonar	-2.908	1.305	-2.228	*	-.215	1.944	-3.063	**	-.379	1.086	-2.358	*
Ofen. Imperdonables ← No dcho. Perd.	7.307	1.517	4.815	***	.540	8.842	3.816	***	.512	1.348	5.209	***

\*\*\* $p < .001$ ; \*\* $p < .01$ ; \* $p < .05$ ; N.E. = No estandarizado; E. = Estandarizado



Tal y como se puede ver en la tabla 21, el ajuste del modelo que distingue entre nivel de religiosidad/ espiritualidad alta, media y baja mejora considerablemente con respecto a las dos propuestas iniciales, si bien todavía no logra un ajuste perfecto (Scheiber, Nora, Stage, Barlow y King, 2006).

Tabla 21. Índice de ajuste del modelo estructural propuesto que distingue niveles de religiosidad/espiritualidad.

CMIN	CMIN/g.l.	P	GFI	CFI	SRMR	RMSEA
231.352	2.659	.001	.87	.67	.21	.06



## **CAPÍTULO 7: DISCUSIÓN**



## **Introducción**

La religiosidad/ espiritualidad es una esfera de la vida de la persona que pese a estar en un cierto declive dentro de la sociedad, continúa siendo un organizador vital para aquellos que creen. Disponer de los instrumentos de medida adecuados permite realizar una investigación más válida y fiable.

Son numerosos los estudios que han tratado de profundizar en la relación entre la R/E y el perdón, sin embargo, la mayoría han obtenido resultados parciales por tomar sólo una medida de perdón, por no tener en cuenta a la vez la conceptualización que del perdón hacen las personas no expertas y por no establecer niveles en la R/E.

Conocer los efectos benéficos del perdón y sus variables asociadas a partir de la influencia de la R/E es un avance notable, ya que facilita el logro de la integración de la R/E en el campo de la Psicología del perdón, y al mismo tiempo, contribuye a aumentar la atención sobre variables psicológicas en el ámbito religioso.

Por todo ello, el objetivo principal de este estudio ha sido comprender el papel de la religiosidad/ espiritualidad en el perdón, en las creencias asociadas a la conceptualización del perdón y en la deseabilidad social de las personas, y entender cómo se articulan en el nivel teórico estas variables entre sí y qué vinculación tienen con el bienestar psicológico.

Partiendo de este objetivo, en el presente capítulo se plantea una revisión global de los resultados obtenidos en los dos estudios, integrándolos con los que se han obtenido en estudios precedentes. Además se indican las limitaciones a tener en cuenta en futuros estudios. Finalmente se ofrecen implicaciones prácticas de los resultados obtenidos.

## **7. 1. . Integración de los resultados**

---

En el primer estudio se validó la Escala de lo religioso (Rohrbaugh y Jessor, 1975) en una muestra española. Esta escala sirve para medir el constructo religiosidad/ espiritualidad poniendo el foco en cuatro aspectos: ritual, experiencia, consecuencia y valoración global.

En el segundo estudio es posible diferenciar dos partes, en la primera se ha profundizado en la variable religiosidad/ espiritualidad en dos sentidos, primero comprendiendo su papel diferencial en el perdón y variables asociadas al perdón, y después, estudiando las diferencias entre los religiosos de vida consagrada y los que no lo son. La segunda parte del segundo estudio se refiere a una propuesta de modelo teórico que busca explicar el bienestar psicológico a partir del perdón y las variables relacionadas con éste.

### **7. 1. 1. Validación Escala de lo religioso**

Según afirmaban Hill y Wood (1999), existen múltiples instrumentos de medida de la religiosidad/ espiritualidad que son adecuados para la investigación y han sido infrutilizados. Pargament et al. (2013) animan a emplearlos con el fin de evitar la creación de instrumentos innecesarios que derivan ya sea en la duplicación de medidas, o bien en la repetición de un mismo nombre sin que el contenido sea equivalente, con la amenaza que ello supone para el constructo. La correcta elección de instrumentos, y también su uso son importantes porque contribuyen al logro de un cuerpo de investigación empírica sólido (Pargament, et al., 2013). Además, Hill (2013) planteaba la importancia de ir más allá de las poblaciones en que han sido mayoritariamente

---

utilizadas las escalas de religiosidad/ espiritualidad: perfil de estudiante universitario occidental y protestante, ya que la edad y el nivel educativo son variables que correlacionan con la experiencia religiosa. Finalmente, Pargament et al. (2013) hacían una llamada al avance en cuestiones de fiabilidad y validez.

Partiendo de estas recomendaciones, se procedió a explorar dos instrumentos de medida de religiosidad/ espiritualidad: la Escala de lo religioso (Rohrbaugh y Jessor, 1975) y la Escala de compromiso o implicación religiosa (Cohen et al., 2006).

La primera parte del estudio de validación, con una muestra piloto, buscaba por un lado comprobar si se mantenían todos los ítems y la agrupación se correspondía con la propuesta teórica de los autores, y por otro conseguir diferenciar cuál de las escalas era psicométricamente preferible en cuanto a su consistencia interna. Según indicaban los autores de las dos escalas, los ítems se agrupan en un único factor que explica al menos el 80% de la varianza. De acuerdo con la primera hipótesis (H. 1), la Escala de lo religioso ha mostrado una adecuada validez factorial mediante una estructura formada por un único factor que explica el 84% de la varianza. Hill (2013) planteó que en el ámbito de la psicología de la religión los instrumentos muestran buena fiabilidad a partir de .70 en al menos dos estudios, lo cual se cumplió para la Escala de lo religioso, tanto en el estudio piloto de la presente investigación como en el estudio de Orathinkal & Vansteenwegen (2007). Por lo tanto, y de acuerdo con el planteamiento inicial (H. 2), la fiabilidad mostrada en la muestra piloto para la Escala de lo religioso es buena (Cortina, 1993; Roberts et al., 2006; Streiner, 2003).

Por su parte la Escala de implicación o compromiso religioso también mostró una adecuada validez factorial con una estructura de un factor y un porcentaje de explicación de varianza del 77%. Además, la consistencia interna mostrada fue adecuada en al menos dos estudios (Hill, 2013): en el de Cohen et al. (2006) y en el

actual. Tras obtener resultados similares para ambas escalas en el estudio exploratorio, resultó decisivo a la hora elegir con cual se procedería al estudio confirmatorio el hecho de que la Escala de lo religioso incorporara la posibilidad de establecer niveles (alto, medio, bajo) de religiosidad/ espiritualidad en base a la puntuación.

El estudio confirmatorio mostró un adecuado ajuste al modelo (MacCallum et al., 1996 citado en Hooper et al., 2008), lo que significa que se confirma la propuesta inicial de sus autores (un único factor midiendo ritual, experiencia, consecuencia y valoración global), en una muestra española (H. 3).

No es un hecho novedoso que un instrumento de medida de religiosidad/ espiritualidad logre adecuadas propiedades psicométricas en una escala de extensión reducida en cuanto a número de ítems. Algunos como *The Religious Commitment Inventory* (Worthington et al., 2003), *Santa Clara Strength of Religious Faith Questionnaire* (Plante & Boccaccini, 1997) o *Spiritual Humility Scale* (Davis et al., 2010), que no sobrepasan los diez ítems, han sido utilizados en múltiples estudios y cuentan con una consistencia interna muy similar a la mostrada por la Escala de lo religioso en el presente estudio. En cuanto al procedimiento de validación, también utilizaron métodos estadísticos mediante herramientas sofisticadas tanto *The Religious Commitment Inventory* (Worthington et al., 2003) como la *Spiritual Humility Scale* (Davis et al., 2010). No obstante, ninguna ofrecía la ventaja de clasificar por niveles la puntuación final.

El proceso de validación en esta muestra española resuelve también una necesidad a la que apuntaba Hill (2013), como es conseguir muestras que vayan más allá de estudiantes universitarios, logrando heterogeneidad tanto en la edad como en el nivel educativo representados, lo cual representa un avance respecto de un número considerable de estudios.



En la tabla 22 se recogen las hipótesis específicas relativas al estudio de validación. Además se informa del apoyo empírico encontrado para cada una de ellas:

Tabla 22. Hipótesis relativas al estudio de validación de la Escala de lo religioso.

	Hipótesis	¿Los datos apoyan la hipótesis?
H.1	La Escala de lo religioso de Rohrbaugh y Jessor (1975) utilizada por Oranthinkal y Vansteenwegen (2007) mostrará adecuada validez factorial mediante una estructura formada por un único factor, de acuerdo con la propuesta de los autores	Sí
H.2	La Escala mostrará una adecuada consistencia interna con un índice superior a .70 en la muestra piloto.	Sí
H.3	Se confirmará en una muestra española, con la muestra definitiva, que la escala muestra adecuada validez factorial a través de una estructura formada por un único factor, al igual que la propuesta original de los autores.	Sí

### 7. 1. 2. Relaciones entre religiosidad/ espiritualidad y variables relacionadas con el perdón

Para estudiar estas relaciones, en primer lugar se analizaron las diferencias en el perdón, en las creencias asociadas a la conceptualización del perdón y en la deseabilidad social en función del nivel (alto, medio y bajo) de religiosidad/ espiritualidad, y se calculó la correlación entre las mismas. En segundo lugar se procedió a analizar las diferencias en función de que el participante fuera religioso de vida consagrada o no lo fuera.

A continuación se discuten los resultados obtenidos por cada medida de perdón: disposicional (HFS) y específico (FS y TRIM). De acuerdo con los resultados

encontrados en numerosos estudios (Berry et al., 2001; Edwards et al., 2002; Exline et al., 2004; Fox & Thomas, 2008; Greer et al., 2005; Macaskill, 2007; Mauger et al., 2003; McCullough, Bono & Root, 2005; Mullet et al., 2003; Toussaint & Williams, 2008; Webb et al., 2005) cuya conclusión indicaba que las personas creyentes estarían más dispuestas a perdonar, se esperaba encontrar relación directa (H. 6. 1.) y mayores puntuaciones en perdón disposicional (H. 5. 1.). En contra de lo previsto, no se encontró relación significativa entre R/E y disposición a perdonar, ni diferencias significativas en la disposición a perdonar en función del nivel de R/E.

Es importante destacar que la subescala perdón a otros de la HFS, el instrumento de medida escogido para perdón disposicional, mostró una baja consistencia interna, por lo que este resultado debe ser tomado con prudencia. De los estudios revisados que apoyaban esta relación, Edwards et al. (2002) y Macaskill (2007) utilizaron también la HFS para la medida de la disposición a perdonar. En concreto Macaskill (2007) hace constar que obtuvo una consistencia interna de .79 en la subescala de perdón a otros (que fue la utilizada en el presente estudio). Por este motivo, parece más sólido el resultado encontrado por ella. Al revisar el estudio que recoge las propiedades psicométricas de la HFS (Thompson et al., 2005) es llamativo que de forma mayoritaria los seis estudios realizados para tal fin, se hayan utilizado muestras de estudiantes en cinco de ellos (el estudio que no utiliza estudiantes mide la relación entre perdón y satisfacción y duración de la relación de pareja, donde la muestra es aleatoria y se trata matrimonios en su mayoría), con la limitación de la baja heterogeneidad, y por ende baja representatividad que conlleva. De todo ello se deriva la conveniencia de un estudio pormenorizado de la fiabilidad y la validez de la HFS, utilizando para ello una muestra heterogénea en cuanto a la edad y el nivel de estudios, con el fin de mejorar sus propiedades psicométricas en una muestra española.

Con base en los estudios contrarios a la llamada “discrepancia religión- perdón” (Freedman & Chang, 2010; Hart & Shapiro, 2002; Orathinkal & Vansteenwegen, 2007; Rye, 2005) se consideró que un nivel más alto de religiosidad/ espiritualidad estaría correlacionado positivamente con perdón (H. 6. 1.) y daría lugar a puntuaciones significativamente superiores en perdón específico (H. 5. 1.). Los resultados esperados obtuvieron un apoyo parcial: resultaron significativas y en la dirección esperada las relaciones entre medidas de perdón específico FS presencia positivo, y las tres de TRIM: benevolencia, evitación y venganza, pero FS ausencia de negativo no resultó significativa.

De la misma manera, un nivel alto de R/E dio lugar a puntuaciones significativamente superiores para las tres subescalas de la medida de perdón específico TRIM, pero no para la FS completa, que sólo encontró apoyo para la subescala de presencia de positivo, pero no para la subescala ausencia de negativo, cuyo resultado no fue significativo. Al igual que sucedió con la subescala HFS de perdón disposicional a otros, la subescala FS ausencia de negativo había mostrado una consistencia interna baja, por lo que también debe mostrarse precaución ante este resultado. Cabe destacar que quienes obtenían nivel de R/E medio funcionaron igual que los de nivel de R/E bajo, comparado con los de nivel de R/E alto que eran quienes mostraban mayor motivación por la benevolencia y menor motivación por la venganza. Para la motivación por la evitación el nivel de R/E media no resultó ser significativo, mostrándose más evitadores los de nivel de R/E bajo frente a los del alto. Los tres niveles dieron lugar a diferencias significativas en relación al perdón como presencia de positivo: en quienes mostraron un nivel de R/E alto se daba mayor presencia de positivo

comparado con los de nivel de R/E medio, y a su vez en éstos se daba más que en los de nivel de R/E bajo.

Estos resultados encontrados pueden relacionarse con las conclusiones de Tsang et al. (2005) y Fox & Thomas (2008) cuando sugieren que indicadores globales de religiosidad/ espiritualidad determinan el nivel de perdón de las personas, ya que la foto general de los resultados obtenidos indicaría que un nivel alto de R/E tiene que ver con perdón presencia de positivo y benevolencia, y un bajo nivel de R/E estaría más relacionado con evitación y venganza, que son motivaciones características de “no perdón”.

Además, los resultados son coherentes con el hecho de que el perdón es un tema nuclear en las religiones mayoritarias del mundo en general y del Cristianismo en particular. España es un país con fuertes raíces Católicas y actualmente todavía hay aproximadamente un 70% de personas que se definen como creyentes católicos (CIS, 2016).

En cuanto a la relación entre el nivel de R/E y las creencias asociadas a la conceptualización del perdón, Cohen et al. (2006) concluían que las diferencias entre cristianos y judíos no se explicaban sólo por la disposición a perdonar, ni por el nivel de religiosidad/ espiritualidad, sino que también existían varias creencias específicas que actuaban como mediadores entre cristianos y judíos y el no perdonar. Estas creencias serían el creer que existen ofensas que pueden ser imperdonables, que no cualquiera tiene el derecho de perdonar y que el perdón es negociado (versus unilateral). Con base en esto, se esperaba encontrar diferencias significativas en las creencias asociadas a la conceptualización del perdón en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad (H. 5. 2.). Coincidiendo con lo esperado, se ha encontrado que quienes más creen que la

---

naturaleza del perdón es negociada, que cualquiera no tiene el derecho a perdonar y que hay ofensas imperdonables, tienen un nivel de R/E medio y bajo (comparado con los de nivel alto), y que los que conceptualizan el perdón como unilateral tienen un nivel de R/E alto (comparado con los de nivel medio y bajo) (H. 5. 2.).

Existen antecedentes de este resultado. Por ejemplo el observado por Kanz (2000) en una muestra femenina cuando estudiantes de grado católicas expresaban que para llegar a perdonar no consideraban como necesarias ni las disculpas ni tampoco que el ofensor fuera consciente del daño que había causado, lo cual reflejaría que estaban manejando una conceptualización de perdón unilateral frente a la negociada.

Parece haber encontrado apoyo que un nivel más alto de religiosidad está vinculado a la conceptualización de perdón unilateral que defendía Enright, en la que el perdón es considerado un regalo incondicional a quien ha dañado, y el proceso que se lleva a cabo está contenido exclusivamente dentro de la persona ofendida (Enright, 1994). La teoría del desarrollo moral de Kohlberg sirvió a Enright como referencia para articular esta conceptualización de perdón unilateral con base en estadios. Para Kohlberg el desarrollo moral se alcanza en primer lugar por el aumento progresivo de la reciprocidad, entendida como la posibilidad de coordinar y diferenciar el punto de vista propio y el de los otros. En segundo lugar el proceso va orientándose hacia un estadio final de pensamiento lógico avanzado, y por último los estadios morales superiores llegarían por la integración de tendencias estructurantes de la persona y del medio (Kohlberg, 1974). Esa capacidad de reciprocidad y el diferenciar e interpretar el punto de vista propio y el de los demás a la que Kohlberg hacía referencia ha sido estudiada por Fonagy (1999) con el término de mentalización, que engloba esos aspectos y algunos más. Se define como el proceso mental por el que la persona interpreta implícita o explícitamente tanto sus acciones como las de los demás de acuerdo con

estados mentales intencionales como son los deseos, las necesidades, los sentimientos, las creencias y los motivos (Bateman & Fonagy, 2004). Según Fonagy (1999) esta capacidad de mentalización está vinculada al apego de tipo seguro con las figuras de referencia. Estudios sobre oración como el de Schaap-Jonker & Corveleyn (2014) ponen de manifiesto que la capacidad de mentalización estaría vinculada a una mayor religiosidad/ espiritualidad. Tomando esto en consideración parece encontrar sentido que las personas con nivel alto de religiosidad puntúen significativamente más alto en la creencia de perdón unilateral: podría explicarse por una mayor capacidad de mentalización de los más creyentes, lo cual les permitiría avanzar hasta el estadio sexto que Enright describió cuando estableció el paralelismo con los estadios de Kohlberg y su teoría de desarrollo moral, a partir del cual es posible ofrecer un perdón de tipo unilateral. Esto podría ser una razón por la que los creyentes con un nivel de religiosidad/ espiritualidad alto conceptualizarían el perdón como unilateral en lugar de hacerlo como negociado.

En relación con las tres creencias vinculadas a un nivel medio y bajo de religiosidad/ espiritualidad, se empieza profundizando en la creencia del perdón como negociado. Macaskill (2005) encontró un resultado similar al encontrado en el presente estudio y que apoya la hipótesis planteada (H. 5. 2.) ya que la condición de arrepentimiento era considerada como necesaria para los no creyentes, en base a lo cual tendrían una conceptualización de perdón como negociado, mientras que creyentes católicos y protestantes valoraban que podía ser una ayuda, pero que no constituía un requisito necesario para perdonar, es decir se alejaban de la conceptualización negociada en tanto que flexibilizaban las condiciones, considerándolas sólo como una ayuda, pero no como necesidad. Teniendo en cuenta que en el presente estudio los ítems

---

de la medida de perdón negociado se refieren a condiciones y uno de ellos en concreto explícitamente a la condición de arrepentimiento: "*Para poder perdonarle, el ofensor tiene que demostrar arrepentimiento*", es posible constatar que los resultados encontrados apuntan en la misma dirección que el estudio de Macaskill (2005).

En cuanto a las creencias sobre derecho a perdonar y ofensas imperdonables, el resultado encontrado apoya la hipótesis planteada (H. 5. 2.) y concuerda sólo parcialmente con el estudio precedente de Cohen et al. (2006). En este estudio, un mayor compromiso religioso se correspondía con menor nivel de creencia en que hay ofensas imperdonables en cristianos protestantes (lo cual coincide con lo encontrado en el presente estudio), pero no resultó así para los judíos, que además tendía a dar más justificaciones teológicas. Es decir, en el presente estudio un menor nivel de R/E se vincula a creer que hay ofensas que son imperdonables y que no cualquiera tiene el derecho de perdonar (H. 5. 2.) pero en el caso de los judíos, sostener esa creencia no se correspondería con un nivel bajo de R/E. Es preciso recordar que el Judaísmo implica la atención a numerosas reglas que regulan el comportamiento así como sus correspondientes excepciones, con el objetivo de agradar a Dios. Se considera que una ofensa puede ser imperdonable en base a tres características: la severidad, la falta de arrepentimiento y además que sólo la víctima puede perdonar. De todo ello es posible extraer la importancia de conocer las características específicas de cada religión, y comprender las peculiaridades respecto a las creencias asociadas a la conceptualización del perdón, ya que detrás de un nivel alto de religiosidad/ espiritualidad no necesariamente habría una menor creencia en el perdón negociado, en que algunas ofensas sean imperdonables y en que no cualquiera tenga el derecho de perdonar. Es cierto que ocurre en España donde existe un histórico de Cristianismo Católico, tal y

como indican los resultados encontrados (H. 5. 2.), pero parece que más bien dependerá de la religión en concreto o del contexto religioso histórico previo.

La deseabilidad social es un sesgo que cuando está presente contamina la comprensión de las relaciones entre las variables. Con el fin de explorar si este riesgo estaba presente se planteó la relación entre nivel de R/E y la deseabilidad social. De acuerdo con lo esperado (H. 5. 3.) no se observaron diferencias significativas en la deseabilidad social de los participantes según su nivel de religiosidad/ espiritualidad.

La segunda parte de este apartado se dedica a discutir la comparación entre participantes religiosos de vida consagrada y no consagrada. Los estudios de Macaskill (2005, 2007) y Mullet (2003) planteaban que el nivel de religiosidad/ espiritualidad estaba en la base de que los religiosos de vida consagrada puntuaran más alto en perdón. Así se preveía que ocurriera también en la muestra española del presente estudio (H. 5. 4.), lo cual encontró apoyo parcialmente. Los religiosos de vida consagrada obtuvieron puntuaciones significativamente superiores en las subescalas de perdón específico FS presencia de positivo y de TRIM benevolencia, es decir que al perdonar las ofensas concretas, las personas religiosas de vida consagrada experimentan un incremento en emociones, pensamientos y conductas positivos (FS) y además también en la motivación para ofrecer misericordia y amor hacia el ofensor (TRIM benevolencia). No se encontraron diferencias ni en la disposición a perdonar, ni en la subescala de perdón FS ausencia de negativo, ni en las medidas de “no perdón” TRIM evitación y TRIM venganza. El resultado respecto a las medidas en perdón disposicional y en perdón específico FS ausencia de negativo debe tomarse con prudencia por las razones ya mencionadas anteriormente: son medidas que no mostraron



---

una consistencia interna aceptable, por lo que parece más recomendable tomar como referencia el resultado encontrado por Macaskill (2007) que reveló una mayor disposición a perdonar en creyentes de vida consagrada. En relación a la evitación y a la venganza, resultó que no había diferencias, lo que significa que al experimentar una ofensa, cuando ésta aún no ha sido perdonada, no habría diferencias entre religiosos de vida consagrada y los que no en la motivación a evitar al ofensor o a vengarse de él.

Cuando se exploró si había diferencias en las creencias asociadas a la conceptualización del perdón, de nuevo se encontró apoyo parcial a lo esperado (H. 5. 4.). Sí se encontró una mayor creencia en que la naturaleza del perdón sea unilateral en personas religiosas de vida consagrada, pero además también se encontró que había diferencias en cuanto a la conceptualización de perdón como negociado, puntuando en este caso de manera significativamente mayor quienes eran personas religiosas de vida no consagrada. En este mismo sentido resultó la creencia de que existen ofensas que son imperdonables, porque también en esta creencia la puntuación fue significativamente mayor para las personas religiosas de vida no consagrada. Es decir: parece que la condición de vida consagrada (o bien el no serlo) marca una diferencia entre religiosos, de manera que los de vida consagrada conceptualizarían el perdón como unilateral, en contraposición a los de vida no consagrada, que lo conceptualizan como negociado y creerían que existen ofensas que son imperdonables. En cuanto a creer que no todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa, no se han encontrado diferencias, por lo que se puede concluir que religiosos de vida consagrada y religiosos de vida no consagrada sostendrían esa creencia por igual.

A partir de estos resultados parece posible distinguir dos perfiles dentro de las personas creyentes según la modalidad preferente que tienen para perdonar: los religiosos de vida consagrada conceptualizan el perdón como unilateral y al perdonar

experimentan un aumento de pensamientos, sentimientos y conductas positivos (FS) y también una mayor motivación benevolente, de amor y misericordia hacia el ofensor (TRIM); a su vez, el perfil de los religiosos de vida no consagrada iría asociado a una conceptualización de perdón como negociado y en su comprensión ciertas ofensas son imperdonables. Estos últimos no tendría un modo prevalente de experimentar el perdón.

Finalmente, de acuerdo con lo esperado (H. 5. 4.), la deseabilidad social no planteó diferencias entre religiosos de vida consagrada y no consagrada, lo cual guarda coherencia con que tampoco se observaran diferencias según el nivel de religiosidad/ espiritualidad en dicha variable.

En la tabla 23 están recogidas las hipótesis relativas a la relación entre el nivel de religiosidad/ espiritualidad y el perdón, creencias asociadas a la conceptualización del perdón y la deseabilidad social. También se informa a cerca del apoyo empírico encontrado (o no) para cada una de ellas:

Tabla 23. Hipótesis planteadas para explorar la relación entre el nivel de religiosidad/espiritualidad y ser religioso de vida consagrada o no (VIs), y las variables perdón, creencias asociadas y deseabilidad social (VDs).

	Hipótesis	¿Los datos apoyan la hipótesis?
H. 5. 1.	Se encontrarán diferencias estadísticamente significativas en el perdón (disposicional y específico) en función del nivel de R/E, siendo superiores las puntuaciones en perdón de las personas con nivel alto de R/E.	Parcialmente
H. 5. 2.	Se espera encontrar diferencias significativas en las creencias asociadas a la conceptualización del perdón en función del nivel de R/E: un nivel de R/E alto estará más presente en personas cuya conceptualización del perdón es unilateral y por el contrario, se espera un nivel de R/E medio y bajo en personas con una conceptualización de perdón negociado. También se espera que el nivel de religiosidad medio y bajo esté presente para aquellos que creen que no todo el mundo tiene derecho a perdonar y que creen que existen ofensas que son imperdonables.	Sí
H. 5. 3.	No se observarán diferencias estadísticamente significativas en la deseabilidad social de los participantes en función del nivel de R/E.	Sí
H. 5. 4.	Se encontrarán diferencias estadísticamente significativas en el nivel de perdón (disposicional y específico) y las creencias asociadas a la conceptualización del perdón en función de que el participante sea de vida religiosa o no, siendo superiores las puntuaciones en perdón y en la creencia de perdón unilateral en los religiosos de vida consagrada. No se encontrarán diferencias en la deseabilidad social.	Parcialmente
H. 6. 1.	El nivel de R/E correlacionará significativamente con el perdón: disposicional (positivamente), específico entendido de dos maneras: como aumento de positivo y descenso de negativo (positivamente) y también entendido como: benevolencia (positivamente), evitación y venganza (negativamente).	Parcialmente
H. 6. 2.	El nivel de R/E correlacionará significativamente con las creencias asociadas a la conceptualización del perdón: creer que el perdón es unilateral (positivamente), o bien que es de carácter negociado (negativamente), creer que no cualquiera tiene el derecho de perdonar una ofensa (negativamente) y creer que existen ofensas que son imperdonables (negativamente).	Sí
H. 6. 3.	No habrá correlación entre el nivel de R/E y la deseabilidad social	Sí

### **7. 1. 3. Predicción del bienestar psicológico**

El nivel de religiosidad/ espiritualidad de las personas como ya se ha visto, es una de las claves que incide en que se conceptualice el perdón de una manera o de otra. Tomando como base tanto los estudios revisados como los resultados hasta ahora encontrados, a continuación se presentan las relaciones planteadas para el modelo propuesto.

En el presente estudio, y de acuerdo con los expertos, cuando el nivel de religiosidad/ espiritualidad es alto, se tiende a creer que el perdón es de naturaleza unilateral en cristianos (no sucede de la misma manera con judíos) (Cohen et al., 2006; Kanz, 2000). En cambio se conceptúa como negociado más frecuentemente en personas cuyo nivel de religiosidad es medio y bajo (Macaskill, 2005). Creer que no todas las ofensas se pueden perdonar y que cualquiera no tiene el derecho a perdonarlas igualmente se relaciona con menor nivel de R/E.

A su vez estas creencias tendrían vinculación con el perdón: El estudio de Prieto et al. (2013) que incluía dichas creencias y las puso en relación con las medidas de perdón en una muestra de participantes no expertos en la materia, concluyó que: creer que el perdón es de naturaleza unilateral se relacionaba con incremento de perdón, mientras que las restantes creencias, naturaleza del perdón negociado, no cualquiera tiene el derecho de perdonar y existen ofensas que son imperdonables, se relacionaron con una disminución de todos los tipos de perdón.

Además, el perdón estaría estrechamente vinculado al bienestar psicológico (Ahadi & Ariapooran, 2009; Bono et al., 2007; Brown, 2003; Eldeleklioglu, 2015; Friedberg et al., 2009; Gull & Rana, 2013; Kirkby- Geddes & Macaskill, 2016; Lawler-Row & Piferi, 2006; Macaskill, 2012; Maltby et al., 2005; Mukashama & Mullet, 2013; Sansone et al., 2013; Thompson et al., 2005; Toussaint & Friedman, 2009; Toussaint et

---

al., 2012; Yalcin & Malkoç, 2014), aunque no todos los efectos del perdón necesariamente redundarían en un mayor bienestar psicológico, tal y como se ha indicado al referirse anteriormente a los estudios sobre el “lado oscuro” del perdón (Freedman & Chang, 2010; Luchies et al., 2010; Mahoney & Pargament, 2008; McNulty, 2008, 2010, 2011, 2016).

Por último, se ha encontrado evidencia de la influencia de la religiosidad/ espiritualidad en la relación entre perdón y bienestar psicológico (Akhtar et al., 2017; Griffin, Lavelock & Worthington, 2014; Krause & Ellison, 2003; Lawler- Row, 2010; Lutjen et al., 2012; Peterson, 2015; Raj et al., 2016; Schultz et al., 2014; Worthington et al., 2016).

Finalmente, cabría destacar el intento de explicación que hacen algunos expertos sobre las relaciones entre religiosidad/ espiritualidad, creencias y perdón. Según ellos podría explicarse por el modo diferente en que las personas construyen sus sistemas de significado: cada persona, influida por su nivel de religiosidad/ espiritualidad, tendría una manera de aprender, desarrollar y transformar las creencias, emociones, acciones y objetivos, y todo ello a su vez explicaría las diferencias en perdón (Fox & Thomas, 2008; Gordon et al., 2008; Silberman, 2005).

Con base en la revisión de estudios, en los resultados encontrados y teniendo en cuenta la propuesta de estos expertos, se planteó un primer modelo de ecuaciones estructurales que no logró un buen ajuste. A partir de éste, se consideró otra perspectiva diferente a cerca de las mismas variables y su relación: Tsang, McCullough & Hoyt (2005) sugerían que el mecanismo podía ser el contrario: la motivación a perdonar conduciría a la persona a acceder a diferentes partes de su sistema de significado. Este segundo modelo tampoco logró un buen ajuste.

El tercer modelo incorporaba una variación destacable respecto de los dos anteriores al separar la muestra en función del nivel de religiosidad/ espiritualidad alto, medio y bajo. Además se eliminaron las medidas de creencias en el perdón negociado y también la de perdón como ausencia de negativo por no mostrar relaciones significativas en el modelo. Como resultado el ajuste del modelo fue aceptable y a continuación se discute. En contra de lo esperado (H. 7. 1.) la R/E no ejerce influencia directa sobre las creencias asociadas a la conceptualización del perdón, ni indirecta sobre el perdón, no obstante, sí es cierto que se distinguen las tres variantes del modelo en función del nivel de R/E, por lo que a pesar de no actuar, en rigor, conforme a lo hipotetizado, sí es cierto que está teniendo un papel diferencial y es posible detectar variaciones según el nivel de R/E sea alto, medio y bajo, tal y como a continuación se explica (ver tabla 26).

El modelo para alta R/E sugiere varios aspectos a comentar, tanto de las relaciones que han resultado significativas como de las que no. El resultado más destacable, de acuerdo con lo esperado es la clara relación secuencial para la alta R/E y la creencia en que la naturaleza del perdón es unilateral (H. 7. 1.) influyendo en el perdón específico como presencia de positivo (H. 7. 2.) y a su vez éste influyendo en el bienestar psicológico (H. 7. 4.) (ver tabla 26). Esto significaría que las personas con una concepción del perdón como un proceso que sucede únicamente en su interior y que no está sujeto a condiciones de ningún tipo, experimentan a la hora de perdonar un aumento de pensamientos, emociones y conductas positivos hacia el ofensor y ello a su vez redundan en un mayor bienestar psicológico (crecimiento personal, mejores relaciones sociales, mayor autoaceptación, autonomía y propósito de vida, y buen dominio del entorno).

---

Destacan también las relaciones significativas en torno al perdón disposicional: Por un lado, en base a lo esperado, la creencia en el perdón unilateral le influye positivamente y la creencia de que no cualquiera tiene el derecho a perdonar le influye negativamente (H. 7. 1.). Por otro lado, en contra de lo esperado la deseabilidad social se relaciona inversamente con la disposición a perdonar (H. 7. 3.). Una posible explicación podría ser que quienes tienen una mayor disposición a perdonar pudiera ser que tengan también una mayor motivación intrínseca, de forma que su deseabilidad social es menor. Tendría sentido además porque la disposición a perdonar está positivamente relacionada con creer que el perdón es unilateral, es decir, depende de uno mismo, no está en función de los demás, lo cual podría ser un reflejo más de esa posible motivación intrínseca (ver tabla 26).

Por último, en relación a este modelo de alta R/E merecen atención las relaciones significativas y no significativas en torno a las medidas del TRIM, evitación, venganza y benevolencia (ver tabla 25). Si bien las tres influyen en el bienestar psicológico, no lo hacen de la manera planteada (H. 7. 4.) (ver tabla 26). ¿Qué puede significar que la motivación a evitar al ofensor y a vengarse de él (ésta última con menor peso), repercutan en un mayor bienestar psicológico? Una posible explicación, de acuerdo con lo sugerido por los expertos que han profundizado en el “lado oscuro” del perdón, es que pueden darse situaciones en que el “no perdón” sea un estado saludable (Worthington, 2006). El hecho de que la motivación por la benevolencia también esté a su vez relacionada con el bienestar psicológico, lleva a pensar que no se trata tanto de un tipo de motivación a perdonar o no hacerlo la que se vincula al bienestar psicológico, como de la adecuación de esta motivación a la situación concreta que en este caso cada participante habrá evocado al responder al cuestionario planteado. Esto implicaría que incluso en ambientes de alta religiosidad favorables al perdón,

debería reflexionarse a cerca de la conveniencia del perdón y el no perdón, ya que según parece, habría tanto situaciones de perdón (motivación por la benevolencia) que llevan al bienestar psicológico como situaciones de no perdón (motivación por la evitación y la venganza) que igualmente confluyen en un mayor bienestar. Qué situaciones perdonar y en qué momento hacerlo puede ser una cuestión clave. Tal vez a veces, en la línea que Worthington (2006) indica, esperar y tomarse un tiempo hasta perdonar y mientras evitar al ofensor, sea una opción saludable. La cuestión de la venganza puede resultar mucho más controvertida e incluso sorprendente en una submuestra de personas con alto nivel de R/E. En este sentido es importante remarcar que la medida es motivación para vengarse, lo cual es diferente al hecho de consumir una venganza. Así se constata al analizar el contenido de los ítems ya que utilizan verbos como “deseo vengarme” o “deseo que le suceda algo malo”, “haré que pague por ello”. Estos ítems revelan una intención, un deseo, que posiblemente permanezca en el ámbito de la ideación sin ir más allá, o en todo caso, no se está evidenciando la realización de una venganza mediante esos ítems. Al comparar las medias de las puntuaciones entre los ítems que reflejan un deseo de venganza y aquellos ítems que incluyen verbos que van más allá del deseo e implican la acción, se ha observado que las medias en los ítems que se refieren a desear venganza son superiores a las medias en los ítems que indican llevar a cabo una acción real de venganza. Por ejemplo la media en el ítem “*deseo que obtenga su merecido*” es  $M= 1.63$ ;  $D.T.= 1.07$  frente a “*planeo vengarme*” que obtuvo  $M=1.25$ ;  $D. T= .71$ . Por todo ello cabe suponer que tal vez lo que suceda es que para algunos participantes, el hecho de dar rienda suelta a la imaginación y permitirse la libertad de manejar una representación mental de venganza hacia quien les ha hecho daño, reconociéndose a sí mismos esos deseos de devolver mal sin que por ello se sientan culpables, pueda resultar en sí mismo liberador, y que justo por eso



---

incida ligeramente en un mayor bienestar psicológico: sólo el hecho de imaginar la venganza que sus emociones de rabia o enfado motivan, sin que se produzca culpa por ello, podría estar produciendo cierto bienestar psicológico. Otra posible explicación de estos resultados podría estar en que las personas con alta R/E tengan sentimientos e ideas ambivalentes, de manera que por un lado se inclinan a perdonar y por otro y simultáneamente, desean algún tipo de venganza. En este sentido, Prieto (2015) plantea que el deseo de venganza podría persistir por tres razones: la primera, porque superar el rencor fuese para la persona como equivalente a invalidar el dolor y el sufrimiento anterior y además conllevaría el riesgo de que puedan minimizarse las consecuencias de la ofensa; la segunda, porque al desear venganza se pasaría de una posición pasiva de víctima a una posición activa, con el aumento de sensación de control y poder que ello supone; y la tercera, porque la rabia es funcional a la hora de manejar la pérdida debido a que es una emoción que protege de la tristeza. Las tres opciones serían compatibles con mantener un adecuado bienestar psicológico, en la medida en que la motivación a la venganza resultaría funcional, y podrían a su vez justificar esa posible ambivalencia.

Por último, el hecho de que ninguna creencia asociada a la conceptualización del perdón influya en ninguna subescala de perdón específico TRIM hace pensar que quizá en personas con alto nivel de R/E la motivación a perdonar no sea algo que dependa de las creencias, sino que tiene un funcionamiento independiente dentro de su psiquismo.

La segunda variación del modelo toma como participantes a los que puntuaron en nivel medio de R/E. En primer lugar se aprecia que se repite la secuencia de influencias significativas y directas entre creencia en el perdón unilateral- presencia de positivo- bienestar psicológico (H. 7. 1., H. 7. 2., H. 7. 4.). Además, y de acuerdo también a lo esperado (H. 7. 1., H. 7. 2., H. 7. 4.), se aprecia la aparición de otra

secuencia que implica de nuevo a la creencia de que el perdón es unilateral y al bienestar psicológico, sólo que esta vez mediados por la motivación a la benevolencia. A diferencia de lo que sucedía en el modelo de R/E alta, ahora sí ocurre que la motivación a perdonar está influida al menos por una creencia, en este caso que la naturaleza del perdón sea unilateral (ver tabla 25 y 26).

En esta variante del modelo que estudia el nivel medio de R/E habría en común con el de alta R/E varios puntos (ver tabla 25): la creencia en que el perdón es unilateral influye igualmente en el perdón disposicional por un lado, y por otro que la motivación por la evitación y la venganza, medidas de “no perdón”, están ahora también influyendo de forma directa al bienestar psicológico. El peso de la venganza es bajo, al igual que en R/E alta, en cambio el de evitación era ya considerable y ahora incluso aumenta, siendo la variable que más contribuye a explicar el bienestar psicológico. Todo ello de nuevo apunta en dirección hacia las observaciones de los expertos en el lado oscuro del perdón y el hecho de que en ocasiones evitar a la persona que ha dañado, puede determinar un mayor bienestar psicológico (Worthington, 2006).

En esta variante del modelo a partir del nivel medio de R/E la deseabilidad social no ha resultado ser significativa. Tampoco lo han sido las creencias de que no cualquiera tiene el derecho de perdonar, ni que existen ofensas que son imperdonables.

Las dos diferencias más destacables respecto de la variante del modelo de alta R/E sería por un lado que desaparece la influencia sobre la disposición a perdonar de dos variables: de la creencia en no tener derecho a perdonar y la deseabilidad social, y por otro lado, la aparición ya mencionada de una nueva secuencia acorde a lo previsto y que vincula la creencia en el perdón como unilateral y el bienestar psicológico a través de la motivación por la benevolencia (ver tabla 25).

---

Según indicaban los resultados para alta R/E, la motivación a perdonar no vendría influida por la creencia en el perdón unilateral, lo cual hacía pensar que las creencias y la motivación respecto del perdón son dos funciones psíquicas independientes en personas con alto nivel de R/E. Ahora para R/E media lo que se observa es que la motivación por la benevolencia hacia el ofensor sí recibe una influencia alta y directa del hecho de creer que el perdón es de naturaleza unilateral. ¿Cómo podría explicarse esta diferencia entre personas con nivel alto y personas con nivel medio de R/E? Es necesario recordar que de los estudios que habían encontrado apoyo a la relación entre R/E, perdón y bienestar, ninguno había diferenciado entre niveles de R/E. Cabe suponer que al establecer esta distinción estén apareciendo matices respecto al punto de partida de las motivaciones a perdonar, siendo para las personas con alta R/E independientes de las creencias asociadas al perdón, mientras que para los de R/E media, al menos la motivación por la benevolencia sí tendría una influencia de la creencia en que el perdón es de naturaleza unilateral.

Al profundizar en la variante del modelo para baja R/E se aprecian cuatro secuencias que se ajustan a lo previsto (H. 7. 1., H. 7. 2. E H. 7. 3.) y además ahora de nuevo, igual que en nivel alto de R/E, la deseabilidad social influye en la disposición a perdonar, aunque tampoco en la dirección que se planteó (H. 7. 3.) (ver tabla 26). Con respecto a las secuencias: se repite la secuencia creencia en el perdón como unilateral-benevolencia- bienestar psicológico, que ya se había reconocido en la variante de R/E media del modelo. Ahora además con R/E baja aparecen tres secuencias más: creencia en perdón como unilateral- evitación- bienestar psicológico, creencia en perdón como unilateral- disposición a perdonar- bienestar psicológico y creencia en que no cualquiera tiene el derecho a perdonar- disposición a perdonar- bienestar psicológico. De nuevo la

venganza repercute en un mayor bienestar psicológico, al igual que en las dos variantes anteriores del modelo, sólo que ahora con un peso ligeramente superior, semejante al que ejercen sobre el bienestar psicológico la disposición a perdonar y el perdón específico como presencia de positivo. Las medidas de perdón que más influencia han tenido en el bienestar, al igual que en R/E media, son en primer lugar el perdón específico como motivación a la evitación y en segundo lugar la motivación por la benevolencia (ver tabla 25).

Esta versión del modelo con baja R/E es la que más se ajusta a las hipótesis planteadas inicialmente. Además aporta una relación entre perdón disposicional y perdón específico que no se había reflejado ni con R/E media ni con alta: ambos tipos de perdón estaría mediando simultáneamente entre dos creencias asociadas a la conceptualización del perdón: que el perdón es de naturaleza unilateral y que no cualquiera tiene el derecho de perdonar, y el bienestar psicológico. Además ahora ya no sólo hay una medida de perdón específico como motivación influida por una creencia sino que son dos: evitación y benevolencia (ver tabla 25).

Valorando las tres variantes del modelo en su conjunto, parece apreciarse una tendencia del nivel alto de R/E al medio y del medio al bajo, y es que a medida que disminuye el nivel de R/E, aumenta la influencia de la creencia en el perdón como unilateral, sobre la motivación a perdonar ¿Por qué puede estar sucediendo? Es posible observar que la única secuencia que se ha dado para el nivel alto de R/E, y que también se daba para nivel de R/E medio ha sido la que relaciona creencia en el perdón como unilateral- perdón específico como presencia de positivo- bienestar psicológico. La medida de perdón específico como presencia de positivo recoge pensamientos y además emociones y conductas que indican un aumento en positivo en estas tres dimensiones.

Parece entonces que en el nivel más alto de R/E las motivaciones no median entre creencias y bienestar psicológico, pero sí lo hace el triple sistema de respuesta (emociones, pensamientos, conductas). En el nivel medio de R/E, median tanto en parte motivaciones (benevolencia) como la medida que implica el triple sistema de respuesta, y en el nivel bajo de R/E ya no media el triple sistema de respuesta y en cambio lo hacen casi al completo las motivaciones y la disposición a perdonar.

En síntesis: en personas con nivel alto de R/E, la respuesta de perdón mediaría entre la creencia y el bienestar, en personas de bajo nivel de R/E mediarían la disposición y la motivación, y para aquellos que se sitúan en un nivel medio de R/E, la mediación sería “mixta”, tanto la respuesta como la motivación (ver tabla 24).

Tabla 24. Esquema de las secuencias en función del nivel de R/E.

Nivel de R/E	Esquema de la secuencia
Alta	Creencia- respuesta- BP
Media	Creencia < $\begin{matrix} \text{respuesta} \\ \text{motivación} \end{matrix}$ > BP
Baja	Creencia < $\begin{matrix} \text{motivación} \\ \text{disposición} \end{matrix}$ > BP

*Nota: BP= Bienestar psicológico*

Esta diferencia encontrada podría sugerir un patrón diferente en la manera de reaccionar ante las ofensas según el nivel de R/E: para los de alta R/E las creencias asociadas a la conceptualización del perdón conducirían a dar una respuesta, que en este caso sería de mayor presencia de pensamientos, sentimientos y conductas positivos y

derivado de ello aumentaría el bienestar psicológico. Para los de R/E baja las creencias asociadas a la conceptualización del perdón conducirían a una mayor motivación (que como se comentó anteriormente en el caso de la venganza podría tratarse sólo de la representación mental de ésta, sin llegar a llevarla a la acción y sin sentirse mal por ello) y derivado de ello un mayor bienestar psicológico. En los de R/E media confluirían ambos patrones.

¿Por qué para las personas con más alto nivel de R/E la creencia en el perdón unilateral podría asociarse a dar una respuesta (actuar, pensar y sentir), mientras que para las de bajo nivel de R/E conduce a la motivación? Anteriormente se hizo referencia a la posibilidad de que un mayor nivel de R/E esté vinculado a una mayor capacidad de mentalización. De ser así, tendría sentido pensar que ante una ofensa, las personas con más alto nivel de R/E y por ello con más capacidad para la mentalización, puedan ofrecer más rápida y claramente una respuesta a esa ofensa, por disponer de mayor competencia cognitiva para realizar el proceso de perdón, mientras que quienes tienen baja R/E y quizá por ese motivo menor capacidad de mentalización, en lugar de dar respuesta conecten con una cierta motivación que podría a veces concretarse en una respuesta o bien mantenerse en un plano representacional, lo cual pueda hacerles *per se* experimentar bienestar psicológico. Podría ser un proceso que para los de alta R/E se resuma, simplificando mucho, en “le perdono” y para los de baja R/E se resuma en “podría perdonarle o no perdonarle”.

Por último en relación al modelo de R/E baja es destacable que es la única variante del modelo en el que se ha constatado que perdón disposicional y específico estarían relacionados, pero en contra de lo previsto, ha sido vinculado a un nivel bajo de R/E, y no se ha encontrado esta conexión para niveles medio y alto (H. 7. 1 y H. 7. 2.) (ver tabla 25 y 26). No obstante es necesario señalar dos cosas: la primera, que en los

estudios tanto a favor como en contra de la discrepancia religión- perdón no se medía esta relación mediada por las creencias asociadas a la conceptualización de perdón, que puede ser una variable que introduzca diferencias, y segundo, que la medida de perdón disposicional debe ser tomada con prudencia por las debilidades psicométricas mostradas.

Tabla 25. Semejanzas y diferencias entre las variantes del modelo según el nivel de religiosidad/espiritualidad alto, medio y bajo.

Comparación de las variantes del modelo	Semejanzas	Diferencias
R/E alta- media	<p>Significativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Secuencia “creencia perdón unilateral- perdón específico como presencia de positivo- bienestar psicológico”</li> <li>- Influencia positiva de la creencia perdón unilateral en disposición a perdonar*</li> <li>- Las tres subescalas del TRIM influyen positivamente en el bienestar psicológico*</li> <li>- Las tres creencias se relacionan entre sí: imperdonables y no derecho directamente entre sí y cada una inversamente con perdón unilateral*</li> </ul>	<p>Significativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Para R/E alta: Influencia negativa de la creencia en que no cualquiera tiene el derecho a perdonar y la deseabilidad social sobre la disposición a perdonar.</li> <li>- Para R/E media: secuencia “creencia perdón unilateral- perdón específico como motivación a benevolencia- bienestar psicológico”</li> </ul>
No significativo:	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La influencia del perdón disposicional en el bienestar psicológico</li> <li>- La influencia de la creencia en que hay ofensas imperdonables sobre el perdón específico como motivación a evitación*</li> <li>-La influencia de la creencia en que el perdón es unilateral sobre la evitación y la venganza</li> </ul>	<p>No significativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Para R/E alta: no resulta significativa la influencia de la creencia en que el perdón es unilateral, sobre la motivación a la benevolencia.</li> <li>- Para R/E media: no resultan significativas las influencias de la deseabilidad y de la creencia en que cualquiera no tiene derecho a perdonar sobre la disposición a perdonar.</li> </ul>



<p>Significativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Secuencia “creencia perdón unilateral- perdón específico como motivación a benevolencia- bienestar psicológico”</li> <li>- Influencia positiva de la creencia perdón unilateral en disposición a perdonar*</li> <li>- Las tres subescalas del TRIM influyen positivamente en el bienestar psicológico*</li> <li>- Las tres creencias se relacionan entre sí: imperdonables y no derecho directamente entre sí y cada una inversamente con perdón unilateral*</li> </ul>	<p>Significativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Para R/E baja:               <ul style="list-style-type: none"> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- perdón específico como motivación a la evitación- bienestar psicológico”,</li> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- disposición a perdonar- bienestar psicológico” y</li> <li>-secuencia “creencia no cualquiera tiene el derecho a perdonar- disposición a perdonar- bienestar psicológico”</li> </ul> </li> <li>- Para R/E media: secuencia “creencia perdón es unilateral- perdón presencia de positivo- bienestar psicológico”</li> </ul>
<p>No significativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- La influencia de la creencia en que hay ofensas imperdonables sobre el perdón específico como motivación a evitación*</li> <li>- La creencia en el perdón unilateral sobre el perdón específico como motivación a la venganza</li> </ul>	<p>No significativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Para la R/E media:               <ul style="list-style-type: none"> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- perdón específico como motivación a la evitación- bienestar psicológico” y</li> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- disposición a perdonar- bienestar psicológico”</li> </ul> </li> <li>- Para la R/E media: la descabilidad social y la creencia de que no cualquiera tiene derecho de perdonar no influyen sobre la disposición a perdonar</li> </ul>

R/E  
media- baja

	Significativo	Significativo
	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La influencia inversa de la descabilidad social y de la creencia de que no cualquiera tiene el derecho de perdonar sobre la disposición a perdonar.</li> <li>- La influencia directa de la creencia en perdón como unilateral sobre la disposición a perdonar</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Para R/E alta:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- presencia de positivo- bienestar psicológico”</li> </ul> </li> <li>- Para R/E baja:                             <ul style="list-style-type: none"> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- bienestar psicológico”,</li> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- perdón específico como motivación a evitar- bienestar psicológico”,</li> <li>-secuencia “creencia perdón unilateral- perdón específico como motivación a la benevolencia- bienestar psicológico”, y</li> </ul> </li> </ul>
R/E alta- baja	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Influencia positiva de la creencia perdón unilateral en disposición a perdonar*</li> <li>- Las tres subescalas del TRIM influyen positivamente en el bienestar psicológico*</li> <li>- Las tres creencias se relacionan entre sí: imperdonables y no derecho directamente entre sí y cada una inversamente con perdón unilateral*</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-secuencia “creencia no cualquiera tiene el derecho a perdonar- disposición a perdonar- bienestar psicológico”</li> </ul>
	<p>No significativo</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- La influencia de las creencia imperdonables sobre el perdón específico como motivación a la evitación*</li> </ul>	<p>No significativo</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Para R/E alta: influencia de la creencia en perdón unilateral sobre le perdón específico como motivación a evitación y a la benevolencia</li> <li>- Para R/E alta: influencia de la disposición a perdonar sobre el bienestar psicológico</li> </ul>

*Nota: \* indica que los tres modelos tienen en común esa relación entre variables.*

En la tabla 26 están recogidas las hipótesis relativas a la predicción del bienestar psicológico, que recogen las variables con las que se ha relacionado y que se han ido estudiando a lo largo del presente estudio. Además se informa del apoyo empírico encontrado (o no) para cada una de ellas:

Tabla 26. Hipótesis relativas a la predicción del bienestar psicológico.

Hipótesis	¿Los datos apoyan la hipótesis?
H. 7. 1. El nivel de R/E influirá de forma indirecta y estadísticamente significativa en las creencias asociadas a la conceptualización del perdón, ejerciendo influencia positiva sobre la creencia de que la naturaleza del perdón es unilateral y negativa sobre las creencias de: que la naturaleza del perdón es negociado, que existen ofensas que son imperdonables y que no todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa.	No
H. 7. 2. Las creencias asociadas a la conceptualización del perdón influirán de forma indirecta en el bienestar psicológico, ejerciendo influencia directa sobre las distintas medidas de perdón: la creencia de que la naturaleza del perdón es unilateral ejercerá influencia positiva sobre el perdón disposicional y sobre el específico; las creencias de que la naturaleza del perdón es negociada, que existen ofensas que son imperdonables y que no todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa ejercerán influencia negativa sobre el perdón disposicional y sobre el perdón específico.	Parcialmente
H. 7. 3. La deseabilidad social ejercerá una influencia directa y positiva sobre el perdón, tanto diposicional como específico.	Parcialmente
H. 7. 4. El perdón, tanto disposicional como específico, ejercerá influencia directa sobre el bienestar psicológico.	Parcialmente

## **7. 2. Limitaciones y directrices futuras**

---

Es necesario dedicar un espacio a las limitaciones que han estado presentes y tenerlas en cuenta en el desarrollo de futuros estudios y nuevas líneas de investigación.

En primer lugar, la muestra utilizada no provenía de un muestreo aleatorio lo cual limita la posibilidad de generalizar las conclusiones a la población española, porque no es posible considerarla representativa, a pesar de haber alcanzado 490 participantes y logrado la heterogeneidad en algunas variables sociodemográficas como sexo, edad y nivel de estudios (Pargament et al., 2013). Además, la submuestra utilizada de personas religiosas de vida consagrada fue de 30 personas, lo cual constituye un número reducido. Es cierto que al poner en relación el número de habitantes de España (INE, 2016) y el número de religiosos de vida consagrada (CEE, 2017), éstos últimos representan el 0.16% de la población española, frente al 6.09% en el presente estudio. No obstante, contar con un número mayor permitiría una mayor generalización de los resultados.

En segundo lugar, las medidas tomadas para la investigación procedían únicamente de autoinformes. A pesar de que se incorporó la propuesta de Worthington (2005) respecto a utilizar varios cuestionarios para medir el perdón desde diferentes acercamientos teóricos, no fue posible sumar a estas medidas autoaplicadas, medidas procedentes de otra naturaleza como son los registros fisiológicos que el sugiere: imágenes cerebrales, medidas de cortisol en sangre y también procedentes del sistema nervioso periférico.

---

La tercera limitación se refiere a los problemas de medida. A pesar de existir un estudio precedente que utiliza la subescala de medida HFS perdón disposicional a otros y la subescala de la FS ausencia de negativo para perdón específico en una muestra española con unas adecuadas propiedades psicométricas (Prieto et al., 2013), ambas medidas mostraron en el presente estudio debilidades que deberían ser exploradas en mayor profundidad con el objetivo de realizar los ajustes necesarios en una muestra española y que alcancen así la adecuación psicométrica que tanto la FS (Harris et al., 2006; Ross, Hersteinstein & Wrobel, 2007; Rye et al., 2001; Stoia- Caravallo et al., 2008) como la HFS (Avery, 2008; Barber, Maltby & Macaskill, 2005; Day & Maltby, 2005; Desjarlais, 2005; Edwards et al., 2002; Fischer, 2006; Fisher & Exline, 2006; Hodgson & Wertheim, 2007; Kashdan, Julian, Merritt & Uswatte, 2006; Koutsos, Wertheim & Kornblum, 2008; Macaskill, 2007; Miley & Spinella, 2006; Moore, Brody & Dierberger, 2009; Osanai & Furukawa, 2005) han mostrado en numerosos estudios y en una importante variedad de poblaciones.

En cuarto lugar se debe señalar que pese a que este estudio es pionero en España al articular un modelo que evalúa el papel del nivel de religiosidad/ espiritualidad en la conceptualización del perdón y el impacto a su vez en el perdón a otros y en el bienestar psicológico, no es exhaustivo en cuanto a las variables que pueden tener incidencia. Tal y como se sugería en el apartado anterior, mediando entre nivel de religiosidad/ espiritualidad y determinadas creencias asociadas a la conceptualización del perdón podrían haber variables individuales como la capacidad de mentalización, que sería interesante incluir en futuros estudios para comprender cómo puede afectar al nivel de R/E y a la construcción de creencias en la conceptualización del perdón. Además podría haber variables incidiendo entre las creencias a partir de las que se conceptualiza el

perdón o bien en el perdón mismo. Variables relacionadas con el perdón a otros como la presencia o no de disculpas (Ashy, Mercurio & Malley- Morrison, 2010; Eaton, Struthers, Shomroy & Santelli, 2007; Pansera, 2012; Thomas, White & Sutton, 2008; Zechmeister et al., 2004) o factores de la relación como la cercanía (Tsang, McCullough & Fincham, 2006), la satisfacción con la relación (Allemand et al., 2007; Kachadourian et al., 2004), el nivel de compromiso (Cann & Baucom, 2004) y la interpretación que se hace de la transgresión (Finkel, Rusbult, Kumashiro & Hannon, 2002) que podrían estar jugando un papel mediador entre las creencias asociadas a la conceptualización del perdón y el perdón, y que sería interesante incluir en futuros estudios.

En quinto lugar, la presente investigación aporta el uso de ecuaciones estructurales en el análisis de los datos para indicar la dirección de las relaciones, pero al tener un diseño transversal los resultados deben ser tomados con prudencia. Sería de interés en el futuro realizar nuevos estudios con un diseño longitudinal que permitiera detectar la evolución del impacto de la religiosidad/ espiritualidad sobre el modelo propuesto, ya que como se ha explicado en el segundo capítulo, actualmente en España se encuentra en declive, lo que podría hacer variar el modelo, al que quizá debería de añadirse ausencia de R/E.

En sexto lugar, se ha de mencionar que el presente estudio es el primero conocido en evaluar la influencia de la R/E y el perdón en el bienestar psicológico de acuerdo con la tradición eudaimónica siguiendo la definición de Ryff (1995). Pese a plantear ventajas por estar más asociado a la salud mental que el bienestar hedónico (afecto positivo y negativo y satisfacción con la vida), es cierto que constituye una limitación el hecho de no poder comparar los resultados. Por esta razón se sugiere

incorporar una medida de bienestar hedónico junto con la medida de bienestar psicológico y con ello obtener una visión más completa.

A pesar de las limitaciones dadas, se debe subrayar la novedad que supone en España plantear un estudio que aúna la conceptualización de perdón de la persona junto con su nivel de perdón tal y como ha sido definido por los expertos, para ver qué impacto tiene sobre ello el nivel de R/E y de qué manera afecta al bienestar psicológico, por lo que se considera de interés continuar desarrollando estudios en esta línea con el objetivo de lograr explicaciones más completas a los resultados encontrados.

Finalmente, dado el papel diferencial que ha tenido el nivel de R/E sobre el modelo propuesto, y en base a estudios anteriores, se valora conveniente aplicar este modelo en muestras de diferente filiación religiosa (Cohen et al., 2006), así como en religiosos de vida consagrada de diferente filiación religiosa (Macaskill, 2005, 2007).

### **7. 3. Implicaciones prácticas de los resultados**

---

La Psicología del perdón tradicionalmente ha estudiado el tema del perdón queriendo distanciarse de la religión y ello ha generado una ausencia de conocimiento respecto a la relación entre el perdón y la religiosidad/ espiritualidad, por lo que debía ser estudiado (Worthington, 2005).

El perdón es además un tema complejo, tanto por las múltiples definiciones que ofrecen los expertos como por la diversa conceptualización que hacen del mismo los no expertos. En torno al perdón existen cuestiones controvertidas, que lo son aún más para las personas creyentes: el posible deseo de venganza ante una ofensa, la obligación

sentida de “tener que” perdonar siempre o bien permitirse distinguir cuándo se dan las condiciones adecuadas... en este sentido, los resultados encontrados muestran que el nivel de R/E influye en las creencias a partir de las que se conceptualiza el perdón, que influye también en el tipo de perdón que se ofrece, ya sea más como motivación o como tipo de respuesta, y que motivaciones de “no perdón” pueden tener un efecto benéfico, incluso en personas con alto nivel de R/E.

Por todo ello, se hace énfasis en la necesidad de sensibilizar a los distintos profesionales (psicoterapeutas, consejeros, sacerdotes, acompañantes espirituales y directores espirituales) en la adquisición de conocimiento técnico del tema con el objetivo de:

- Favorecer la comprensión del papel diferencial del nivel de la R/E sobre el deseo de perdón y la respuesta de perdón.
- Reconocer el papel de algunas creencias que pueden estar limitando el acceso al perdón por parte del paciente/ acompañado.
- Dar a conocer la existencia del lado oscuro del perdón y con ello lograr distinguir qué situaciones se verían beneficiadas del uso del perdón y cuáles por el contrario no.
- Fomentar el bienestar psicológico de los pacientes/ acompañados mediante un adecuado uso del perdón.

Además es preciso que los programas de intervención que se pongan en marcha:

- Permitan la flexibilidad suficiente para atender a las diferencias individuales entre los pacientes/ acompañados en función de su nivel de R/E, sus creencias asociadas a su conceptualización de perdón y el tipo de perdón que ponen en marcha.
- Se vaya afianzando en la integración de la religiosidad/ espiritualidad dentro del campo de la psicoterapia, en la medida en que contribuye al bienestar psicológico del paciente.



## **CONCLUSIONES GENERALES**



De forma mayoritaria, los estudios realizados acerca del perdón y la religiosidad/ espiritualidad se han centrado en estudiar su relación tomando como referencia las definiciones de los expertos, o bien han profundizado en la conceptualización del perdón, pero nunca hasta ahora se había reunido en un mismo estudio el nivel de religiosidad/ espiritualidad dividido en alto, medio y bajo, diferentes medidas de perdón tal y como los expertos las definen y además creencias asociadas a la conceptualización del perdón.

Este trabajo resulta novedoso y relevante debido a la notable escasez de trabajos que hayan tratado de profundizar simultáneamente en el papel que tiene el nivel de religiosidad/ espiritualidad en el perdón y en cómo éste se conceptualiza, y además en el impacto que todo ello puede tener sobre el bienestar.

A partir de los resultados se han extraído una serie de implicaciones prácticas que a continuación se presentan:

1. Las personas con alto nivel de R/E tienden a ejecutar el perdón a través de una respuesta.
2. Las personas cuyo nivel de R/E es bajo experimentan el perdón como disposición y como motivación.
3. Para quienes se sitúan en un nivel de R/E medio, el perdón se lleva a cabo por las dos vías anteriores: tanto la respuesta concreta como la motivación.
4. Creer que el perdón es de naturaleza unilateral se da en todos los niveles de R/E.
5. Entre quienes tienen mayor disposición a perdonar, que se corresponden con nivel de R/E alto y bajo, el nivel de deseabilidad social es más bajo.

6. El plano motivacional del perdón se relaciona con mayor bienestar psicológico cualquiera que sea el nivel de R/E, y cualquiera que sea el tipo de motivación asociada al perdón: evitación, venganza o benevolencia.
7. Los religiosos de vida consagrada conceptualizan el perdón como unilateral, mientras que los de vida no consagrada lo conciben más como negociado y además entienden que puede haber ofensas imperdonables.
8. La asociación entre perdón disposicional y perdón específico sólo se da para quienes se situaban en un nivel de R/E bajo.
9. La motivación por evitar a quien ha ofendido conlleva bienestar y es la forma preferente en que se concreta el no haber perdonado.

Por todo ello se plantea profundizar en los factores relacionados con el perdón y que indiquen en un mayor bienestar, así como en aquellos que lo disminuyen. Además, desarrollar o implementar programas de intervención incluyendo la religiosidad/ espiritualidad, dar a conocer a los profesionales de la psicología la importancia de aplicarlos tomando en consideración el nivel de R/E del paciente para una adecuada integración de la religiosidad/ espiritualidad en el ámbito de la Psicología del Perdón. Por último, divulgar también la importancia de los aspectos psicológicos asociados al perdón, como son las diferencias en la conceptualización a sacerdotes o acompañantes espirituales, para una adecuada integración de la Psicología del perdón en el ámbito religioso.

## **REFERENCIAS**



- 
- Ahadi, B., & Ariapooran, S. (2009). Role of self and other forgiveness in predicting depression and suicide ideation of divorcees. *Journal of Applied Sciences*, 9(19), 3598-3601. doi: 10.3923/jas.2009.3598.3601
- Akhtar, S., Dolan, A. & Barlow, J. (2017). Understanding the Relationship Between State Forgiveness and Psychological Wellbeing: A Qualitative Study. *Journal of Religion and Health*, 56, 450- 463. doi:10.1007/s10943-016 0188-9.
- Allemand, M., Amberg, I., Zimprich, D., & Fincham, F. D. (2007). The role of trait forgiveness and relationship satisfaction in episodic forgiveness. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 26(2), 199. 9-217. doi: 10.1521/jscp.2007.26.2.199
- Andrews, M. (2000). Forgiveness in context. *Journal of Moral Education*, 29(1), 75-86.
- Arbuckle, J.L., (2005) *Amos 6.0 User's Guide*. Amos Development Corporation, Chicago, SPSS.
- Argyle, M., y Beit-Hallahmi, B. (1975). *The Social Psychology of Religion*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Ashy, M., Mercurio, A. E., & Malley- Morrison, K. (2010). Apology, forgiveness and reconciliation: an ecological world view framework. *Individual Differences Research*, 8(1), 17- 26.
- Avery, C. M. (2008). *The relationship between self-forgiveness and health: Mediating variables and implications for well-being*. University of Hartford: Pennsylvania.
- Ávila Espada, A., y Tomé Rodríguez, M. C. (1989). Evaluación de la deseabilidad social y correlatos defensivos emocionales. Adaptación castellana de la Escala de Crowne y Marlowe. En A. Echevarría y D. Páez (Eds.), *Emociones: perspectivas psicosociales* (pp. 505-514). Madrid: Fundamentos.

- Bagnulo, A., Muñoz Sastre, M. T. Y Mullet, É. (2009). Conceptualizations of forgiveness: a Latin- America West- Europe comparison. *Universitas Psychologica: A Pan- American Journal of Psychology*, 8, 665-674.
- Barber, L., Maltby, J., & Macaskill, A. (2005). Angry memories and thought of revenge: The relationship between forgiveness and anger rumination. *Personality and Individual Differences*, 39(2), 253- 262. doi: 10.1016/j.paid.2005.01.006
- Baskin, T.W. y Enright, R.D. (2004). Intervention studies on forgiveness: A meta-analysis. *Journal of Counseling & Development*, 82, 79- 90. doi: 10.1002/j.1556-6678.2004.tb00288.x
- Bateman, A. & Fonagy, P. (2004). *Psychotherapy for Borderline Personality Disorder: Mentalization Based Treatment*. Oxford: Oxford University Press.
- Baumeister, R. F., Exline, J. J., & Sommer, K. L. (1998). The victim role, grudge theory, and two dimensions of forgiveness. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Dimensions of forgiveness: Psychological research and theological speculations* (pp. 79-104). Philadelphia: The Templeton Foundation Press.
- Beretvas, S. N., Meyers, J. L., y Leite, W. L. (2005). A reliability generalization study of the Marlowe-Crowne Social Desirability Scale. *Educational and Psychological Measurement*, 62(4), 570-589. doi: 10.1177/0013164402062004003
- Berk, L. S., Bellinger, D. L., Koenig, H. G., Daher, N., Pearce, M. J., Robins, C. J., ... & King, M. B. (2015). Effects of Religious vs. Conventional Cognitive-Behavioral Therapy on Inflammatory Markers and Stress Hormones in Major Depression and Chronic Medical Illness: A Randomized Clinical Trial. *Open Journal of Psychiatry*, 5(03), 238. doi: 10.4236/ojpsych.2015.53028
- Berry, J.W., Worthington Jr, E.L., O'Connor, L.E., Parrott, L., & Wade, N.G. (2001).  
214



- 
- Dispositional forgiveness: Development and construct validity of the Transgression Narrative Test of Forgiveness (TNTF). *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27, 1277–1290.
- Boraine, A., Levy J. & Scheffer, R. (Eds) (1994) *Dealing with the Past: truth and reconciliation in South Africa*. Cape Town: Institute for Democracy in South Africa.
- Boszormenyi-Nagy, I., & Spark, G. M. (1973). *Invisible loyalties*. New York: Harper & Row.
- Brown, R. P. (2003). Measuring individual differences in the tendency to forgive: construct validity and links with depression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29(6), 759- 771. doi: 10.1177/0146167203029006008
- Büssing, A., Ostermann, T. y Matthiessen, P. F. (2005). The role of religion and spirituality in medical patients in Germany. *Journal of Religion and Health*, 44(3), 321-340. doi: 10.1007/s10943-005-5468-8.
- Campbell, D. T., & Fiske, D. W. (1959). Convergent and discriminant validation by the multitrait-multimethod matrix. *Psychological Bulletin*, 56, 81–105.
- Cann, A. & Baucom, T. R. (2004). Former partners and new rivals as threats to a relationship: Infidelity type, gender, and commitment as factors related to distress and forgiveness. *Personal Relationships*, 11, 305-318. doi: 10.1111/j.1475-6811.2004.00084.x
- Casarjian, R. (1992). *Forgiveness: A bold choice for a peaceful heart*. New York: Bantam Books.
- Conferencia Episcopal Española (2017). *Datos generales de la Iglesia en España*. Recuperado el 30 de marzo de 2017. <http://www.conferenciaepiscopal.es/datos-generales-de-la-iglesia-en-espana/>

- Centro de Investigaciones Sociológicas (1998). *Religión I (International Social Survey Programme)*. Estudio n° 2.301. Madrid: CIS.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2002). *Datos de Opinión 2002. Religión y Sociedad*. Estudio n° 2.443. Recuperado el 11 de enero de 2017 de URL: [http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Boletines/29/BDO\\_29\\_Religion.html](http://www.cis.es/cis/opencms/-Archivos/Boletines/29/BDO_29_Religion.html)
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2003). *Datos de Opinión 2003. Influencia de la Religión en la Sociedad Actual*. Estudio n° 2474. Recuperado el 11 de enero de 2017 de: [http://www.cis.es/cis/opencms/Archivos/Boletines/32/BDO\\_32\\_Religion\\_Creen\\_cias.html](http://www.cis.es/cis/opencms/Archivos/Boletines/32/BDO_32_Religion_Creen_cias.html)
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2008). *Religión II (International Social Survey Programme)*. Estudio n° 2.776. Madrid: CIS.
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2016). *Barómetro de octubre de 2016*. Estudio n° 3.156. Madrid: CIS.
- Cohen, A.B., Malka, A., Rozin, P. y Cherfas, L. (2006). Religion and unforgivable offenses. *Journal of Personality*, 74(1), 85-117. doi: 10.1111/j.1467-6494.2005.00370.x
- Collier, S. A., Ryckman, R. M., Thornton, B., & Gold, J. A. (2010). Competitive personality attitudes and forgiveness of others. *The Journal of Psychology*, 144(6), 535-543. doi: [10.1080/00223980.2010.511305](https://doi.org/10.1080/00223980.2010.511305)
- Cortina, J.M. (1993). What is coefficient alpha? An Examination of theory and applications. *Journal of Applied Psychology*, 78, 98-104.
- Costa, W., Nogueira, C. y Freire, T. (2010). The lack of teaching/ study of religiosity/ spirituality in Psychology degree courses in Brazil: the need for reflection. *Journal of Religion and Health*, 49, 322-332. doi: 10.1007/s10943-009-9255-9.

- 
- Cox, S. S., Bennett, R. J., Tripp, T. M., & Aquino, K. (2012). An empirical test of forgiveness motives' effects on employees' health and well-being. *Journal of Occupational Health Psychology, 17*(3), 330. doi: 10.1037/a0028314.
- Crowne, D. P. y Marlowe, D. (1960). A new scale of social desirability independent of psychopathology. *Journal of Consulting Psychology, 24*, 349-354. doi: 10.1037/h0047358
- Day, L., & Maltby, J. (2005). Forgiveness and social loneliness. *The Journal of Psychology, 139*(6), 553-555. doi: 10.3200/JRLP.139.6.553
- Desjarlais, V. W. (2005). *Forgiveness, affect and life satisfaction among community-dwelling rural elders: A correlational study*. (Tesis doctoral). Capella University, Minneapolis, USA.
- Díaz, D., Rodríguez-Carvajal, R., Blanco, A., Moreno-Jiménez, B., Gallardo, I., Valle, C., & Van Dierendonck, D. (2006). Adaptación española de las escalas de bienestar psicológico de Ryff. *Psicothema, 18*(3), 572-577.
- DiBlasio, F. A. (1998). The use of decision-based forgiveness intervention within intergenerational family therapy. *Journal of Family Therapy, 20*, 77-94. doi: 10.1111/1467-6427.00069
- Diener, E. (2000). Subjective well-being: The science of happiness and a proposal for a national index. *American Psychologist, 55*(1), 34-43. doi: 10.1037/0003-066X.55.1.34.
- Diener, E., Oishi, S., & Lucas, R. E. (2003). Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life. *Annual Review of Psychology, 54*(1), 403-425. doi: 10.1146/annurev.psych.54.101601.145056.
- Dorff, E. N. (1998). The elements of forgiveness: A Jewish approach. En Worthington, E. L. (Ed.), *Dimensions of forgiveness: Psychological research and theological perspectives* (pp. 29-55). Philadelphia, PA: Templeton.

- Eaton, J., Struthers, C. W., Shomrony, A., & Santelli, A. G. (2007). When apologies fail: the moderating effect of implicit and explicit self-esteem on apology and forgiveness. *Self and Identity, 6*, 209- 222. doi: 10.1080/15298860601118819.
- Edwards, L.M., Lapp-Rincker, R.H., Magyar-Moe, J.L., Rehfeldt, J.D., Ryder, J.A., Brown, J.C. y Lopez, S.J. (2002). A Positive Relationship Between Religious Faith and Forgiveness: Faith in the Absence of Data?. *Pastoral Psychology, 50*(3), 147- 152. doi: 10.1023/A:1012940402668
- Eldeleklioglu, J. (2015). Predictive effects of subjective happiness, forgiveness, and rumination on life satisfaction. *Social Behavior and Personality: an International Journal, 43*(9), 1563-1574. doi: 10.2224/sbp.2015.43.9.1563.
- Emmons, R. A. (2000). Personality and forgiveness. In M. E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 156– 175). New York: Guilford.
- Enright, R. D. & Human Development Study Group (1991). The moral development of forgiveness. En W. Kurtines & J. Gewirtz (Ed.), *Handbook of moral behavior and development*, Vol I. (pp.123- 152). Hillsdale, N. J.: Erlbaum.
- Enright, R. D. (1994). Piaget on the moral development of forgiveness: Identity or reciprocity?. *Human Development, 37*(2), 63-80. doi: 10.1159/000278239
- Enright, R. D. (1996). Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving, forgiveness, and self-forgiveness. *Counseling and Values, 40*(2), 107-126. doi: 10.1002/j.2161-007X.1996.tb00844.x
- Enright, R. D. (2001). *Forgiveness is a choice: A step-by-step process for resolving anger and restoring hope*. Washington DC: APA Books.
- Enright, R. D., & Coyle, C. T. (1998). Researching the process model of forgiveness within psychological interventions. In E.L. Worthington Jr. (Ed.), *Dimensions of*

- 
- forgiveness: Psychological research and theological perspectives* (pp. 139-161). Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Enright, R. D., & Zell, R. (1989). Problems encountered when we forgive one another. *Journal of Psychology and Christianity*, 8, 52-60.
- Enright, R. D., Eastin, D. L., Golden, S., Sarinopoulos, I., & Freeman, S. (1992). Interpersonal forgiveness within the helping professions: An attempt to resolve differences of opinion. *Counseling and Values*, 36, 84-103. doi: 10.1002/j.2161-007X.1991.tb00966.x
- Enright, R. D., Freedman, S., & Rique, J. (1998). The psychology of interpersonal forgiveness. In R. D. Enright & J. North (Eds.), *Exploring forgiveness* (pp. 46-62). Madison: University of Wisconsin Press.
- Enright, R. D., Gassin, E. A., & Wu, C. (1992). Forgiveness: A developmental view. *Journal of Moral Development*, 21, 99-114. doi: 10.1080/0305724920210202
- Enright, R.D. & Fitzgibbons, R. (2000). *Helping clients forgive*. Washington, D.C.: APA Books.
- Enright, R.D. & The Human Development Study Group (1991) The moral development of forgiveness. En: W. Kurtines & J. Gewirtz (Eds), *Handbook of Moral Behavior and Development*, (Vol. 1, pp. 123- 152). Hillsdale NJ: Erlbaum.
- Exline, J. J., Baumeister, R. F., Bushman, B. J., Campbell, W. K., & Finkel, E. J. (2004). Too proud to let go: narcissistic entitlement as a barrier to forgiveness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 87(6), 894. doi: 10.1037/0022-3514.87.6.894

- Fallot, R. D. (1998). The place of spirituality and religion in mental health services. *New Directions for Mental Health Services*, 80, 3-12. doi: 10.1002/yd.23319988003.
- Ferrando, P.J. y Chico, E. (2000). Adaptación y análisis psicométrico de la escala de discapacidad social de Marlowe y Crowne. *Psicothema*, 12(3), 383-389.
- Fincham, F. D., Beach, S. R., & Davila, J. (2004). Forgiveness and conflict resolution in marriage. *Journal of Family Psychology*, 18(1), 72. doi: 10.1037/0893-3200.18.1.72
- Finkel, E. J., Rusbult, C. E., Kumashiro, M. & Hannon, P. A. (2002). Dealing with betrayal in close relationships: Does commitment promote forgiveness?. *Journal of Personality and Social Psychology*, 82, 956-974. doi: 10.1037//0022-3514.82.6.956
- Fischer, P. C. (2006). The link between posttraumatic growth and forgiveness: An intuitive truth. In L. G. Calhoun & R. G. Tedeschi (Eds.). *Handbook of posttraumatic growth: Research and practice*. (pp. 311- 333). New York & London: Psychology Press.
- Fisher, M. L., & Exline, J. J. (2006). Self-forgiveness versus excusing: The roles of remorse, effort, and acceptance of responsibility. *Self and Identity*, 5(02), 127-146. doi:10.1080/15298860600586123
- Fonagy, P (1999). Persistencias transgeneracionales del apego: una nueva teoría. Recuperado el 20 de febrero de 2017 de: <http://www.aperturas.org/articulos.php?id=86&a=Persistencias-transgeneracionales-del-apego-una-nueva-teoria>

- 
- Fox, A. y Thomas, T. (2008). Impact of religious affiliation and religiosity on forgiveness. *Australian Psychologist*, 43(3), 175-185. doi: 10.1080/00050060701687710
- Freedman, S., & Chang, W. C. (2010). An analysis of a sample of the general population's understanding of forgiveness: Implications for mental health counselors. *Journal of Mental Health Counseling*, 32(1), 5-34. doi: 10.17744/mehc.32.1.a0x246r8l6025053.
- Friedberg, J. P., Suchday, S., & Srinivas, V. S. (2009). Relationship between forgiveness and psychological and physiological indices in cardiac patients. *International Journal of Behavioral Medicine*, 16(3), 205-211. doi: 10.1007/s12529-008-9016-2.
- Friesen, M. D., & Fletcher, G. J. (2007). Exploring the lay representation of forgiveness: Convergent and discriminant validity. *Personal Relationships*, 14(2), 209-223. doi: 10.1111/j.1475-6811.2007.00151.x
- Fry, D.P., & Björkqvist, K. (Eds.). (1997). *Cultural variation in conflict resolution: Alternatives to violence*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Gilbert, P. (2010). An Introduction to Compassion Focused Therapy in Cognitive Behavior Therapy. *International Journal of Cognitive Therapy*, 3, 97-112. doi: 10.1521/ijct.2010.3.2.97
- Gilligan, C. (1983) Do the social sciences have an adequate theory of moral development?. In: N. Haan, R. Bella, P. Rabinow & W. A. Sullivan. *Social Science as Moral Inquiry* (pp. 35- 51). New York: Columbia University Press.
- Gisi, T. M., & D'Amato, C. R. (2000). What factors should be considered in rehabilitation: Are anger, social desirability, and forgiveness related in adults with traumatic brain injuries?. *International Journal of Neuroscience*, 105(1-4), 121-133. doi: 10.3109/00207450009003271

- Glock, C. y Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand- McNally.
- Glock, C. y Stark, R. (1966). *Christian beliefs and anti-Semitism*. New York: Harper & Row.
- Glock, C. Y. (1962). On the study of religious commitment: review of recent research bearing on religious character formation. *Religious Education*, 42, 98- 110. doi: 10.1080/003440862057S407
- Glock, C. Y. (1962). The religious revival in America? In J. Zahn (Ed.) *Religion and the face of America*. Berkeley: University of California Press.
- Gordon, K. C., Baucom, D. H., & Snyder, D. K. (2000). The use of forgiveness in marital therapy. In M. E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 203-227). New York: Guilford Press.
- Gordon, K. C., Baucom, D. H., & Snyder, D. K. (2004). An integrative intervention for promoting recovery from extramarital affairs. *Journal of Marital and Family Therapy*, 30, 213-231. doi: 10.1111/j.1752-0606.2004.tb01235.x
- Gordon, K. C., Baucom, D. H., & Snyder, D. K. (2005). Forgiveness in couples: Divorce, infidelity, and couples therapy. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 407- 421). New York: Brunner-Routledge.
- Gordon, K.C., Frousakis, N., Dixon, L. J., Willett, J., Christman, J., Furr, R. y Hellmuth, J. (2008). Intrinsic/extrinsic religiosity, social pressure, and views of forgiveness. *Journal of Psychology and Christianity*, 27, 311-319.
- Gorsuch, R. L. (1990). Measurement in psychology of religion revisited. *Journal of Psychology and Christianity*, 9, 82- 92.
- Greer, T., Berman, M., Varan, V., Bobrycki, B., & Watson, S. (2005). We are a religious people; we are a vengeful people. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 45- 57. doi: 10.1111/j.1468-5906.2005.00264.x



- 
- Griffin, B. J., Lavelock, C. R., & Worthington Jr, E.L. (2014). On Earth as it is in Heaven: Healing Through Forgiveness. *Journal of Psychology & Theology*, 42(3). doi: 0091-6471/410-730.
- Gull, M., & Rana, S. A. (2013). Manifestation of forgiveness, subjective well Being and quality of life. *Journal of Behavioural Sciences*, 23(2), 17.
- Hargrave, T. (2001). *Forgiving the devil: Coming to terms with damaged relationships*. Redding, CT: Zeig, Theisen, & Tucker.
- Hargrave, T. D., & Sells, J. N. (1997). The development of a forgiveness scale. *Journal of Marital and Family Therapy*, 23, 41-62. doi: 10.1111/j.1752-0606.1997.tb00230.x
- Hart, K. E., & Shapiro, D. A. (2002, August). *Secular and spiritual forgiveness interventions for recovering alcoholics harboring grudges*. Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Chicago, IL.
- Haynes, C. J. (2009). Holistic human development. *Journal of Adult Development*, 16(1), 53-60. doi: 10.1007/s10804-009-9052-4
- Hill, P. C. (2013). Measurement assessment and issues in the psychology of religion and spirituality. En R. F. Paloutzian & C. L. Park (Eds.). *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 48-74). New York, NY: Guilford Press.
- Hill, P. C., & Hood, R. W., Jr. (1999). *Measures of religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental

- health research. *American Psychologist*, 58(1), 64- 74. doi: 10.1037/0003-066X.58.1.64
- Hodgson, L. K., & Wertheim, E. H. (2007). Does good emotion management aid forgiving? Multiple dimensions of empathy, emotion management and forgiveness of self and others. *Journal of Social and Personal Relationships*, 24(6), 931-949. doi: 10.1177/0265407507084191
- Hooper, D., Coughlan, J. and Mullen, M. R. (2008). Structural Equation Modelling: Guidelines for determining model fit. *The Electronic Journal of Business Research Methods*, 6(1) 53 – 60.
- Hui, E. K. P., Watkins, D., Wong, T. N. Y. y Sun, R. C. F. (2006). Religion and forgiveness from a Hong Kong Chinese perspective. *Pastoral Psychology*, 55, 183–195. doi:10.1007/s11089-006-0017-2
- Idler, E. L., Musick, M. A., Ellison, C. G., George, L. K., Krause, N., Ory, M. G., ... & Williams, D. R. (2003). Measuring multiple dimensions of religion and spirituality for health research: Conceptual background and findings from the 1998 General Social Survey. *Research on Aging*, 25(4), 327-365. doi: 10.1177/0164027503025004001
- Instituto Nacional de Estadística (2016). Cifras de población y censo demográfico. Recuperado el 30 de marzo de 2017. [http://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica\\_C&cid=1254736176951&menu=ultiDatos&idp=1254735572981](http://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/operacion.htm?c=Estadistica_C&cid=1254736176951&menu=ultiDatos&idp=1254735572981)
- Joreskog, K. G. (1993). Testing structural equation models. En K. A. Bollen & J. S. Lang (Eds.), *Testing structural equation models* (pp. 294- 316). Newbury Park, CA: Sage.

- 
- Kachadourian, L. K., Fincham, F. & Davila, J. (2004). The tendency to forgive in dating and married couples: The role of attachment and relationship satisfaction. *Personal Relationships, 11*, 373-393. doi: 10.1111/j.1475- 6811.2004.00088.x
- Kadima Kadiangandu, J., Gauché, M., Vinsonneau, G. Y Mullet, É. (2007). Conceptualizations of forgiveness: Collectivist- Congolese versus Individualist-French viewpoints. *Journal of Cross- Cultural Psychology, 38*, 432- 437.
- Kahneman, D., Diener, E., & Schwarz, N. (Eds.) (1999). *Well-being: Foundations of hedonic psychology*. Russell Sage Foundation: New York.
- Káiser, H. (1974). An index of factorial simplicity. *Psychometrika, 39*, 31- 36. doi: 10.1007/BF02291575.
- Kanz, J. E. (2000). How do people conceptualize and use forgiveness? The forgiveness attitudes questionnaire. *Counseling and Values, 44*, 174–188. doi: 10.1002/j.2161-007X.2000.tb00170.x
- Kashdan, T. B., Julian, T., Merritt, K., & Uswatte, G. (2006). Social anxiety and posttraumatic stress in combat veterans: Relations to well-being and character strengths. *Behaviour Research and Therapy, 44*(4), 561-583. doi: 10.1016/j.brat.2005.03.010
- Kearns, J. N., & Fincham, F. D. (2004). A prototype analysis of forgiveness. *Personality and Social Psychology Bulletin, 30*, 838–855. doi: 10.1177/0146167204264237
- Keyes, C. L. (2005). Mental illness and/or mental health? Investigating axioms of the complete state model of health. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 73*(3), 539. doi: 10.1037/0022-006X.73.3.539.
- Kirkby-Geddes, E. E., & Macaskill, A. (2016). Voices of the well-elderly: a qualitative study of psychological strengths and well-being. *International Journal of Behavioral Science, 11*(2) 21- 30. doi: 10.14456/ijbs.2016.9

- Koenig, H. G. (2008). Concerns about measuring “spirituality” in research. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 196, 349- 355. doi: 10.1097/NMD.0b013e31816ff796
- Koenig, H. G., King, D., & Carson, V. B. (2012). *Handbook of religion and health* (2nd ed.). Oxford, England: Oxford University Press.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E. y Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Kohlberg, L. (1974). Education moral development and faith. *Journal of Moral Education*, 4(1), 5- 16. doi: 10.1080/0305724740040102
- Koutsos, P., Wertheim, E. H., & Kornblum, J. (2008). Paths to interpersonal forgiveness: The roles of personality, disposition to forgive and contextual factors in predicting forgiveness following a specific offence. *Personality and Individual Differences*, 44(2), 337-348. doi: 10.1016/j.paid.2007.08.011
- Krause, N., & Ellison, C. G. (2003). Forgiveness by God, forgiveness of others, and psychological well-being in late life. *Journal for the Scientific Sstudy of Religion*, 42(1), 77-93. doi: 10.1111/1468-5906.00162
- Krumei, E. J., Mahoney, A., Pargament, K. I. (2008). Turning to God to forgive: more than meets the eye. *Journal or Psychology and Christianity*, 27(4), 302- 310.
- Lara-Cantú, M.A.. (1990). Validez y confiabilidad de la escala de deseabilidad social de Marlowe y Crowne en una población de adultos. *Salud Mental*, 13, 35-37.
- Lara-Cantú, M.A. y Suzan-Reed, M. (1988). La escala de deseabilidad social de Marlowe y Crowne: un estudio psicométrico. *Salud Mental*, 11,25-29.
- Lauritzen, P. (1987) Forgiveness: moral prerogative or religious duty?. *Journal of Religious Ethics*, 15, 141–154.

- 
- Lawler-Row, K. A. (2010). Forgiveness as a mediator of the religiosity- health relationship. *Psychology of Religion and Spirituality*, 2(1), 1. doi: 10.1037/a0017584. doi: 10.1037/a0017584
- Lawler-Row, K. A., & Piferi, R. L. (2006). The forgiving personality: Describing a life well lived?. *Personality and Individual Differences*, 41(6), 1009-1020. doi: 10.1016/j.paid.2006.04.007.
- Lawler-Row, K., Scott, C.A., Raines, R. L., Edlis-Matityahou, M. y Moore, E. W. (2007). The varieties of forgiveness experience: Working toward a comprehensive definition of forgiveness. *Journal of Religion and Health*, 46(2), 233-248. doi: 10.1007/s10943-006-9077-y
- Lewis, C. S. (1949/2001). *The weight of glory: And other addresses*. New York: Harper Collins.
- López, J. (2015). Forgiveness and mercy. A psychological approach. *Dehoniana*, 13, 67- 70.
- López, J., Márquez-González, M., Romero-Moreno, R. y Losada, A. (2013). Espiritualidad y religiosidad en cuidadores de personas con demencia como posibles factores protectores de maltrato. *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 41, 402- 423.
- Luchies, L. B., Finkel, E. J., McNulty, J. K., & Kumashiro, M. (2010). The doormat effect: when forgiving erodes self-respect and self-concept clarity. *Journal of Personality and social Psychology*, 98(5), 734- 749. doi: 10.1037/a0017838.
- Lutjen, L. J., Sifton, N. R., & Flannelly, K. J. (2012). Religion, forgiveness, hostility and health: A structural equation analysis. *Journal of Religion and Health*, 51(2), 468-478. doi: 10.1007/s10943-011-9511-7.
- Macaskill, A. (2005). The treatment of forgiveness in counselling and therapy. *Counselling Psychology Review*, 20(1), 26-33.

- Macaskill, A. (2007). Exploring religious involvement, forgiveness, trust, and cynicism. *Mental health, religion, and culture*, 10(3), 203-218. doi: 10.1080/13694670600616092
- Macaskill, A. (2012). Differentiating dispositional self-forgiveness from other-forgiveness: associations with mental health and life satisfaction. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 31(1), 28-50. doi: 10.1521/jscp.2012.31.1.28.
- Maltby, J., Day, L., & Barber, L. (2005). Forgiveness and happiness. The differing contexts of forgiveness using the distinction between hedonic and eudaimonic happiness. *Journal of Happiness Studies*, 6(1), 1-13. doi: 10.1007/s10902-004-0924-9.
- Marler, P. L., & Hadaway, C. K. (2002). "Being religious" or "being spiritual" in America: A zero-sum proposition?. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 289-300. doi: 10.1111/1468-5906.00117
- Marty, M. E. (1998). The ethos of Christian forgiveness. En E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Dimensions of forgiveness* (pp. 9-28). Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- McCullough, M. E. (2000). Forgiveness as human strength: Theory, measurement, and links to well-being. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 43-55. doi: 10.1521/jscp.2000.19.1.43
- McCullough, M. (2008). *Beyond revenge: The evolution of the forgiveness instinct*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- McCullough, M. E., Bono, G., & Root, L. M. (2007). Rumination, emotion, and forgiveness: three longitudinal studies. *Journal of Personality and Social Psychology*, 92(3), 490. doi: 10.1037/0022-3514.92.3.490.
- McCullough, M.E., Fincham, F.D. y Tsang, J.A. (2003). Forgiveness, forbearance, and time: The temporal unfolding of transgression-related interpersonal

- motivations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(3) 540–557. doi: 10.1037/0022-3514.84.3.540.
- McCullough, M. E. y Hoyt, W. T. (2002). Transgression-related motivational dispositions: Personality substrates of forgiveness and their links to the Big Five. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 1556-1573. doi: 10.1177/014616702237583
- McCullough, M. E., Pargament, K. I., & Thoresen, C. E. (2000). The psychology of forgiveness: History, conceptual issues, and overview. In M.E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.) *Forgiveness: Theory, research and practice* (pp. 1–14). New York: Guilford Press.
- McCullough, M.E., Sandage, S. J., Wade, S., Rachal, K.C., Worthington, E.L., Hight, T.L. (1998). Interpersonal forgiving in close relationships: Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(6) 1586- 1603. doi: 10.1037/0022-3514.75.6.1586
- McCullough, M. E., & Witvliet, C. V. (2002). The psychology of forgiveness. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.) *The Handbook of Positive Psychology*, (pp. 446-455). New York, NJ: Oxford University Press.
- McCullough, M. E., & Worthington, E. L., Jr. (1994). Encouraging clients to forgive people who have hurt them: Review, critique, and research prospectus. *Journal of Psychology and Theology*, 22, 3–20. doi: 10.1111/1467-6494.00085
- McCullough, M. E., & Worthington, E. L., Jr. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of Personality*, 67, 1141-1164. doi: 10.1111/1467-6494.00085
- McNulty, J.K. (2008). Forgiveness in marriage: Putting the benefits into context. *Journal of Family Psychology*, 22, 171–175. doi: 10.1037/0893-3200.22.1.171

- McNulty J.K. (2010). Forgiveness increases the likelihood of subsequent partner transgressions in marriage. *Journal of Family Psychology, 24*, 787–790. doi: [10.1037/a0021678](https://doi.org/10.1037/a0021678)
- McNulty, J. K. (2011). The dark side of forgiveness: The tendency to forgive predicts continued psychological and physical aggression in marriage. *Personality and Social Psychology Bulletin, 37*(6), 770-783. doi: [10.1177/0146167211407077](https://doi.org/10.1177/0146167211407077).
- McNulty, J. K., & Russell, V. M. (2016). Forgive and Forget, or Forgive and Regret? Whether Forgiveness Leads to Less or More Offending Depends on Offender Agreeableness. *Personality and Social Psychology Bulletin, 42*(5), 616-631. doi: [10.1177/0146167216637841](https://doi.org/10.1177/0146167216637841)
- Merolla, A. J. (2014). Forgive like you mean it: Sincerity of forgiveness and the experience of negative affect. *Communication Quarterly, 62*(1), 36-56. doi: [10.1080/01463373.2013.860903](https://doi.org/10.1080/01463373.2013.860903).
- Miley, W. M., & Spinella, M. (2006). Correlations among measures of executive function and positive psychological attributes in college students. *The Journal of General Psychology, 133*(2), 175-182. doi: [10.3200/GENP.133.2.175-182](https://doi.org/10.3200/GENP.133.2.175-182)
- Moore, S. D., Brody, L. R., & Dierberger, A. E. (2009). Mindfulness and experiential avoidance as predictors and outcomes of the narrative emotional disclosure task. *Journal of Clinical Psychology, 65*(9), 971. doi: [10.1002/jclp.20600](https://doi.org/10.1002/jclp.20600)
- Mukashema, I., & Mullet, E. (2013). Unconditional forgiveness, reconciliation sentiment, and mental health among victims of genocide in Rwanda. *Social Indicators Research, 113*(1), 121-132. doi: [10.1007/s11205-012-0085-x](https://doi.org/10.1007/s11205-012-0085-x).
- Mullet, E. (2011). Perdón y terapia. En F.J. Labrador y M. Crespo López. (Eds.), *Psicología Clínica Basada en la Evidencia* (pp. 137- 152). Madrid, España: Pirámide.
- Mullet, E., Barros, J., Frongia, L., Usai, V., Neto, F. y Shafighi, S. (2003). Religious



- 
- involvement and the forgiving personality. *Journal of Personality*, *71*, 1–19. doi: 10.1111/1467-6494.t01-1-00003
- Mullet, É., Girard, M. y Bakshi, P. (2004). Conceptualizations of forgiveness. *European Psychologist*, *9*, 78- 86. doi: 10.1027/1016-9040.9.2.78
- Mullet, E., Neto, F., & Rivière, S. (2005). Personality and its effects on resentment, revenge, forgiveness, and self-forgiveness. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of forgiveness* (pp. 159–181). New York: Routledge.
- Muñoz-Sastre, M. T., Vinsonneau, G., Neto, F., Girard, M., & Mullet, E. (2003). Forgivingnes and satisfaction with life. *Journal of Happiness Studies*, *4*(3), 323-335. doi: 10.1023/A:1026251630478.
- Muthén, L. & Muthén, B. (1998). *MPlus (Version 2.01)* [Computer Software]. Los Angeles: Muthén & Muthén.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, religion, and spirituality*. New York: Springer.
- Norman, G. & Streiner, D. (1994). *Biostatistics: The Bare Essentials*. St. Louis, Mo: Mosby.
- North, J. (1987). Wrongdoing and forgiveness, *Philosophy*, *62*, 499–508. doi: 10.1017/S003181910003905X
- Oranthinkal, A. J. y Vansteenwegen, A. (2007). Religiosity and forgiveness among first- married and remarried adults. *Mental Health, Religion and Culture*, *10*(4), 379-394. doi: 10.1080/13674670600785545
- Pansera, C. (2012). *An experimental study of the effects of partners' offers of amends and expressions of responsiveness on forgiveness for real- life transgressions in romantic relationships* (tesis doctoral). University of Waterloo, Ontario, Canadá.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research and Practice*. New York: The Guilford Press.

- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3- 16. doi: 10.1207/s15327582ijpr0901\_2
- Pargament, K. I., Exline, J. J., & Jones, J. W. (2013). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (Vol 1): Context, Theory, and Research*. Washington, DC, US: American Psychological Association. doi: 10.1037/14045-001
- Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2005). THEORY:" Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15(3), 179-198. doi: 10.1207/s15327582ijpr1503\_1
- Pearce, M. J., Koenig, H. G., Robins, C. J., Daher, N., Shaw, S. F., Nelson, B., ... & King, M. B. (2016). Effects of Religious Versus Conventional Cognitive-Behavioral Therapy on Gratitude in Major Depression and Chronic Medical Illness: A Randomized Clinical Trial. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 18(2), 124-144. doi: 10.1080/19349637.2015.1100971
- Pedhazur, E. & Schmelkin, L. (1991). *Measurement, Design and Analysis: An Integrated Approach*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Peterson, J. A. (2015). *Examining the relationship between forgiveness and subjective well-Being as moderated by implicit religiousness and spirituality* (tesis doctoral). Seattle Pacific University, US.
- Power, F. C. (1994) Commentary. *Human Development*, 37, 81–85.
- Prieto- Ursúa, M. Jódar, R.; Gismero, E., Carrasco, M.J., Martínez, M.P y Cagigal, V. (En prensa). Conditional or unconditional forgiveness? An instrument to measure the conditionality of forgiveness. *Journal of Happiness Studies*.
- Prieto, M. (2015). Procesos psicológicos en la dinámica de la reconciliación. *Estudios Eclesiásticos. Revista teológica de investigación y formación*, 90(353), 209-236.
- Prieto, M., Carrasco, M.J., Cagigal, V., Gismero, E., Martínez, M.P. y Muñoz, I. (2012). 232

- 
- El perdón como herramienta clínica en terapia individual y de pareja. *Clínica Contemporánea*, 3(2), 121- 134. doi: 10.5093/cc2012a8
- Prieto, M., Jódar R., Martínez, M. P., Carrasco, M. J., Gismero M. E. y Cagigal, V. (2013). Effects of conceptualizations of forgiveness on specific and dispositional forgiveness. *Social and Behavioral Sciences*, 84, 1341-1345. doi: 10.1016/j.sbspro.2013.06.753
- Raj, P., Elizabeth, C., & Padmakumari, P. (2016). Mental health through forgiveness: Exploring the roots and benefits. *Cogent Psychology*, 3(1), N.PAG. doi:10.1080/23311908.2016.1153817.
- Reynolds, W.N. (1982). Development of reliable and valid short forms of the Marlowe-Crowne Scale of Social Desirability. *Journal of Clinical Psychology*, 38(1), 119-125.
- Richards, N. (2002). Forgiveness as therapy. In S Lamb & J. G. Murphy (Ed). *Before Forgiving: Cautionary views of forgiveness in psychotherapy*. New York: Oxford University Press.
- Roberts, P., Priest, H. y Traynor, M. (2006). Reliability and validity in research. *Nursery Standards*, 20, 41- 45. doi: 10.7748/ns2006.07.20.44.41.c6560
- Roberts, R. C. (1995). Forgivingness. *American Philosophical Quarterly*, 32(4), 289-306. doi: 10.1177/0022022101032004009
- Rohrbaugh, J. y Jessor, R. (1975). Religiosity in youth: A personal control against deviant behaviour. *Journal of Personality*, 43, 136–155.
- Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. New York: Free Press.
- Rusbult, C. E., Hannon, P. A., Stocker, S. L., & Finkel, E. J. (2005). Forgiveness and relational repair. In E. L. Worthington, Jr. (Ed.). *The handbook of forgiveness* (pp. 185- 206). New York: Brunner-Routledge.

- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001). On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being. *Annual Review of Psychology*, 52(1), 141-166. doi: [10.1146/annurev.psych.52.1.141](https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.141)
- Ryan, R. M., Huta, V., & Deci, E. L. (2008). Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia. *Journal of Happiness Studies*, 9, 139-170. doi: [10.1007/s10902-006-9023-4](https://doi.org/10.1007/s10902-006-9023-4)
- Rye, M. S. (2005). The religious path toward forgiveness. *Mental Health, Religion, & Culture*, 8, 205-215. doi: [10.1080/13694670500138882](https://doi.org/10.1080/13694670500138882)
- Rye, M. S., Loiacono, D. M., Folck, C. D., Olszewski, B. T., Heim y T. A., Madia, B. P. (2001). Evaluation of the psychometric properties of two forgiveness scales. *Current Psychology*, 20(3), 260- 277. doi: [10.1007/s12144-001-1011-6](https://doi.org/10.1007/s12144-001-1011-6).
- Rye, M. S., Pargament, K. I., Ali, M. A., Beck, G. L., Dorff, E. N., Hallisey, C., ... Williams, J. G. (2000). Religious perspectives on forgiveness. In M. E. McCullough, K.I. Pargament, C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice*, 17- 40. New York: Guilford.
- Ryff, C. D. (1995). Psychological well-being in adult life. *Current Directions in Psychological Science*, 4(4), 99-104. doi: [10.1111/1467-8721.ep10772395](https://doi.org/10.1111/1467-8721.ep10772395).
- Ryff, C. D., & Singer, B. (2000). Interpersonal flourishing: A positive health agenda for the new millennium. *Personality and Social Psychology Review*, 4(1), 30-44. doi: [10.1207/S15327957PSPR0401\\_4](https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0401_4).
- Sansone, R. A., Kelley, A. R., & Forbis, J. S. (2013). The relationship between forgiveness and history of suicide attempt. *Mental Health, Religion & Culture*, 16(1), 31-37. doi: [10.1080/13674676.2011.643860](https://doi.org/10.1080/13674676.2011.643860).
- Scheiber, J. B., Nora, A., Stage, F. K., Barlow, E. A. & King, J. (2006). Reporting structural equation modeling and confirmatory factor analysis results: A

- 
- review. *The Journal of Educational Research*, 99, 323- 338. doi: 10.3200/JOER.99.6.323-338.
- Schultz, J. M., Altmaier, E., Ali, S., & Tallman, B. (2014). A study of posttraumatic spiritual transformation and forgiveness among victims of significant interpersonal offences. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(2), 122-135. doi: 10.1080/13674676.2012.755616.
- Shultz, K.S. y Chávez, D.V. (1994). The reliability and factor structure of a social desirability scale in english and in spanish. *Educational and Psychological Measurement*, 54, 935- 940. doi: 10.1177/0013164494054004009
- Silberman, I. (2005). Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium. *Journal of Social Issues*, 61(4), 641-663. doi: 10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x
- Smith, L. C. (2007). Conceptualizing spirituality and religion: where we've come from, where we are, and where we are going. *Journal of Pastoral Counseling*, 42, 4-21.
- Smith, W.L. y Zhang, P. (2011). Religiousness and Spirituality: An analysis of a practice- oriented retreat. *Sociological Viewpoints*, 27(1), 57-75.
- Snyder, D. K., Gordon, K. C., & Baucom, D. H. (2004). Treating affair couples: Extending the written disclosure paradigm to relationship trauma. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11, 155-160. doi: 10.1093/clipsy.bph066
- Streiner, D.L. (2003). Starting at the beginning: an introduction to coefficient alpha and internal consistency. *Journal of Personality Assessment*, 80, 99- 103. doi: 10.1207/S15327752JPA8001\_18

- Tangney, J. P., Boone, A. L., & Dearing, R. (2005). Forgiving the self: Conceptual issues and empirical findings. In E. L. Worthington (Ed.), *The handbook of forgiveness* (pp. 143-158). New York: Brunner- Routledge.
- Tangney, J., Fee, R., Reinsmith, C., Boone, A. L., & Lee, N. (1999). *Assessing individual differences in the propensity to forgive*. Paper presented at the annual meeting of the American Psychological Association, Boston.
- Thomas, E. K., White, K., & Sutton, G. W. (2008). Clergy apologies following abuse: what makes a difference? Exploring forgiveness, apology, responsibility- taking, gender and restoration. *Journal of Psychology and Christianity*, 27(1), 16- 29.
- Thompson, L. Y. y Snyder, C. R. (2003). Measuring forgiveness. In Shan J. Lopez & C. Snyder (Eds.), *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*, (pp. 301- 312). Washington, DC, US: American Psychological Association.
- Thompson, L. Y., Snyder, C. R., Hoffman, L., Michael, S. T., Rasmussen, H. N., Billings, L. S., ... & Roberts, D. E. (2005). Dispositional forgiveness of self, others, and situations. *Journal of Personality*, 73(2), 313-360. doi: 10.1111/j.1467-6494.2005.00311.x.
- Thoresen, C. E., Luskin, F., Harris, A. H. S., Benisovich, S. V., Standard, S., Bruning, B., et al. (2001, March). *Effects of forgiveness intervention on perceived stress, state and trait anger, and self-reported health*. Paper presented at the annual meeting of the Society of Behavioral Medicine, Seattle, WA.
- Toussaint L. & Williams D. (2008) National survey results for Protestant, Catholic, and nonreligious experiences of seeking forgiveness and of forgiveness of self, others, and by God. *Journal of Psychology and Christianity*, 27(2) 120– 130.

- 
- Toussaint, L. L., Owen, A. D., & Cheadle, A. (2012). Forgive to live: Forgiveness, health, and longevity. *Journal of Behavioral Medicine, 35*(4), 375-386. doi: 10.1007/s10865-011-9362-4.
- Toussaint, L., & Friedman, P. (2009). Forgiveness, gratitude, and well-being: The mediating role of affect and beliefs. *Journal of Happiness Studies, 10*(6), 635. doi: 10.1007/s10902-008-9111-8.
- Tripathi, A. Y Mullet, É. (2010). Conceptualizations of forgiveness and forgivingness among Hindus. *International Journal for the Psychology of Religion, 20*, 255-266. doi: 10.1080/10508619.2010.507694
- Tsang, J. A., McCullough, M. E. & Fincham, F. D. (2006). The longitudinal association between forgiveness and relationship closeness and commitment. *Journal of Social & Clinical Psychology, 25*, 448-472. doi: 10.1521/jscp.2006.25.4.448
- Tsang, J., McCullough, M. E. y Hoyt, W. T. (2005). Psychometric and rationalization accounts for the religion-forgiveness discrepancy. *Journal of Social Issues, 61*, 785- 805. doi: 10.1002/j.1556-6678.2003.tb00261.x
- Wade, N. G., & Worthington, E. L. Jr. (2003). Overcoming interpersonal offenses: Is forgiveness the only way to deal with unforgiveness?. *Journal of Counseling and Development, 81*, 343–353. doi: 10.1002/j.1556- 6678.2003.tb00261.x
- Webb, M., Chickering, S., Colburn, T., Heisler, D., & Call, S. (2005). Religiosity and dispositional forgiveness. *Review of Religious Research, 46*, 355–370. doi: 10.2307/3512166
- Worthington, E. L., (1998). An empathy-humility-commitment model of forgiveness applied within family dyads. *Journal of Family Therapy, 20*, 59- 76. doi: 10.1111/1467-6427.00068
- Worthington, E. L., (2001). Unforgiveness, forgiveness, and reconciliation in societies. In R. G. Helmick, & R. L. Petersen (Eds.), *Forgiveness and* 237

- reconciliation: Religion, public policy, and conflict transformation* (pp. 161-182). Philadelphia: Templeton Foundation Press.
- Worthington, E. L., (2005). Initial questions about the art and science of forgiving. En E.L. Worthington, Jr. (Ed.), *Handbook of forgiveness*, 1-14. New York, NY: Brunner- Routledge.
- Worthington Jr, E. L. (2005). More questions about forgiveness: Research agenda for 2005–2015. In: E. L. Worthington (Ed.), *The handbook of forgiveness* (pp. 557-73). New York: Routledge.
- Worthington, E. L. (2006). *Forgiveness and reconciliation: Theory and application*. Routledge: New York.
- Worthington, E.L., Jr., Berry, J.W. and Parrott, L. III. (2001). Unforgiveness, forgiveness, religion, and health. In: Plante, T.G. and Sherman, A. (Eds.), *Faith and Health: Psychological Perspectives*, (pp. 107–138). New York: Guilford.
- Worthington, E. L., Griffin, B. J., Toussaint, L. L., Nonterah, C. W., Utsey, S. O., & Garthe, R. C. (2016). Forgiveness as a catalyst for psychological, physical, and spiritual resilience in disasters and crises. *Journal of Psychology & Theology*, 44(2), 152- 165. doi: 0091-6471/410-73.
- Worthington, E. L., Jr., Sandage, S. J., & Berry, J. W. (2000). Group interventions to promote forgiveness. In M. E. McCullough, K. I. Pargament, & C. E. Thoresen (Eds.), *Forgiveness: Theory, research, and practice* (pp. 228–253). New York: Guilford.
- Worthington, E. L., & Scherer, M. (2004). Forgiveness is an emotion-focused coping strategy that can reduce health risks and promote health resilience: Theory, review, and hypotheses. *Psychology & Health*, 19(3), 385-405. doi: 10.1080/0887044042000196674



- 
- Worthington, E. L., & Wade, N. G. (1999). The psychology of unforgiveness and forgiveness and implications for clinical practice. *Journal of Social and Clinical Psychology, 18*(4), 385. doi: 10.1521/jscp.1999.18.4.385
- Yalçın, I., & Malkoç, A. (2015). The relationship between meaning in life and subjective well-being: Forgiveness and hope as mediators. *Journal of Happiness Studies, 16*(4), 915-929. doi: 10.1007/s10902-014-9540-5.
- Yárnöz-Yaben, S., Garmendia, A., & Comino, P. (2016). Looking at the bright side: Forgiveness and subjective well-being in divorced Spanish parents. *Journal of Happiness Studies, 17*(5), 1905-1919. doi: 10.1007/s10902-015-9677-x.
- Younger, J. W., Piferi, R. L., Jobe, R. L., & Lawler, K. A. (2004). Dimensions of forgiveness: The views of laypersons. *Journal of Social and Personal Relationships, 21*(6), 837- 855. doi: 10.1177/0265407504047843
- Zechmeister, J. S., Garcia, S., Romero, C., & Vas, S. N. (2004). Don't apologize unless you mean it: a laboratory investigation of forgiveness and retaliation. *Journal of Social and Clinical Psychology, 23*(4), 532- 564. doi: 10.1521/jscp.23.4.532.40309
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). Emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. *Journal of Personality, 67*, 889- 919. doi. 10.1111/1467-6494.00077
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E., Belavich, T. G., ... Kadar, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion 36*, 549-564. doi: 10.2307/1387689



## **ANEXO 1: CUESTIONARIO PILOTO**



En el Departamento de Psicología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid estamos investigando sobre la psicología del perdón. Muchas gracias por colaborar con nuestro estudio.

Por favor, conteste lo más sinceramente posible las preguntas de las siguientes páginas; todas intentan conocer mejor sus experiencias y opiniones sobre el perdón. No hay respuestas correctas o incorrectas. Aunque le pueda parecer alguna frase repetitiva, le rogamos que no deje ninguna sin contestar.

*Los procesos de obtención, tratamiento y comunicación de datos de esta investigación se adecúan a las directrices de la Ley Orgánica 15/99, de 13 de Diciembre, de protección de datos de carácter personal (LOPDPC).*

<b>Edad:</b> _____ años	<b>Sexo:</b> <input type="radio"/> Hombre <input type="radio"/> Mujer
<b>¿Cuál es su estado civil?</b> <input type="radio"/> Soltero/a <input type="radio"/> Casado/a <input type="radio"/> Separado/a	<input type="radio"/> Divorciado/a <input type="radio"/> Viudo/a <input type="radio"/> Otro: _____
Si tiene pareja <b>¿Convive</b> con ella actualmente? <input type="radio"/> Sí ¿Desde hace cuánto? _____ años <input type="radio"/> No	<b>¿Tiene hijos?</b> <input type="radio"/> No <input type="radio"/> Sí Número de hijos: _____
<b>¿Con quién vive usted?</b> Marque X Vivo solo Padre Madre Pareja Hijos Hermanos Otros familiares Otras personas (no familia)	<b>¿Con cuántos hijos convive?</b> _____ <b>¿Con cuántos hermanos convive?</b> _____ <b>¿Con cuántos otros familiares convive?</b> _____ <b>¿Con cuántas personas (no familia) convive?</b> _____
<b>¿Cuál es su nivel de estudios?</b> <input type="radio"/> Sin estudios <input type="radio"/> Primarios incompletos <input type="radio"/> Graduado escolar  <input type="radio"/> Bachillerato <input type="radio"/> Diplomado <input type="radio"/> Licenciado <input type="radio"/> Doctor	

Las siguientes frases muestran diversas opiniones sobre el perdón. Por favor, señale el nivel de acuerdo con cada una de ellas, siendo **1**: Totalmente en desacuerdo y **5**: Totalmente de acuerdo

	NIVEL DE ACUERDO				
	1	2	3	4	5
<i>Las personas no tienen el derecho de perdonar ofensas que no han recibido ellas personalmente</i>	1	2	3	4	5
<i>Todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa</i>	1	2	3	4	5
<i>Si alguien ha dañado a mi amigo, tendrá que perdonarle mi amigo antes de poder perdonarle yo</i>	1	2	3	4	5
<i>El asesinato no se puede perdonar ya que la víctima no puede hacerlo</i>	1	2	3	4	5
<i>Incluso una ofensa pequeña, solo puede ser perdonada por la víctima</i>	1	2	3	4	5
<i>En la familia se debe perdonar siempre</i>	1	2	3	4	5
<i>No siempre conviene perdonar en la familia</i>	1	2	3	4	5
<i>Hay ofensas que, por darse en la familia, son imperdonables</i>	1	2	3	4	5
<i>Hay ofensas, como la violación o el asesinato, que no pueden ser perdonadas bajo ninguna circunstancia ya que el daño no puede deshacerse</i>	1	2	3	4	5
<i>Quien perdona públicamente una ofensa grave es un idiota</i>	1	2	3	4	5
<i>Hay ciertas ofensas que no deberían perdonarse en público</i>	1	2	3	4	5
<i>No hay ofensa tan mala como para que no se pueda perdonar</i>	1	2	3	4	5
<i>Hay ciertas ofensas que nadie debería perdonar ni en privado</i>	1	2	3	4	5
<i>No se debería perdonar nunca a quien ha cometido crímenes contra la humanidad</i>	1	2	3	4	5
<i>Quien me ha herido no necesita tratar de reconciliarse para que yo le perdone</i>	1	2	3	4	5
<i>Un ofensor no merece perdón si no intenta reparar el daño</i>	1	2	3	4	5
<i>El ofensor no necesita intentar cambiar o mejorar para que yo le perdone</i>	1	2	3	4	5
<i>La gente merece perdón incluso si no acepta la responsabilidad por lo que hizo</i>	1	2	3	4	5
<i>Yo perdonaría a alguien por una ofensa incluso si nunca me pidiera perdón</i>	1	2	3	4	5
<i>Antes de perdonar debe haber justicia</i>	1	2	3	4	5
<i>Para poder perdonarle, el ofensor tiene que demostrar arrepentimiento</i>	1	2	3	4	5
<i>El perdón requiere una gran fortaleza interior</i>	1	2	3	4	5
<i>No es adecuado perdonar mientras las ofensas se sigan repitiendo</i>	1	2	3	4	5
<i>Se puede perdonar a quien que nos ha herido incluso aunque no le</i>	1	2	3	4	5

*conozcamos personalmente*

*Se puede perdonar a alguien que nos ha herido incluso aunque haya muerto* 1 2 3 4 5

*Perdonar es de débiles* 1 2 3 4 5

*El perdón elimina el deseo de venganza hacia el ofensor* 1 2 3 4 5

**NIVEL DE ACUERDO**

*El perdón debe empezarlo quien está en posición o estatus inferior en la relación (ej. empleado o hijo)* 1 2 3 4 5

*El perdón debería ofrecerse incondicionalmente y sin esperar nada del ofensor* 1 2 3 4 5

*No me cuesta tanto perdonar a quien me ha perdonado algo antes a mí* 1 2 3 4 5

*Perdonar es un proceso interno que hace el ofendido sin que el agresor intervenga en el proceso* 1 2 3 4 5

*El perdón es un proceso social que requiere la participación tanto de la víctima como del agresor* 1 2 3 4 5

*Es más difícil perdonar ...*

*... cuanto más cercano es el ofensor* 1 2 3 4 5

*... cuanto mejor era la relación con el ofensor (si la había)* 1 2 3 4 5

*... cuando la ofensa se ha repetido antes más veces* 1 2 3 4 5

*... cuanto más grave sea la ofensa* 1 2 3 4 5

*... cuanto más pública sea la ofensa* 1 2 3 4 5

*... cuando no se tiene relación con el ofensor* 1 2 3 4 5

*Perdonar a alguien que nos ha herido...*

*... significa animarle a que siga hiriéndonos* 1 2 3 4 5

*... significa animarle a comportarse mejor en el futuro* 1 2 3 4 5

*... es la mejor manera de hacerle aceptar la responsabilidad por lo que ha hecho* 1 2 3 4 5

*... nos coloca en una posición inferior en comparación con él/ella* 1 2 3 4 5

*... elimina los sentimientos negativos hacia el ofensor* 1 2 3 4 5

*... significa ayudarlo a aceptar sus errores* 1 2 3 4 5

*... supone desarrollar sentimientos positivos y buenos deseos hacia el ofensor* 1 2 3 4 5

*... significa obligarle a reparar sus errores* 1 2 3 4 5

*... necesariamente significa reconciliarse con él/ella* 1 2 3 4 5

*... significa olvidar lo sucedido* 1 2 3 4 5

*... significa aceptar que lo sucedido no era muy importante* 1 2 3 4 5

<i>... significa aprobar lo que nos ha hecho</i>	1	2	3	4	5
<i>... es reconocer que él/ella tenía razón (al hacer lo que hizo)</i>	1	2	3	4	5
<i>... significa que el ofendido vuelve a mantener una relación con el ofensor</i>	1	2	3	4	5
<i>... significa volver a confiar en esa persona otra vez</i>	1	2	3	4	5



A lo largo de nuestra vida pueden ocurrir cosas negativas a causa de nuestras acciones o de las acciones de otros. Durante un tiempo después, podemos tener pensamientos o sentimientos negativos sobre nosotros mismos o sobre los demás. Piense en cómo suele responder “típicamente” a estos eventos negativos. A continuación de cada frase, escriba el número que mejor describe cómo suele responder. No hay respuestas correctas o erróneas. Por favor, sea lo más sincero posible.

**1:** *Casi nunca me pasa* **3:** *Me pasa poco* **5:** *Me pasa a menudo* y **7:** *Casi siempre me pasa*

<i>Aunque al principio me siento mal cuando me equivoco, con el tiempo puedo darme algún respiro</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Me guardo rencor a mí mismo por cosas negativas que he hecho</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Aprender de las cosas malas que he hecho me ayuda a superarlas</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Me resulta realmente difícil aceptarme cuando he metido la pata</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Con el tiempo voy comprendiendo los errores que he cometido</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>No dejo de criticarme a mí mismo por las cosas negativas que he sentido, pensado, dicho o hecho</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>No dejo de castigar a alguien que ha hecho algo que creo que es incorrecto</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Con el tiempo voy comprendiendo a los demás por los errores que han cometido</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Suelo ser duro con los que me han hecho daño</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Aunque otros me hayan hecho daño en el pasado, he podido llegar a verles como buenas personas</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Cuando otros me maltratan, no dejo de pensar mal de ellos</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<i>Cuando alguien me decepciona, puedo llegar a pasar página</i>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>

En algunas ocasiones todos somos injustamente heridos por otras personas, tanto en la familia, en nuestras amistades, en la escuela, en el trabajo o en otras situaciones. Le pedimos que ahora **piense en una experiencia** en la que alguien le haya herido profundamente de forma injusta.

Por favor indique sus **pensamientos y sentimientos actuales** hacia la persona que le ha herido, siendo

**1:** *Totalmente en desacuerdo* **2:** *En desacuerdo* **3:** *Neutral* **4:** *De acuerdo* **5:** *Totalmente de acuerdo*

	NIVEL DE ACUERDO				
<b>Haré que pague por lo que hizo</b>	1	2	3	4	5
<b>Mantengo entre nosotros la mayor distancia posible</b>	1	2	3	4	5
<b>Aunque lo que hizo me dolió, le deseo lo mejor</b>	1	2	3	4	5
<b>Deseo que le suceda algo malo</b>	1	2	3	4	5
<b>Vivo como si él (ella) no existiera, como si no estuviera</b>	1	2	3	4	5
	NIVEL DE ACUERDO				
<b>Deseo que enterremos el hacha de guerra y avancemos en nuestra relación</b>	1	2	3	4	5
<b>No confío en él (ella)</b>	1	2	3	4	5
<b>A pesar de lo que hizo, quiero que volvamos a tener una buena relación</b>	1	2	3	4	5
<b>Deseo que él (ella) obtenga su merecido</b>	1	2	3	4	5
<b>Me cuesta ser cariñoso con él (ella)</b>	1	2	3	4	5
<b>Lo (a) evito</b>	1	2	3	4	5
<b>Aunque me dañó, dejo las heridas a un lado para poder continuar nuestra relación</b>	1	2	3	4	5
<b>Planeo vengarme</b>	1	2	3	4	5
<b>Le perdono por lo que me hizo</b>	1	2	3	4	5
<b>Corto la relación con él (ella)</b>	1	2	3	4	5
<b>He aparcado mi rabia para poder recuperar nuestra relación</b>	1	2	3	4	5
<b>Quiero verlo (a) sufrir y siendo desgraciado</b>	1	2	3	4	5
<b>Me alejo de él (ella)</b>	1	2	3	4	5
<b>No puedo parar de pensar en cómo esa persona me dañó</b>	1	2	3	4	5
<b>Deseo que le pasen cosas buenas</b>	1	2	3	4	5
<b>Paso tiempo pensando maneras de “devolvérselo”</b>	1	2	3	4	5
<b>Siento resentimiento hacia él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Evito ciertas personas y/o lugares porque me recuerdan a él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Rezo por él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Si me encontrara con él/ella me sentiría en paz</b>	1	2	3	4	5
<b>Las malas acciones de esta persona me impiden disfrutar de la vida</b>	1	2	3	4	5
<b>He sido capaz de dejar a un lado mi rabia hacia él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>He llegado a deprimirme cuando pienso en cómo me maltrató</b>	1	2	3	4	5
<b>Muchas heridas emocionales relacionadas con lo que me hizo ya han curado</b>	1	2	3	4	5

<b>Siento odio cuando pienso en él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Siento compasión por él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Creo que mi vida se ha arruinado por sus malas acciones</b>	1	2	3	4	5
<b>Espero que la gente le trate bien en el futuro</b>	1	2	3	4	5



A continuación vamos a hacer unas preguntas sobre su **práctica y creencias religiosas**. Por favor, responda lo más sinceramente posible según la escala que se indica, siendo

**1: Nada en absoluto** y **5: Profundamente o Extremadamente.**

<b>En general, ¿cuánta importancia tienen sus creencias religiosas o espirituales en su vida cotidiana?</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>
<b>¿En qué medida se considera usted una persona religioso/a?</b>	1	2	3	4	5
<b>¿En qué medida se considera usted una persona espiritual?</b>	1	2	3	4	5
<b>¿En qué medida cree en las enseñanzas de su religión?</b>	1	2	3	4	5
<b>¿En qué medida su fe o su religión son parte importante de su identidad?</b>	1	2	3	4	5
<b>Si alguien quisiera entenderle, ¿cuánta importancia tendría para ello su fe o su religión?</b>	1	2	3	4	5
	<i>1: Nunca Siempre</i>				5:
<b>Cuando tiene problemas o dificultades en el trabajo, familia o vida personal, ¿con cuánta frecuencia busca apoyo espiritual?</b>	1	2	3	4	5
	<i>1: Ocasionalmente</i>		<i>5: Varias veces x semana</i>		
<b>¿Con cuánta frecuencia asiste a servicios religiosos?</b>	1	2	3	4	5
	<i>1: Nada de acuerdo</i>		<i>5: Totalmente de acuerdo</i>		
<b>Para mí es importante perdonar por mis creencias religiosas</b>	1	2	3	4	5
<b>Mis creencias religiosas me ayudan a poder perdonar</b>	1	2	3	4	5
<b>Cuando no perdono, me siento culpable a causa de mis creencias religiosas</b>	1	2	3	4	5

*Hemos terminado el cuestionario*

***¡Muchas gracias por colaborar con nosotros!***



## **ANEXO 2: CUESTIONARIO DEFINITIVO**



En el Departamento de Psicología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid estamos investigando sobre la psicología del perdón. Muchas **gracias** por colaborar con nuestro estudio. Por favor, conteste lo más sinceramente posible las preguntas de las siguientes páginas; todas intentan conocer mejor sus experiencias y opiniones sobre el perdón. Aunque le pueda parecer alguna frase repetitiva, le rogamos que no deje ninguna sin contestar.

Los procesos de obtención, tratamiento y comunicación de datos de esta investigación se adecúan a las directrices de la Ley Orgánica 15/99, de 13 de Diciembre, de protección de datos de carácter personal (LOPDCE).

⇒ **Sexo:**  Hombre  Mujer      ⇒ **Edad:** \_\_\_\_\_ años

⇒ **¿Cuál es su estado civil?**

- Soltero/a                       Divorciado/a                       Otro: \_\_\_\_\_  
 Casado/a                       Viudo/a                      \_\_\_\_\_  
 Separado/a                       Religioso

⇒ **¿Cuál es su nivel de estudios?**

- Sin estudios                       Bachillerato                       Doctor  
 Primarios incompletos       Diplomado  
 Graduado escolar               Licenciado

*A continuación verá una serie de frases que están relacionadas con actitudes personales. Lea atentamente cada una de ellas y decida si su forma habitual de ser se parece (V) o no (F) al contenido de la frase. No deje ninguna frase sin responder.*

- |   | V | F |
|---|---|---|
| <b>A veces me cuesta ponerme a trabajar si no me encuentro con ánimos</b>   |   |   |
| <b>A veces estoy descontento cuando no puedo hacer las cosas a mi manera</b>  |   |   |
| <b>En algunas ocasiones he renunciado a hacer algo porque pensaba que me faltaba habilidad</b>  |   |   |
| <b>Ha habido veces en que he tenido sentimientos de rebeldía contra personas con autoridad aún sabiendo que ellos tenían la razón</b> |   |   |
| <b>Independientemente de con quién esté hablando, siempre escucho atentamente</b>   |   |   |
| <b>En alguna ocasión me he aprovechado de alguien</b>   |   |   |
| <b>Cuando cometo un error siempre estoy dispuesto a admitirlo</b>   |   |   |
| <b>A veces trato de vengarme en lugar de perdonar y olvidar lo que me han hecho</b>   |   |   |
| <b>Siempre soy cortés, aun con gente desagradable</b>   |   |   |
| <b>Nunca me irrito cuando la gente expresa ideas muy distintas de las mías</b>  |   |   |
| <b>En algunas ocasiones me he sentido bastante celoso de la buena fortuna de los demás</b>  |   |   |

**A veces me irrita la gente que me pide favores**

**Nunca he dicho deliberadamente nada que pudiera herir los sentimientos de alguien**

--	--

*Las siguientes frases muestran diversas opiniones sobre el perdón. Por favor, señale el nivel de acuerdo con cada una de ellas, siendo*

**1: Totalmente en desacuerdo y 5: Totalmente de acuerdo**

NIVEL DE ACUERDO

	1	2	3	4	5
<b>Las personas no tienen el derecho de perdonar ofensas que no han recibido ellas personalmente</b>					
<b>Todo el mundo tiene el derecho de perdonar cualquier ofensa</b>					
<b>Si alguien ha dañado a mi amigo, tendrá que perdonarle mi amigo antes de poder perdonarle yo</b>					
<b>El asesinato no se puede perdonar ya que la víctima no puede hacerlo</b>					
<b>Incluso una ofensa pequeña, solo puede ser perdonada por la víctima</b>					
<b>Hay ofensas, como la violación o el asesinato, que no pueden ser perdonadas bajo ninguna circunstancia ya que el daño no puede deshacerse</b>					
<b>Quien perdona públicamente una ofensa grave es un idiota</b>					
<b>Hay ciertas ofensas que no deberían perdonarse en público</b>					
<b>No hay ofensa tan mala como para que no se pueda perdonar</b>					
<b>Hay ciertas ofensas que nadie debería perdonar ni en privado</b>					
<b>No se debería perdonar nunca a quien ha cometido crímenes contra la humanidad</b>					
<b>En la familia se debe perdonar siempre</b>					
<b>No siempre conviene perdonar en la familia</b>					

**1: Totalmente en desacuerdo y 5: Totalmente de acuerdo**

<b>El perdón debería ofrecerse incondicionalmente y sin esperar nada del ofensor</b>					
<b>Hay ofensas que, por darse en la familia, son imperdonables</b>					
<b>Yo perdonaría a alguien por una ofensa incluso si nunca me pidiera perdón</b>					
<b>El ofensor no necesita intentar cambiar o mejorar para que yo le perdone</b>					
<b>Perdonar es un proceso interno que hace el ofendido sin que el agresor intervenga en el proceso</b>					
<b>El perdón es un proceso social que requiere la participación tanto de la víctima como del agresor</b>					



<b>Antes de perdonar debe haber justicia</b>	1	2	3	4	5
<b>Para poder perdonarle, el ofensor tiene que demostrar arrepentimiento</b>	1	2	3	4	5
<b>Un ofensor no merece perdón si no intenta reparar el daño</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa animarle a que siga hiriéndonos</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón nos coloca en una posición inferior en comparación con él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa aceptar que lo sucedido no era muy importante</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa aprobar lo que nos ha hecho</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón es reconocer que él/ella tenía razón (al hacer lo que hizo)</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa animarle a comportarse mejor en el futuro</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón es la mejor manera de hacerle aceptar la responsabilidad por lo que ha hecho</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa ayudarle a aceptar sus errores</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa obligarle a reparar sus errores</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón elimina el deseo de venganza hacia el ofensor</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón elimina los sentimientos negativos hacia el ofensor</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón supone desarrollar sentimientos positivos y buenos deseos hacia el ofensor</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa olvidar lo sucedido</b>	1	2	3	4	5
<b>El perdón significa volver a confiar en esa persona otra vez</b>	1	2	3	4	5
<b>Significa que el ofendido vuelve a mantener relación con el ofensor</b>	1	2	3	4	5
<b>Necesariamente significa reconciliarse con él</b>	1	2	3	4	5
<b>Cuando en mi familia alguien perdona a otro, mejora la comunicación entre nosotros</b>	1	2	3	4	5
<b>Aunque en mi familia queden ofensas sin resolver, no afecta a la relación entre nosotros</b>	1	2	3	4	5
<b>Cuando en mi familia algún miembro perdona a otro, mejora el bienestar de toda la familia</b>	1	2	3	4	5

*A continuación se presentan una serie de afirmaciones, teniendo en cuenta las experiencias que usted ha tenido a lo largo de su vida. Por favor, señale el nivel de acuerdo con cada una de ellas, siendo 1: Totalmente en desacuerdo y 6: Totalmente de acuerdo*

<b>Cuando repaso la historia de mi vida estoy contento con cómo han resultado las cosas</b>	1	2	3	4	5	6
<b>A menudo me siento solo porque tengo pocos amigos íntimos con quienes compartir mis preocupaciones</b>	1	2	3	4	5	6

---

<b>No tengo miedo de expresar mis opiniones, incluso cuando son opuestas a las opiniones de la mayoría de la gente</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Me preocupa cómo otra gente evalúa las elecciones que he hecho en mi vida</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Me resulta difícil dirigir mi vida hacia un camino que me satisfaga</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Disfruto haciendo planes para el futuro y trabajar para hacerlos realidad</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>En general, me siento seguro y positivo conmigo mismo</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>No tengo muchas personas que quieran escucharme cuando necesito hablar</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Tiendo a preocuparme sobre lo que otra gente piensa de mí</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>He sido capaz de construir un hogar y un modo de vida a mi gusto</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Soy una persona activa al realizar los proyectos que propuse para mí mismo</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Siento que mis amistades me aportan muchas cosas</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Tiendo a estar influenciado por la gente con fuertes convicciones</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>En general, siento que soy responsable de la situación en la que vivo</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Me siento bien cuando pienso en lo que he hecho en el pasado y lo que espero hacer en el futuro</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Mis objetivos en la vida han sido más una fuente de satisfacción que de frustración para mí</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Me gusta la mayor parte de los aspectos de mi personalidad</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Tengo confianza en mis opiniones incluso si son contrarias al consenso general</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Las demandas de la vida diaria a menudo me deprimen</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Tengo clara la dirección y el objetivo de mi vida</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>En general, con el tiempo siento que sigo aprendiendo más sobre mí mismo</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>No he experimentado muchas relaciones cercanas y de confianza</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Es difícil para mí expresar mis propias opiniones en asuntos polémicos</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>En su mayor parte, me siento orgulloso de quien soy y la vida que llevo</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Sé que puedo confiar en mis amigos, y ellos saben que pueden confiar en mí</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Cuando pienso en ello, realmente con los años no he mejorado mucho como persona</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Tengo la sensación de que con el tiempo me he desarrollado mucho como persona</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Para mí, la vida ha sido un proceso continuo de estudio, cambio y crecimiento</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>
<b>Si me sintiera infeliz con mi situación de vida daría los pasos más eficaces para cambiarla</b>	<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>

---

*A lo largo de nuestra vida pueden ocurrir cosas negativas a causa de nuestras acciones o de las acciones de otros. Durante un tiempo después, podemos tener pensamientos o sentimientos negativos sobre nosotros mismos o sobre los demás. Piense en cómo suele responder "típicamente" a estos eventos negativos. A continuación de cada frase, escriba el número que mejor describe cómo suele responder. No hay respuestas correctas o erróneas. Por favor, sea lo más sincero posible.*

*1: Casi nunca me pasa 3: Me pasa poco 5: Me pasa a menudo y 7: Casi siempre me pasa*

<b>Aunque al principio me siento mal cuando me equivoco, con el tiempo puedo darme algún respiro</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7</b>
<b>Me guardo rencor a mí mismo por cosas negativas que he hecho</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>Aprender de las cosas malas que he hecho me ayuda a superarlas</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>Me resulta realmente difícil aceptarme cuando he metido la pata</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>Con el tiempo voy comprendiendo los errores que he cometido</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>No dejo de criticarme a mí mismo por las cosas negativas que he sentido, pensado, dicho o hecho</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>No dejo de castigar a alguien que ha hecho algo que creo que es incorrecto</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>Con el tiempo voy comprendiendo a los demás por los errores que han cometido</b>	1	2	3	4	5	6	7

*1: Casi nunca me pasa 3: Me pasa poco 5: Me pasa a menudo y 7: Casi siempre me pasa*

<b>10. Suelo ser duro con los que me han hecho daño</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>11. Aunque otros me hayan hecho daño en el pasado, he podido llegar a verles como buenas personas</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>12. Cuando otros me maltratan, no dejo de pensar mal de ellos</b>	1	2	3	4	5	6	7
<b>13. Cuando alguien me decepciona, puedo llegar a pasar página</b>	1	2	3	4	5	6	7

*En algunas ocasiones todos somos injustamente heridos por otras personas, tanto en la familia, en nuestras amistades, en la escuela, en el trabajo o en otras situaciones. Le pedimos que ahora **piense en una experiencia** en la que alguien le haya herido profundamente de forma injusta.*

Por favor indique sus **pensamientos y sentimientos actuales** hacia la persona que hirió, siendo  
**1: Totalmente en desacuerdo y 5: Totalmente de acuerdo**

	NIVEL DE ACUERDO				
<b>No puedo parar de pensar en cómo esa persona me dañó</b>	1	2	3	4	5
<b>Deseo que le pasen cosas buenas</b>	1	2	3	4	5
<b>Paso tiempo pensando maneras de “devolvérselo”</b>	1	2	3	4	5
<b>Siento resentimiento hacia él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Evito ciertas personas y/o lugares porque me recuerdan a él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Rezo por él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Si me encontrara con él/ella me sentiría en paz</b>	1	2	3	4	5
<b>Las malas acciones de esta persona me impiden disfrutar de la vida</b>	1	2	3	4	5
<b>He sido capaz de dejar a un lado mi rabia hacia él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>He llegado a deprimirme cuando pienso en cómo me maltrató</b>	1	2	3	4	5
<b>Muchas heridas emocionales por lo que me hizo ya han curado</b>	1	2	3	4	5
<b>Siento odio cuando pienso en él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Siento compasión por él/ella</b>	1	2	3	4	5
<b>Creo que mi vida se ha arruinado por sus malas acciones</b>	1	2	3	4	5
<b>Espero que la gente le trate bien en el futuro</b>	1	2	3	4	5
<b>Haré que pague por lo que hizo</b>	1	2	3	4	5
<b>Mantengo entre nosotros la mayor distancia posible</b>	1	2	3	4	5
<b>Aunque lo que hizo me dolió, le deseo lo mejor</b>	1	2	3	4	5
<b>Deseo que le suceda algo malo</b>	1	2	3	4	5
<b>Vivo como si él (ella) no existiera, como si no estuviera</b>	1	2	3	4	5
<b>Deseo que enterremos el hacha de guerra y avancemos en nuestra relación</b>	1	2	3	4	5
<b>No confío en él (ella)</b>	1	2	3	4	5
<b>A pesar de lo que hizo, quiero que volvamos a tener una buena relación</b>	1	2	3	4	5
<b>Deseo que él (ella) obtenga su merecido</b>	1	2	3	4	5
<b>Me cuesta ser cariñoso con él (ella)</b>	1	2	3	4	5
<b>Lo (a) evito</b>	1	2	3	4	5
<b>Aunque me dañó, dejo las heridas a un lado para poder continuar nuestra relación</b>	1	2	3	4	5
<b>Planeo vengarme</b>	1	2	3	4	5
<b>Le perdono por lo que me hizo</b>	1	2	3	4	5
<b>Corto la relación con él (ella)</b>	1	2	3	4	5
<b>He aparcado mi rabia para poder recuperar nuestra relación</b>	1	2	3	4	5
<b>Quiero verlo (a) sufrir y siendo desgraciado</b>	1	2	3	4	5

---

**Me alejo de él (ella)** 1   2   3   4   5

---

*1: Nada en absoluto - 5: Profundamente o Extremadamente.*

**En general, ¿cuánta importancia tienen sus creencias religiosas o espirituales en su vida cotidiana?** 1   2   3   4   5

**¿En qué medida se considera usted una persona religioso/a?** 1   2   3   4   5

*1: Ocasionalmente - 5: varias veces por semana*

**Cuando tiene problemas o dificultades en el trabajo, familia o vida personal, ¿con cuánta frecuencia busca apoyo espiritual?** 1   2   3   4   5

**¿Con cuánta frecuencia asiste a servicios religiosos?** 1   2   3   4   5

*Hemos terminado el cuestionario*

***¡Muchas gracias por colaborar con nosotros!***





