

EL PERDÓN Y LA FILOSOFÍA

Trabajo presentado como requisito
Para optar al título de Magister en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Dirigido por: Wilson Herrera, PhD.

Presentado por

Jorge Iván Rodríguez Peña

Universidad del Rosario

Bogotá, 2012

EL PERDÓN Y LA FILOSOFÍA

Tabla de contenido

1. Introducción	6
2. El Perdón Redentor	15
3. El Perdón Incondicional.....	28
4. El Perdón Condicionado	48
4.1. El perdón retributivo	50
4.2. El perdón restaurativo	58
4.3 El perdón reconciliador.....	64
4.4. El carácter político del perdón condicionado.....	71
Bibliografía	83

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar el papel que desempeña la filosofía al hacer explícita la relación existente entre incondicionalidad y condicionalidad del perdón, es decir que el único perdón que tiene sentido es aquel que perdona lo *imperdonable*, donde la fuerza del concepto se encuentra determinada por su incondicionalidad. Esto puede ser llamado “la fuerza teórica del concepto” y a pesar de ello se encuentra determinado por su carácter práctico, donde se busca reunir las condiciones necesarias para otorgar un “justo” perdón. Por otra parte, se busca hacer explícita la conexión existente entre el concepto de perdón y el concepto de diferencia, de modo que cada elaboración del primer concepto “devela” una forma de teorizar y aplicar el segundo. El perdón surge como un acontecimiento con múltiples dimensiones: figura religiosa, concepto filosófico, acto político; por tanto, es imposible crear un concepto único del perdón, su multidimensionalidad exige que esa construcción sea examinada desde una pluralidad de perspectivas. Además, es de resaltar que dicha multidimensionalidad genera una ganancia para la filosofía, pues nos introduce en diferentes escenarios del ejercicio filosófico, desentrañando la filosofía desde el hacer, mostrando cómo surge en otros campos, para hacerse filosofía. Es decir, a partir del perdón es posible hacer filosofía, evitando caer en una filosofía del perdón

1. Introducción

“Los guerreros de mi pueblo me infundieron la fuerza para ser vencido, ya que únicamente los vencidos mueren de verdad por sus ideas y, precisamente por eso, a comportarme como un vencedor. Aprendí a leer la Historia de modo diferente, por las huellas que dejaban las herraduras de los caballos. Esas huellas dicen que, en la quietud que sigue a la batalla, hay una flecha que no ha caído todavía, una herida que no sangra bastante y se oye un relincho que la espuma del bocado no ha sofocado. En la boca siento una mezcla de sabores. Los guerreros de mi pueblo, a caballo, siguieron el camino sin desviarse fueran cuales fueran los avatares de los tiempos. Así, mi pueblo se cruzó con la historia, de la misma manera que no se puede pasar de una orilla a otra sin atravesar el río.

Los pastores de mi pueblo me infundieron la fuerza para honrar las estaciones del año. Y tampoco he cesado de buscar a los comerciantes. Siendo niño, sentí fascinación por el mostrador. Me sentaba encogido en la

escalera de piedra y miraba por la ventana o me quedaba las horas muertas dentro. La medra era oscura, estaba aceitosa o llena de migajas y sobre ella las manos se extendían para coger los billetes arrugados y la mercancía se alisaba, palpaba o tasaba. Una frontera que no se encuentra en ningún mapa, por la cual podían pasar los apetitos irrefrenables o los fantasmas, pero los hombres jamás, igual que por las orillas del Aqueronte.” (Vosganian, 2010)

El siglo XX es un siglo que se ha caracterizado por el gran auge y avance de la técnica, cuyo objetivo principal es hacer que la vida humana sea más sencilla, más fácil de vivir; un siglo en el que una parte importante de los seres humanos tuvo la convicción de que el conocimiento iba a aflorar en su máximo esplendor, que la racionalidad como parte del humanismo marcaría el derrotero y los designios de la humanidad, y a partir de ésta se suplirían tanto las necesidades materiales como intelectuales, ya que los sistemas de pensamiento serían suficientes para este propósito. Por otra parte, las dos guerras mundiales, la guerra de Vietnam, el enfrentamiento Este-Oeste y un sin número de conflictos en el mundo, han mostrado a la racionalización utilizada en su más estricto sentido como avance tecnológico, haciendo que el asesinato en masa y los métodos de tortura se diversificaran y fueran mucho más eficientes¹. La técnica no ha mejorado la condición humana², no ha hecho humanidad, por el contrario se ha convertido en un

¹ Al respecto Glover (1999) afirma: “Hablar de las atrocidades del siglo XX es en cierto sentido una manera engañosa de hablar. Que la barbarie sea exclusiva del siglo XX es un mito: toda la historia humana presenta guerras, masacres y toda clase de tormentos y crueldades; hay fundamentos para pensar que en gran parte del mundo los cambios de los últimos cien años, más o menos, han tenido como objetivo la creación de un clima psicológico más humano que en ninguna época anterior.

“Pero también es cierto que gran parte de la historia del siglo XX ha sido una sorpresa muy desagradable. La diferencia está en la tecnología. Las decisiones de unos pocos pueden llevar al horror y la muerte a centenares de miles e incluso a millones de personas” (Glover, 1999, pág. 11)

² Para Arendt (1993) “La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. El mundo en el que la *vita activa* se consume, está formado de cosas producidas por las actividades humanas; pero las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos. Además, de las condiciones bajo las que se dan las condiciones del hombre en la tierra, y en parte fuera de ellas, los hombres crean de continuo sus propias y auto producidas condiciones que, no obstante su origen humano y variabilidad, poseen el mismo poder condicionante que las cosas naturales. Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a

instrumento de aniquilación y violencia. Los seres humanos no hemos aprendido a vivir, ni a humanizar los conflictos en los cuales nos encontramos inmersos.

En este panorama de guerras y destrucción, de genocidios y masacres surge el perdón como elemento de regulación existencial de las relaciones humanas, como aquel que tiene la posibilidad de reconstruir las relaciones personales, sociales y políticas que han sido resquebrajadas, conciliando y rearmándonos como humanidad. Pero, el papel que desempeña el perdón no puede ser visto de forma unidimensional, por el contrario posee múltiples dimensiones de ser pensado, de ser ejercido (aunque es importante aclarar que el asunto del perdón está presente en nuestra vida cotidiana y no solo en las terribles violaciones a los derechos humanos), su posibilidad encierra una imposibilidad: sólo vale la pena perdonar lo imperdonable.

Y entonces... ¿Cómo se disuelve esta dialéctica del perdón?³ Una respuesta está en la diferencia de lo posible, frente a un “otro” que se disuelve en lo imposible de un acto imperdonable; quizás también se pueda decir: de un actuar que va desde una escala de valores morales: desde lo imposible-imperdonable (no existe la posibilidad de hacer justicia sobre el crimen, y a la vez la víctima no perdona) pasando por lo posible-perdonable (se hace justicia, y la víctima perdona) y terminando en lo posible-imperdonable (se hace justicia, pero la víctima decide no perdonar al victimario).

El perdón es un problema real, un problema sobre el que la religión, la política, el derecho, las ciencias sociales, la psicología, la pedagogía y la filosofía han hecho frente desde diversas perspectivas, iniciando en el ámbito espiritual, pasando por un andamiaje teórico y terminado en una diversidad de maneras de llevarlo a la práctica. La filosofía cumple aquí un papel central encontrando un campo de acción, puesto que establece un puente entre la incondicionalidad de un perdón teórico (perdonando lo imperdonable) y la condicionalidad de un perdón práctico, que busca reunir las condiciones necesarias para poder otorgar un “justo” perdón. Esta multidimensionalidad del perdón genera una ganancia para la filosofía, pues nos introduce en diferentes escenarios del ejercicio

ser parte de la condición humana. El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y siente como fuerza condicionadora” (Arendt, *La Condición humana*, 1993, págs. 36-37)

³ Es importante aclarar, qué es necesario buscar el punto medio que permita acercarse a un camino de liberación filosófica. Pero, a la vez, es necesario entender cuántas implicaciones se presentan en el fortalecimiento de la versión de mundo en sí, que determina la posición de cada parte en el diálogo de los opuestos que se disuelven entre los diferentes.

filosófico, desentrañando la filosofía desde el hacer, mostrando cómo surge en otros campos, para hacerse filosofía. Es decir, a partir del perdón es posible hacer filosofía, evitando caer en una filosofía del perdón⁴.

Pero además este devenir está en la situabilidad de las relaciones sociales, en donde se construye realmente la escala de valores del grupo social, a partir de las relaciones que le son propias. La flexibilidad de esta escala de valores a través de juicios basados en la legitimidad social no es válido, si no se tiene consciencia de la dialéctica implicada en la “legitimación” de la misma como superestructura social, que se imprime en la legalidad del Estado, gradación de la causa y la consecuencia a través de “supremas” valoraciones subjetivas, sin disolver realmente el problema que vincula la legalidad con la legitimidad, en un plano que regule las diferencias entre los diversos agentes (sociales, culturales, institucionales, etc.) que hacen parte de una sociedad.

Sin embargo, el perdonar está en otro plano, en un bucle que es totalmente íntimo y personal. Es importante resaltar que el perdón como problema emerge en la vivencia personal, en un primer plano es una encrucijada privada, de carácter existencial, pero el abordaje del problema trasciende los límites de lo íntimo y lo personal para convertirse en un problema general que atañe a nuestro acontecer social y cultural. En este punto surge la pregunta de: ¿Cómo hacer de un íntimo sentimiento moral como el perdón una forma de hacer filosofía sin incurrir en “trivializarlo” como un simple tema de discusión?

La intención de este texto es encontrar el camino para producir “algo” que en sí mismo sea infructífero, en ocuparnos en tratar de resolver un problema cuya característica fundamental es que es irresoluble. Tal vez se trata de dos estratos del mismo problema de la irresolubilidad implícita en ciertas realidades: el del problema filosófico de lo irresoluble en donde el perdón es un ejemplo y el de la resolubilidad del problema mismo del perdón. Esto es: la resolución de lo irresoluble en el sentido de aquello que puede ser resuelto, puesto que no habría sentido en resolver lo que no puede ser resuelto de manera alguna y mucho menos proponer un método para ello. Al hacerlo se introduce una visión positivista

⁴ Una filosofía del perdón es aquella que, siguiendo a Onfray, busca... “producir conceptos, ideas, justificaciones teóricas y argumentos para un poder que impone su imperio sobre cuerpos y almas. Nada obliga a estos laboriosos asalariados – simbólica o realmente- a vivir sus ideas: estas no apuntan a la aplicación propia y personal, al compromiso de sí mismo, porque dictan leyes y formulan imperativos *para los otros.*” (Onfray, 2008, pág. 43)

a un problema de carácter ético. Surge la necesidad de abordar el perdón como problema, como aquello que nos convoca al quehacer filosófico, al producir filosofía.

En este orden de ideas, este texto no tiene la pretensión de reconstruir y defender una mirada unívoca del perdón, sino mostrar la diversidad y riqueza que encierra este concepto. Es importante tener en cuenta que se parte desde una consideración conceptual de la delimitación del problema según la concepción política que se encarga de la caracterización y diferenciación: víctima⁵-victimario; es decir, desde una consideración externa al escenario mismo del hecho frente al acto de perdonar. En este punto es importante resaltar el segundo elemento que se mantiene a lo largo de la tesis: el concepto de “diferencia” se encuentra estrechamente ligado al concepto de “perdón”, es decir que cada una de las concepciones de perdón que son “reconstruidas” a lo largo del texto encierran una forma específica de entender la diferencia, lo que nos obliga a religar los dos conceptos, perdón y diferencia son las dos caras de una misma moneda.

Existen entonces dos tesis que se mantienen a lo largo del texto: la primera tiene que ver con la relación entre incondicionalidad y condicionalidad del perdón, es decir que el único perdón que tiene sentido es aquel que perdona lo *imperdonable*, donde la fuerza del concepto se encuentra determinada por su incondicionalidad. Esto puede ser llamado la fuerza teórica del concepto, y a pesar de ello se encuentra determinado por su carácter práctico, su condicionalidad. La realización del acto de perdonar solo es posible si el victimario se arrepiente de sus acciones y solicita el perdón a las víctimas, de lo contrario adquiere un carácter de burla y vacuidad. Cuando se pide perdón y se pone en consideración el otorgarlo, se parte del acto de “buena voluntad” de tener la capacidad de perdonar; existe cierto a priori en pensar que por ese acto de buena voluntad se garantiza que la víctima tiene mayor voluntad en otorgarlo que en no hacerlo. Pero, existen situaciones donde se presenta una relación desigual entre la víctima y el victimario,

⁵ La resolución de la ONU 60/147 define como víctima a toda persona que haya sufrido daños, individual o colectivamente, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que constituyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario. Cuando corresponda, y en conformidad con el derecho interno, el término “víctima” también comprenderá a la familia inmediata o las personas a cargo de la víctima directa y a las personas que hayan sufrido daños al intervenir para prestar asistencia a víctimas en peligro o para impedir la victimización. Una persona será considerada víctima con independencia de si el autor de la violación ha sido identificado, aprehendido, juzgado o condenado y de la relación familiar que pueda existir entre el autor y la víctima. Asamblea General de las Naciones Unidas, 21 de marzo de 2006.

supuestamente “igualada” por la intervención externa de un “soberano”, pero que en lo esencial es desigual y desequilibrada; susceptible de ser más o menos justa e impredecible de hecho, en este caso el perdón adquiere una nueva dimensión que es importante analizar. La segunda tesis sostiene que hay una conexión inherente entre el perdón y la diferencia, de manera tal que cada elaboración del primer concepto “devela” una forma de teorizar y aplicar el segundo.

Desde este panorama, el perdón surge como un acontecimiento con múltiples dimensiones: figura religiosa, concepto filosófico, acto político; por tanto, es imposible crear un concepto único del perdón, su multidimensionalidad exige que esa construcción sea examinada desde una pluralidad de perspectivas, pero ¿cómo hacer para que esa pluralidad siga siendo pluralidad sin convertirla en una unidad?, ¿cómo escapar a un eclecticismo que dé validez a cualquier afirmación en torno al perdón?, la única alternativa es sostener una tesis que en apariencia es contradictoria, pero que cuando se examina en profundidad admite el desarrollo de una complementariedad entre lo incondicionado y lo condicionado.

El camino que vamos a recorrer tiene tres partes diferentes que mantienen una unidad, lo otro, la forma en que se piensa la diferencia. Es importante resaltar que las teorías religiosas, filosóficas y políticas que se presentan sobre el perdón obedecen a un trabajo de reconstrucción, más que a un trabajo de elaboración propio, a pesar de ello, el análisis de la relación entre los conceptos de incondicionalidad-condicionalidad y diferencia corresponden a mi trabajo. Entonces, veamos cuales son los elementos constitutivos de cada uno de estos caminos:

1. El *Perdón redentor*: para el cristianismo y el judaísmo el perdón es un camino de salvación, y redención, es la forma en que el ser humano encuentra la manera de volver a Dios, tanto de la perspectiva de la víctima como desde la perspectiva del victimario. Pero existen claras diferencias entre ambas religiones sobre la forma en que debe ser concedido y solicitado. En la primera parte del trabajo se explicarán las diferencias y similitudes que existen entre ambas religiones frente al perdón, y además, los problemas que presenta en esta aproximación religiosa. Desde esta perspectiva hacer filosofía es un acto de contemplación, ya que el espacio-tiempo en donde se realiza es el espacio-tiempo de Dios: la eternidad, haciendo de la filosofía un ejercicio proyectivo que convierte la trascendencia

Divina en inmanencia humana. Por otra parte, este tipo de perdón aniquila la diferencia, todos hacemos parte de Dios, tenemos la misma naturaleza, el problema se genera con aquellos que no poseen esa naturaleza, puesto que quienes no tienen esa naturaleza o bien se tienen que convertir o bien son excluidos.

2. El *Perdón incondicional*: desde esta perspectiva, el perdón es un acto que no puede ser justificado, ni explicado, ya que en el momento en que emergen tanto lo uno como lo otro, el perdón deja de existir perdiendo su incondicionalidad. El perdón es un acontecimiento que sucede de manera instantánea, una singularidad ajena a cualquier posible constatación. En esta dimensión, el ejercicio filosófico tiene un carácter reflexivo, que trata de dar una respuesta a “algo” que en sí es inexplicable y doblemente inmanente: la injustificabilidad de la acción malvada frente a la incondicionalidad del acto de perdonar. Para el perdón incondicional la diferencia aparece en su máximo nivel de expresión, lo extraño, lo otro; aquí el otro no es el otro, victimario, sino la emergencia de algo que es extraño, incomprendible, cual es la decisión propia de perdonar sin condición, en donde el otro queda neutralizado en el acto de neutralizar el ánimo de venganza, y en tanto que el otro debe ser aceptado sin condición, no necesita ser entendido, rompe con cualquier ámbito de comprensión, el centro de este argumento es una demanda: “no me mates” (Levinas, 1977). Este no me mates se refiere al encuentro de un rostro con otro rostro. Ahora bien, en el caso del perdón, quien lo pide le está pidiendo a la víctima por favor no me mates, no te vengues, y por tanto aquí hay una responsabilidad del “yo” hacia los otros, pero que presenta una falencia, la responsabilidad no es recíproca, si el otro no acepta la diferencia de la misma manera que “yo”, nada evita que me pueda convertir en su víctima. Por tanto, es necesario buscar un nuevo camino.

3. El *Perdón condicionado*: en el ámbito político el perdón emerge como discurso “retórico” en donde el Estado juega un doble papel protagónico, pide perdón “en nombre” de los victimarios y lo concede “en nombre” de las víctimas, pero este discurso puede tener diferentes objetivos y alcances. En primer lugar está el carácter *retributivo* del perdón, el castigo se convierte en una condición de éste, es decir es el perdón que exige como condición para ser otorgado que se le instaure un castigo al victimario, pero ¿qué castigo se le debe otorgar al victimario que ejerce una acción que en sí misma es imperdonable?, ¿por

qué tratar de forma humana a alguien que no ha demostrado serlo por los actos de barbarie que cometió?, ¿cómo ejercer el perdón cuando la víctima se encuentra en una situación de desbalance frente al victimario, que además es desconocida por el Estado y la sociedad que la rodea?, ¿cuál es la función de la justicia frente al perdón, y viceversa? El perdón retributivo exige ciertas condiciones para ser otorgado, y estas condiciones se encuentran enmarcadas en las posibles respuestas que se den a estas preguntas. En segundo lugar, se encuentra el carácter *restaurativo* del perdón, ¿cómo ejercer el perdón cuando no se reconoce el daño, ni a la víctima? Para que la víctima perdone es necesario que sea empoderada, y ese empoderamiento contempla varios niveles: volver a ser lo que se era antes de ser victimizado, el reconocimiento social del sufrimiento y las vejaciones a las cuales fueron sometidas las víctimas, la garantía de que el Estado cambie las leyes para que esos hechos no vuelvan a ocurrir, junto a una participación activa en el ámbito político de las víctimas; y una condición anterior, el poder del victimario debe ser mermado. En tercer lugar emerge el perdón *reconciliador*, las comunidades políticas necesitan de la confianza mutua entre las personas que hacen parte de estas comunidades para poder funcionar. Los actos de violencia y los crímenes hacen que las personas pierdan la confianza y se disuelvan los lazos que permiten la cohesión social y así el perdón surge como elemento restaurador de estos lazos de confianza, pero necesita que la víctima perdone, que el victimario reconozca su crimen y pida perdón y que la comunidad política reconozca a la víctima. Por último, está el perdón *finalizado*⁶, donde la amnistía⁷ y el indulto ejercen un papel central; aquel que ejerce el Estado sin tener en cuenta a la víctima, ya que la intención de este perdón es restaurar el orden y la armonía social, dejando de lado el sentir de las “víctimas”.

En este ámbito, el ejercicio filosófico tiene un carácter discursivo, se encarga de analizar los diferentes eventos en que el perdón emerge como elemento de la realidad

⁶ “La restauración de una unidad nacional puesta bajo el signo de la reconciliación parece tener una contrapartida en la relación entre memoria y olvido. Si bien el perdón no es olvido, sino memoria superadora de la ofensa, la retórica oficial lo asocia de manera sistemática a la amnistía” (Lefranc, 2005, pág. 277).

⁷ Para Lefranc (2005) la amnistía “es una medida de carácter general e impersonal que, aunque no extinga la acción civil de la víctima, borra de manera retroactiva la naturaleza delictiva del acto cometido y puede impedir un nuevo pedido de condena. El indulto [...] puede definirse por su parte como una prerrogativa del jefe de Estado, referida a la ejecución de la pena y de carácter individual” (Lefranc, 2005, pág. 92)

política, aunque no sólo en este ámbito se materializa el carácter discursivo de la filosofía. Podríamos decir, entonces, que aunque la filosofía no es política, se mimetiza en ella, para poder entender la manera en que emerge este tipo de perdón. La filosofía adquiere un carácter retroyectivo que busca encajar la inmanencia del perdón como acción individual con la trascendencia de una construcción social y política que sobrepasa los límites de la individualidad. Desde esta dimensión, la diferencia es asimilada por el interés político y económico de quien detenta el poder, siendo solo respetada en la medida en que no se anteponga a los intereses económicos y políticos de quienes poseen el poder. En este punto es importante destacar la forma en que la política elabora el concepto de diferencia, donde lo extraño, el otro, es concebido como un enemigo.

2. El Perdón Redentor

“Los sabios dicen que durante la Creación del hombre cuatro ángeles ejercían de padrinos. Los ángeles de la Misericordia, de la Verdad, de la Paz y de la Justicia. Durante largo tiempo discutieron sobre si Dios debería crear al hombre. El ángel que se opuso más firmemente fue el de la Verdad. Esto enfadó a Dios y como castigo lo envió desterrado a la Tierra. Pero los otros ángeles suplicaron a Dios que lo perdonara y finalmente readmitió al ángel de la Verdad en el Cielo. El ángel trajo consigo un pedazo de tierra regado con sus lágrimas, lágrimas que había vertido cuando fue desterrado del Cielo. De ese pedazo de tierra el Señor nuestro Dios creó al hombre.

Josek –dijo-, estoy dispuesto a creer que Dios creó a un judío de un trozo de tierra regado con lágrimas pero, ¿cómo esperas que crea que Él también hizo a nuestro comandante de campo, Wihaus, con la misma materia?” (Wiesenthal, 1998, pág. 35)

“Caín mato a Abel en un acto de ira, pero nunca lo torturó. Caín tenía un vínculo personal con su hermano, pero nosotros somos unos extraños para nuestros asesinos”. (Wiesenthal, 1998, pág. 42)

Una primera aproximación para entender qué es el perdón se encuentra determinada por el acercamiento al origen del término. El perdón emerge como una figura religiosa de carácter abrahámico⁸. Las tres religiones del libro: el judaísmo, el cristianismo, y el islamismo⁹ tienen en cierto sentido un derecho histórico para decir que han inventado el perdón, cada una práctica el perdón, como elemento inherente y central a su religión. Cada una de estas tres visiones es diferente, y es relevante en la medida en que hacen referencia a lo condicional y a lo incondicional. (Derrida, 2007, pág. 22)

Desde una perspectiva kantiana un perdón incondicional puede remitir a una dimensión que muestra una condición de posibilidad de la experiencia humana, en la

⁸ De acuerdo con Paul Helm “The Abrahamic-religion (Judaism, Christianity, and Islam) also appeal to revelation, or to claims that God has spoken through appointed messengers to disclose matters which would otherwise be inaccessible. [...] The Abrahamic religions are monotheistic; God is both the creator of the world and the one who sustains it.” (Helm, 2010)

⁹ Es importante resaltar que la perspectiva islámica no será objeto de discusión en este texto, ya que no hace parte del contexto social y político en el que se enmarca esta discusión y sólo es mencionada por tener un principio en común con las otras dos religiones aludidas.

medida en que se comporta como un juicio sintético *a priori* que se origina en la experiencia pero que va más allá de toda experiencia posible (Kant I., CRP, A9B13). Sin embargo y al mismo tiempo, es evidente que no se pueden sujetar ni siquiera a los límites de Kant. Existe algo que trasciende más allá de la perspectiva Kantiana, y que tiene que ver¹⁰ justamente con la idea de pedir perdón en estas tradiciones bíblicas, donde no pasaba de ser una relación con el otro. Yo pido perdón a otro, con quien he tenido un conflicto o a quien reconozco que le he ocasionado un daño, pero esto difiere en la medida en que se decida que finalmente la demanda del perdón no debería hacerla frente a un humano, sino a Otro que es la encarnación de esa instancia divina, a Otro que es la encarnación misma de Dios, porque se considera que la justicia no puede ser resuelta en la relación de tú a tú, y por tanto necesita ser mediada por un tercero que no puede ser el Estado o la Institución o una especie de tribunal; en estas instancias no es posible encontrar la medida de la justicia. La incondicionalidad del perdón se encuentra determinada por la justicia Divina, sobrepasando los límites de la justicia humana, pues es un mandato de Dios que no puede ser revocado ni cuestionado, como sí lo pueden ser las decisiones tomadas por los hombres para hacer justicia. Siguiendo a Derrida: “sólo una sacralidad de lo humano puede, en última instancia, justificar el concepto [*del perdón*] (nada es peor, en esa lógica, que un crimen contra la humanidad del hombre y contra los derechos del hombre), si esta sacralidad encuentra su sentido en la memoria abrahámanica de las religiones del Libro y en una interpretación judía, pero sobre todo cristiana, del “prójimo” o del “semejante”; si desde entonces el crimen contra la humanidad es un crimen contra lo más sagrado entre lo vivo, y por tanto contra lo divino en el hombre, en Dios-hecho-hombre o en el hombre-hecho Dios-por-Dios (la muerte del hombre y la muerte de Dios develarían el mismo crimen)” (Derrida, 2007, pág. 24). Desde esta perspectiva, la justicia escapa al derecho, a la estructura de la decisión jurídica, a la lógica decisional, y por esta razón es calificado de incondicional y se encuentra enmarcado en la divinidad.

¹⁰ La moral en Kant es algo que pertenece al mundo inteligible no propiamente al de la de experiencia; aunque en Kant las acciones se dan en el mundo fenoménico, la posibilidad de juzgar una acción como moral depende de si asumimos que el sujeto es libre, pero la libertad no se prueba empíricamente. En este sentido, lo que aquí se afirma del perdón, en Kant, también se predicar de otros términos morales como lo justo y la buena voluntad.

Desde la perspectiva judeocristiana la ley de Dios es la ley del Amor. Dios creó a los hombres para que se amen los unos a los otros y cuando la ley del amor se rompe la naturaleza de Dios fracasa. Desde esta doctrina se aglutinan diferentes posibilidades teológicas que consideran la justicia como proyecto comunitario (Hollis, 1998, pág. 128).

La ética cristiana considera que Dios es el que perdona¹¹; y sobre todo perdona las faltas que los humanos no podemos perdonar. El hecho de acudir a la incondicionalidad no es un intento por escapar al concepto sino que, por el contrario, es la condición misma de construcción del concepto. Los crímenes cuya enormidad no puede ser medida, son crímenes que sólo Dios puede perdonar en su infinita misericordia. Es Él quien tiene el poder de purgar los pecados¹². Dios insta una ley que posee una doble dimensión: la

¹¹ En el cristianismo, el perdón sólo puede ser otorgado por Dios. Siguiendo a San Marcos: "Algunos maestros de la ley que estaban allí sentados pensaron: "¿Cómo se atreve este a hablar así? Sus palabras son una ofensa contra Dios. Sólo Dios puede perdonar pecados." Pero Jesús en seguida se dio cuenta de lo que estaban pensando y les preguntó: -¿por qué piensan ustedes así? ¿Qué es más fácil decirle al paralítico: Tus pecados quedan perdonados, o decirle: Levántate, toma tu camilla y anda? Pues voy a demostrarles que el Hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados" Marcos 2:6 (Sociedades Bíblicas Unidas)

En el Éxodo podemos encontrar la misma condición. Dios es el único que puede perdonar el pecado: "Si ponen ustedes toda su atención en lo que yo, el señor su Dios, les digo, y si hacen lo que a mí me agrada, obedeciendo mis mandamientos y cumpliendo mis leyes, no les enviaré ninguna de las plagas que envié sobre los egipcios, pues yo soy el Señor, el que los sana a ustedes" Éxodo 15:26 (Sociedades Bíblicas Unidas) El teólogo cristiano Karl Rahner en sus Escritos de Teología reafirma esta condición: "El pecado personal no puede extinguirse al margen de la libertad personal; no hay perdón sin conversión de la persona. Pero, prescindiendo ahora de las condiciones de posibilidad de tal conversión, podemos afirmar que la conversión sola no suprime la culpa. Esto se sigue de la misma estructura dialogal de la culpa: respuesta negativa al Dios vivo y personal, ante el cual toda acción humana es esencialmente respuesta a su Palabra. Cuando la criatura responde "no", el proceso dialogal de su existencia sólo puede ser restaurado por la palabra eficaz y liberadora de Dios. Esta nueva palabra, en cuanto ha de tener perceptibilidad intramundana, sólo puede ser pronunciada con autoridad por el hombre enviado para servirla y darle cumplimiento. El perdón, igual que la culpa como tal, trasciende la **empeiría** y por eso debe ser escuchada y aceptada por la fe" (Rahner, 1963)

¹²De acuerdo con la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal, "El pecado consiste en no reconocer a Dios como Dios y en no reconocer la dependencia total que el hombre tiene respecto a Él. El pecado aliena al hombre de la verdad y lo hunde en el error... Cuando el hombre por el pecado, se erige en realidad plenamente autónoma y autosuficiente, criterio y medida de todo, por sí y ante sí, trastorna y desordena hasta lo más íntimo de su ser y lejos de realizarse y alcanzar su auténtica personalidad, su libertad y su real señorío, se autodestruye y deshumaniza, ya que el hombre sólo es hombre cuando vive en Dios y por Él.

Por el pecado, además, "el hombre alejado de Dios y de su propia verdad, se convierte en un extraño y en un enemigo para sus propios hermanos; actúa contra ellos injusta y violentamente; viola su dignidad personal y rompe la convivencia pacífica. Buscando la propia felicidad en las criaturas, las somete a la caducidad... y a la esclavitud de la corrupción y desfigura la obra salida de las manos del creador".

La auténtica realidad del pecado es la desobediencia a Dios; es violación de la Ley de Dios, tanto cuando se opone a su voluntad manifestada por su revelación sobrenatural, como cuando, volando voluntariamente la conciencia, se opone a las «inclinaciones profundas de su naturaleza, que le orientan al bien y que son la fuente de toda otra ley que pueda ordenar la convivencia humana»

justicia en el amor y el amor en la justicia. Esta ley fue reafirmada por Cristo cuando al ser crucificado perdonó a sus propios asesinos, pues, este perdón no es casual, ni una palabra vacía de alguien que perdona un crimen que le es indiferente. El perdón para los cristianos no es una acción que emane de los dominios racionales, sino del corazón (Cargas, 1998, pág. 100). La única alternativa que poseen es actuar con justicia, con bondad y caminar humildemente junto a Dios, para estar con las víctimas y los oprimidos, para que así, cuando el día del juicio final llegue, sea la misericordia y no la justicia la que determine la actuación de Dios (Cargas, 1998, pág. 100). Desde esta perspectiva es necesario conceder el perdón a quien se arrepiente sinceramente, y el cristiano se encuentra en la obligación de conceder el perdón en toda ocasión.

Cuando se perdona sin una razón para hacerlo es Dios el encargado de este tipo de perdón, porque cuando alguien perdona posiblemente ha empezado un proceso de comprensión o de reconocimiento del otro y, aunque no lo justifique, el hecho de reconocer al otro es una forma de perdonar, entonces, perdonar es una forma de comprender al otro. Incluso por el solo hecho de que yo me ponga en la posición de dar razones para considerarlo un crimen de lesa humanidad, esto significa que de alguna manera me he puesto en el lugar del otro, lo que en términos subjetivos es una forma de empezar a perdonar.

El cristianismo muestra que el perdón es gratuito. La gracia del perdón es la gracia de la caridad en general (gracia pura). Este perdón es solo concebible, aunque de hecho nunca se alcance. El límite del perdón incondicional señala nuestro deber, pautaría nuestros esfuerzos. El perdón no es tangible, pero tampoco es un ideal inalcanzable. Lo que Jankélévitch (1999, pág. 140 y ss.) llama el perdón puro, que es el mismo perdón de Cristo, no necesita de las palabras, se otorga sin condición, es un don gratuito, que no requiere del

En último término, el pecado implica la falta de correspondencia al amor, al ofrecimiento y a la cercanía de Dios. De un modo u otro, supone rechazar el amor de Dios manifestado en la larga historia de las maravillas obradas por la misericordia creadora y salvadora de Dios en favor de ser la recusación de Dios y de su Cristo y del Espíritu que nos ha sido dado. Este rechazo no es sino negación e indiferencia insolente del mismo Amor en persona, olvido e indiferencia ante Él; como si Dios no mereciese ningún interés en el ámbito del proyecto operativo y asociativo del hombre. Es por eso exclusión de Dios en persona y, por tanto, es "siempre ofensa a Dios porque cualquier comportamiento humano que dañe al prójimo o al mismo hombre pecador es un atentado contra la imagen de Dios grabada en el hombre" y un menosprecio de su amor y de su voluntad" (Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal, 1989)

arrepentimiento y la transformación del pecador. Este tipo de perdón tiene un problema central que abordaremos más adelante y es su incapacidad de escapar a la impunidad.

Se habla para acusar o excusar. Con un solo gesto del “Creador” se concede la gracia al victimario. El perdón no tiene nada que decir, su locuacidad hace que se preocupe por sí mismo, más que por el pecador. El que perdona no solo renuncia a la venganza, sino que también renuncia a su deseo de hacer justicia. Un perdón que perdona sin razones, no espera que el ofensor tenga interés en merecer su gracia, pero la ausencia de esperanza en la capacidad de cambiar del pecador, no es un acto de desesperación. El hombre que perdona no renuncia a la continuación de su ser propio, no sacrifica su futuro, no renuncia a su humanidad, por el contrario la exacerba al ser cubierto por el manto divino.

Para la víctima, en la doctrina cristiana, el perdón es la esperanza de mejorar al criminal por el efecto de su gratitud hacia quien lo absuelve de culpa y, de esta manera, tanto víctima como victimario logran su redención¹³. El propio acto del perdón determina la enmienda del culpable o garantiza la conversión de ese culpable, transformando al culpable-culpable en culpable-inocente y luego en inocente. Perdonar es consagrar la ascensión del pecador a una nueva vida, basándose en un acto de confianza, desarma al culpable a fuerza de dulzura. Si el perdón tuviera esta capacidad tendría un carácter universal, ya que negarse a perdonar sería un crimen (Jankélévitch, 1999, pág. 140 y ss). Se convertiría en un perdón exigido y dejaría de ser perdón, puesto que su incondicionalidad exigiría que no exista pena (remisión), ya que el culpable ha dejado de serlo para hacerse inocente. La mejor manera de desarmar el odio es con amor, convertir el amor en un arma¹⁴. El perdón se convierte en un deber de la víctima, el deber de amar al prójimo

¹³ De acuerdo con el mensaje de cuaresma dado por el Papa Juan Pablo II en el año 2001 el perdón permite la salvación tanto de la víctima como del victimario: “No es fácil convertirse al perdón y a la reconciliación. Reconciliarse puede resultar problemático cuando en el origen se encuentra una culpa propia. Si en cambio la culpa es del otro, reconciliarse puede incluso ser visto como una irrazonable humillación. Para dar semejante paso es necesario un camino interior de conversión; se precisa el coraje de la humilde obediencia al mandato de Jesús. Su palabra no deja lugar a dudas: no sólo quien provoca la enemistad, sino también quien la padece debe buscar la reconciliación (cfr. Mt5, 23-24). El cristiano debe hacer la paz aun cuando se sienta víctima de aquel que le ha ofendido y golpeado injustamente. El Señor mismo ha obrado así. Él espera que el discípulo le siga, cooperando de tal manera a la redención del hermano.” (Juan Pablo II, 2001).

¹⁴ En la Ética, Spinoza afirma al respecto: “El odio se acrecienta por un odio recíproco y puede, por el contrario, ser extirpado por el amor”. “El Odio enteramente vencido por el Amor se cambia en Amor, y el Amor por ese motivo es más grande que si no le hubiese precedido el Odio” (Spinoza, Ética, III, p38 y 39, 1977). Es importante aclarar que para este autor, no somos responsables del mal; por eso para vencer el odio y la venganza es preciso conocer que pasó, pues ello nos permite ver que el victimario no era libre, y

incluyendo a sus enemigos. Rechazar el perdón es rechazar cualquier semejanza, cualquier fraternidad con el pecador. El hombre que no perdona reniega su similitud con el culpable, no aprovecha la posición ventajosa que su inocencia le confiere para acercarse a Dios, ya que perdonar es un estado de gracia que permite el acercamiento al Creador. La víctima se encuentra en la obligación de rezar por sus victimarios, para que ellos encuentren el perdón de Dios al ser conscientes de la maldad de sus actos. El cristiano se encuentra en la obligación de perdonar, y esto implica comprender los errores que generan sus actos con la esperanza de poderlos mejorar y poderse perdonar a sí mismo para desterrar la maldad que se produce al negar el perdón. “No se trata de exculpar al que ha errado, sino de reconocer que una profunda y tenazmente crítica mirada interior justifica una sincera respuesta llena de gracia misericordiosa, que es el fin de todo aquel que reza” (Coles, 1998, pág. 102). El cristiano se encuentra en la obligación de perdonar a su prójimo, quien no lo hace se condena así mismo, cae en pecado: “Por eso no tienes excusa, tú que juzgas a otros, no importa quién seas. Al juzgar a otros te condenas a ti mismo” Romanos 2:1 (Sociedades Bíblicas Unidas), “No juzguen a otros, y Dios no los juzgará a ustedes. No condenen a otros, y Dios no los condenará a ustedes. Perdonen, y Dios los perdonará” Lucas 6: 37 (Sociedades Bíblicas Unidas).

Por otra parte, cuando un victimario cristiano pide perdón, teniendo como base un sincero arrepentimiento, no lo hace al ofendido sino a Dios, ya que su ofensa se encuentra dirigida a Él; transgredió sus leyes, su mandato de amarse unos a otros fue roto, el sentido de su ley ha fracasado. Sólo Dios tiene la potestad de aliviar un alma culpable, es Él el encargado de impartir misericordia¹⁵, pero ésta se encuentra condicionada por el remordimiento que siente el infractor al haber quebrantado la ley de Dios. Para un cristiano ser perdonado es sentir que se ha lavado la mancha de sus errores. El perdón, desde esta

por eso lo que habría sería más bien una especie de excusa pero no de perdón, pero en este texto tiene relevancia por la contundencia con la que aborda el argumento.

¹⁵ La palabra “*misericordia*” tiene un origen latino que conjuga dos términos distintos: “*Miser*” que significa “pobre”, y “*corda*” que significa “corazón”. “La misericordia es una virtud del ánimo que lleva a compadecerse de las miserias ajenas. Para el cristianismo, la misericordia es un atributo divino. Los fieles piden misericordia a Dios para que éste tenga piedad por sus pecados y desobediencias. Al pedir misericordia, se está pidiendo consideración, amabilidad y perdón. Así actúa siempre Jesús: al corazón pobre de la pecadora, Jesús le entrega el perdón; a la mirada deshecha de Pedro en las negaciones, Jesús la llena con el consuelo; el sufrimiento desesperado del buen ladrón en la cruz lo colma el Señor con la certeza del reino. La misericordia pasa siempre por el esfuerzo de arrancar algo de mí, para que sirva al crecimiento humano del otro”. (<http://definicion.de/misericordia/>, 2012)

perspectiva, tiene el poder de realizar una conversión, ya que despoja al creyente de su pasado para convertirlo en una nueva persona. Ser perdonado es un don divino y Dios es quien decide cuando concede el perdón. Es Él quien opera en el interior del agresor, liberándolo de la vergüenza de su pasado, convirtiéndolo en alguien diferente y permitiendo que asuma el futuro de otra manera (Kushner, 1998, pág. 134).

La concepción cristiana del perdón nos enfrenta a varios problemas: en primer lugar se corre el peligro de caer en una fe que proclama que incluso los hombres más aborrecibles son hijos de Dios y que Él se encuentra en la obligación de perdonarlos. Desde esta perspectiva cualquier atrocidad es perdonable, ya que el problema no es la atrocidad sino la posibilidad de convertirse. Por tanto el perdón se convierte en un perdón fácil, que no garantiza la no repetición del daño y al perdonar se habilita en cierto sentido la injusticia. La sacralidad de la justicia divina tiene la potestad de transformar lo malo en bueno y esto hace que los victimarios puedan cometer con plenitud sus crímenes, teniendo la esperanza de poder ser perdonados; aunque es necesario poner esta facilidad entre comillas, ya que se pueden encontrar casos donde el perdón redentor no es considerado como elemento liberador del castigo, sino que por el contrario, es en el castigo mismo donde se encuentra la posibilidad de liberación de la culpa¹⁶.

En segundo lugar, la doctrina cristiana sobre el perdón hace que el creyente disminuya la ira contra sus agresores. La idea de que uno debe rezar por sus enemigos es entendida en términos de aceptación: “reza por ellos, no luches contra ellos” (Prager, 1998, pág. 164). Si Dios nos ama a todos, sin importar la maldad con la que se actúe, los cristianos creyentes no pueden rechazar a los malvados, resultándoles imposible luchar contra ellos. Aquí surge una paradoja: la preocupación cristiana por salvar almas para la “otra vida” ha hecho que se omita el sufrimiento infringido a los cuerpos que habitan este mundo, en otras palabras, la esperanza en la justicia Divina hace que se acepte sin reproche la injusticia que se vive en este mundo (Prager, 1998, pág. 165). De esta manera, el perdón

¹⁶ “David admitió ante Natán: -He pecado contra el Señor. Y Natán le respondió: -El Señor no te va a castigar a ti por tu pecado, y no morirás. Pero como has ofendido gravemente al Señor, tu hijo recién nacido tendrá que morir.” II Samuel 2:13-16 (Sociedades Bíblicas Unidas). En palabras de Ricoeur: “El perdón no «suprime» el sufrimiento, pero concede una tregua que se interpreta como un resquicio de luz abierto por la paciencia que se expresa a través del sufrimiento [...] Aquí se insinúa otra idea en esta concepción del perdón, en una prueba; entonces el instrumento se convierte en la toma de conciencia, en cause de la confesión [...] de esa manera el sufrimiento, al mismo tiempo que se siente como una aflicción, se mira como parte del castigo y del perdón”. (Ricoeur, 1982, págs. 239-240)

es visto como una virtud débil que los cristianos están dispuestos a defender. Virtud que ofrece absolver y no desterrar la propagación del mal (McFee, 1998, pág. 98).

En tercer lugar, la obligación moral de siempre perdonar puede llevar a los cristianos a otorgar un perdón inmerecido, un perdón que no necesita de la culpa ni el arrepentimiento del victimario, pero, ¿cómo puede existir el perdón sin un lenguaje compartido? Debe existir un entendimiento, saber quién es culpable y cuál fue la clase de daño que hizo, sin ello el perdón se vuelve inmerecido. En último lugar, existe una ideología extendida según la cual, para ser un auténtico cristiano, es necesario perdonar todo y a todos, sin tener en cuenta contra quien se ha pecado, lo cual transforma al perdón. La caridad se convierte en arrogancia, al perdonar, el sujeto se sitúa por encima del otro. Desde los orígenes de la religiosidad cristiana, la actitud del creyente tiene al perdón como condición de pervivencia (Cargas, 1998, pág. 100). Para este, el mundo es un gran campo de ejercicio del perdón, pues lo que está en juego es la “salvación”. En tal caso, el Otro es el medio para la obtención de *mi* redención a través de la conversión del prójimo. De todas maneras, quien no redime sus pecados y ayuda a limpiar los de los demás a través del perdón propio y ajeno, siempre será alguien relativamente inferior frente a aquellos que “portan” el mandamiento de “perdonar a quienes nos ofenden”, exponiendo el alma al “juicio” de Dios.

Desde otra perspectiva, para los judíos existen dos tipos de pecados: los que se cometen contra Dios, y los que se cometen contra otros hombres. A los pecados que se cometen contra Dios, es Él quien tiene la potestad de perdonarlos, mientras que los pecados cometidos contra otros hombres deben ser perdonados por quienes sufrieron el mal (Berger, 1998, pág. 96). El pecado no es un acto indeterminado e inespecífico, sino por el contrario, es algo específico y tangible que se comete contra una persona o un grupo de personas. En otras palabras, Dios no puede perdonar a la persona que ha infringido daño a otro ser humano, hasta que esa persona haya recibido el perdón de su víctima, es más, el judío puede perdonar a alguien que haya pecado contra él, pero no puede perdonar al que ha pecado contra otro (Hertzberg, 1998, pág. 130). En esta tradición el asesinato se convierte en un crimen imperdonable, ya que quien se encuentra en la potestad para perdonar ha desaparecido. De esta forma se establece un equilibrio, el perdón es una virtud, pero el asesinato es un mal imperdonable y la mejor manera de arrepentirse de un mal irrevocable es hacerlo antes de cometerlo y no después (Telushkin, 1998, pág. 185). En esta tradición la

absolución deja de ser vista como un elemento determinante y esencial a la vida, mientras que lo es en cambio la justicia y el correcto obrar.

Para la tradición judía el no perdonar no es visto como un ensañamiento y una crueldad, sino como una manera de honrar y aliviar la angustia de la víctima quien tiene la posibilidad de perdonar sólo los pecados que se han cometido contra ella y no puede extralimitar esta virtud (Stein, 1998, pág. 179). El perdonar, tanto para los judíos como para las otras creencias religiosas referidas, se convierte en una manera de despojar el resentimiento¹⁷, es una acción que se produce en el interior de la víctima, es despojarse de la sensación de dolor, renunciar a su condición victimizante, de esta manera el odio se transforma en rechazo y se siguen las enseñanzas de Dios que castiga y perdona, pero no odia (Habe, 1998, pág. 120).

Por otra parte, para que el victimario pueda ser perdonado es necesario que se arrepienta del mal que cometió. Para ello debe confrontar a las víctimas que padecieron sus malas acciones, teniendo el valor de reconocer que infringió un mal, sentir vergüenza y arrepentimiento por los actos que cometió y tener la decisión de no volver a actuar de la misma manera. El punto culmen del proceso se da cuando el victimario se encuentra en la misma situación que cuando cometió su falta y, sin embargo, decide no volver a repetir sus malas acciones (Lipstadt, 1998, pág. 141).

A este perdón, que tanto en una tradición como en otra busca la manera de acercar el hombre a Dios a través de una transformación, se le llama perdón redentor. La reconciliación y el arrepentimiento son dos elementos que se mezclan continuamente con el perdón redentor tanto en la tradición cristiana como en la tradición judía. Para los cristianos la reconciliación es la manifestación pública del perdón y esta supone varias etapas: en primer lugar exige que el victimario se arrepienta de la acción que cometió, en segundo lugar que haga contrición de esas acciones, es decir que sienta un intenso dolor y una

¹⁷Para Scheler el resentimiento es “una autointoxicación psíquica con causas y consecuencias bien definidas. Es una actitud psíquica permanente, que surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos, los cuales son en sí normales y pertenecen al fondo de la naturaleza humana; tiene por consecuencia ciertas propensiones permanentes a determinados clases de engaños valorativos y juicios de valor correspondientes”. Las emociones que al ser “reprimidas” originan el resentimiento son “el sentimiento y el impulso de venganza, el odio, la maldad, la envidia, la ojeriza, la perfidia”. “La condición necesaria para que éste [resentimiento] surja se da tan sólo allí donde una especial vehemencia de estos afectos va acompañada por el sentimiento de la impotencia para traducirlos en actividad”. (Scheler, 1998, pág. 21)

detestación del mal que cometió, en tercer lugar que asuma la responsabilidad de sus actos, en cuarto lugar, que el victimario realice una conversión, que sea otro diferente al que cometió el mal y, por último, la reunión con quienes ofendió y con Dios. Para los judíos la reconciliación con Dios y los que nos rodean sólo es posible a partir del arrepentimiento, que es entendido como un proceso (más que como un acto), que se origina dentro del victimario, permitiéndole distinguir entre el bien y el mal y, a partir de este reconocimiento, se pueda retornar a estar junto a Dios y los demás seres humanos. Por ello, el victimario debe acudir en primer lugar a la parte agraviada. Para esta tradición, la mejor manera para que la víctima se reponga y el victimario tenga un cambio profundo, es por medio de la interacción humana (Lipstadt, 1998, pág. 142). Después de ello se podrá estar en paz con Dios. Es importante resaltar que para la tradición judía la palabra arrepentimiento deriva de la palabra “regreso”, por tanto Dios más que aceptar al arrepentido desea que este regrese y al regresar ha logrado una transformación al establecer la diferencia interior entre el bien y el mal (Lipstadt, 1998, pág. 142). La persona recta es aquella que actúa por las razones correctas y esto implica que ella reconoce en su interior la distinción entre el bien y el mal; es el pecador que se *convierte*, ya que conoce a profundidad los alcances del mal, y por tanto sus criterios para establecer la distinción entre lo bueno y lo malo son mucho más fuertes (Lipstadt, 1998, pág. 143).

Si el perdón se encuentra basado en una sacralidad de lo humano, en una interpretación abrahámica, la transgresión se convierte en un crimen contra lo más sagrado entre lo vivo, contra lo divino del hombre, y el perdón es una práctica que permite recobrar esa sacralidad. Desde esta perspectiva, el perdón se convierte en un proceso de “evangelización” que no necesita de una institución religiosa (Derrida, 2007, pág. 24). Hay que perdonar a la persona que haya cometido atrocidades contra sí mismo o contra la humanidad. De hecho, el sujeto debe ser consciente y recordar esas experiencias para que en el futuro se puedan tomar las medidas oportunas con el fin de controlar la repetición de esos crímenes. Pero también decir que esa inanidad es de los hombres supone una incapacidad para comprender el actuar humano y a su vez instaura una comprensión Divina de las causas profundas, a veces inalcanzables para la mente humana, que han suscitado estos crímenes; es decir que lo incomprensible a nivel humano no significa que lo sea a nivel divino. Dios, al alcanzar todo en su comprensión infinita, puede otorgar el perdón.

Cuando un ser humano desarrolla este tipo de perdón es porque tiene la posibilidad de comprender de tal manera al otro, que incluso siendo víctima puede otorgar el perdón, se hace Dios.

El perdón redentor es un perdón de carácter *proyectivo* que transforma la trascendencia de Dios en inmanencia humana, convirtiendo al hombre en una proyección de Dios. Desde esta perspectiva, el tiempo en el que se instituye este tipo de perdón cumple un papel central, pues se instaura en un eterno presente¹⁸; aquel que permite al hombre volver continuamente a Dios, en donde no hay pasado ni futuro. El victimario vuelve a ser lo que fue antes de cometer su crimen o se convierte en alguien diferente, pero cualquiera de las dos formas llevan a un mismo punto: el retorno a Dios. El tiempo de la humanidad no tiene valor para Dios: el ser humano no recibe su recompensa en la historia, sino fuera de ella, en la eternidad. El perdón es una figura que logra hacer del hombre una representación de Dios. Es la manera en que lo encarna, desnaturalizando lo humano al volverlo Divino. Este tipo de perdón tiene lo que Deleuze y Guattari denominan como una endo-consistencia¹⁹, ya que necesita del arrepentimiento y la reconciliación para poder ser entendido; y una exo-consistencia, al encontrarse directamente relacionado con la justicia y la misericordia Divina, elementos sin los cuales el perdón pierde su potencia. Es un perdón cuya incondicionalidad tiene una condición, la necesidad de volver trascendentes las acciones humanas, divinizarlas, pues, sin esta condición, no es posible mantener la fuerza del perdón. Y a pesar de lo injusto que resultaría conceder el perdón en algunos casos, nadie se encuentra en la potestad de conocer los designios de Dios. “¡Qué profundas son las

¹⁸ Para Deleuze, Cronos es el presente divino. Presente que abarca tanto al pasado como al futuro; su principal característica es su linealidad extensiva; pasado y futuro del sujeto son solo una parte del eterno presente de Dios. En otras palabras, es un presente absoluto que contiene una gran cantidad de presentes relativos (incluyendo pasados y futuros). Otra de sus características es la corporalidad (principio de causalidad), es él quien determina los orígenes de todas las “cosas”, mide los cuerpos utilizando una ordenación causal, encuentra la secuencialidad de los principios (Ej. El principio del principio del principio). Pasado, presente y futuro representan la pasión que dejan los cuerpos, pero a su vez remiten a un cuerpo más grande que realiza la acción. El presente absoluto segmenta la simultaneidad de la realidad, divide y une a la vez, se convierte en causa y efecto; es limitado e infinito en un mismo instante, unidad que recoge a la multiplicidad pero conservando su identidad. (Deleuze G. , 1989, pág. 112)

¹⁹ El concepto posee una doble saturación: interna y externa. Mientras la primera conecta todos los componentes interiores que constituyen el concepto, a tal punto que al añadir o quitar componentes se cambia el concepto (endo-consistencia); la segunda conecta al concepto con otros conceptos y al agregar nuevas conexiones cambia la naturaleza de todos los conceptos que se relacionan (exo-consistencia). Esta doble consistencia define el concepto, pero lo hace carecer de referencia. (Deleuze & Guattari, 1993, pág. 25 ss)

riquezas de Dios, y su sabiduría y entendimiento! Nadie puede explicar sus decisiones, ni llegar a comprender sus caminos. Pues ¿quién conoce la mente del Señor?” Romanos 11:33-34 (Sociedades Bíblicas Unidas).

Para el perdón redentor el Otro es visto como parte de una misma totalidad, el otro es la manera como Dios se manifiesta en el mundo, al igual que yo soy una manifestación divina. La Otredad no representa un problema para las dos tradiciones abrahámicas expuestas en este texto, puesto que Dios se manifiesta en el hombre, y sus infinitas maneras de representarse desbordan el entendimiento y el razonamiento de los hombres. En otras palabras, la tradición religiosa aniquila el concepto de diferencia, pues todo es manifestación divina, todos los seres humanos pertenecemos a la misma totalidad, somos parte de Dios; es más, ni siquiera nos debemos esforzar por comprender esas naturalezas, ya que los designios de Dios son inescrutables, incomprensibles. El peligro de aniquilación surge en el momento en que alguien niegue su naturaleza divina, “El que no está a mi favor, está en contra mía, y el que conmigo no recoge, desparrama” Lucas 11:23 (Sociedades Bíblicas Unidas). Dios autoriza al hombre a aniquilar a todos aquellos que nieguen su naturaleza, “¿tienes más familiares aquí? Toma a tus hijos, hijas y yernos, y todo lo que tengas en esta ciudad; sácalos y llévatelos lejos de aquí, porque vamos a destruir este lugar. Ya son muchas las quejas que el Señor ha tenido contra la gente de esta ciudad, y por eso nos ha enviado a destruirla” Génesis 19:12-13 (Sociedades Bíblicas Unidas). Toda naturaleza humana que se oponga a la naturaleza de Dios debe ser aniquilada, exterminada: “el Señor hizo llover fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra; las destruyó junto con todos los que vivían en ellas, y acabó con todo lo que crecía en aquel valle” Génesis 19:23-25²⁰ (Sociedades Bíblicas Unidas). En consecuencia, si lo Otro corresponde a ser parte de la naturaleza de Dios, es respetado, y si no, es aniquilado. El problema es que el ser humano solo reconoce la naturaleza Divina que él mismo engendra, por tanto se encuentra limitado únicamente a respetar la semejanza, exterminando cualquier posibilidad de diferencia.²¹

²⁰ Aunque el argumento que aquí se esgrime pertenece al antiguo testamento, en el nuevo testamento podemos encontrar ejemplos similares: “el que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama” Mateo 12:30 (Sociedades Bíblicas Unidas)

²¹ Siguiendo a Néher, citado por Ricoeur (1982): “El Deuteronomio repite el mismo esquema: por una parte la elección ética: “He aquí que Yo pongo hoy ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal..., ante ti pongo la vida y la muerte, la bendición y la maldición: elige la vida” (30: 15-19) y por otra parte, la alternativa ontológica: “Me han provocado con su no-dios, me han irritado con sus fútiles vanidades: Yo los provocaré con un no-pueblo, Yo los irritaré con una nación caduca”. (32:21) (Ricoeur, 1982, pág. 237)

Ahora bien, en el siguiente punto se mira otro tipo de perdón, el incondicionado, aquel que emana de la filosofía, del cual se hará un análisis de sus características, alcances y posibilidades.

3. El Perdón Incondicional

“Hay muchas cosas que el silencio podría enseñarnos si fuéramos capaces de aprender a escucharlo. Una de sus principales lecciones es que pueden haber preguntas que no tienen respuesta y puede haber otras preguntas cuyas respuestas se apartarían de la fuerza moral de la cuestión. Hay temas que quizás siempre deberían quedar sin respuesta. Hay cuestiones que no tienen respuesta, ya que pertenecen al alma, son temas demasiado horribles como para que el ser humano los responda, demasiado demoniacas como para llegar a una resolución profunda y racional. Quienes responden se comprometen a dar validez a la exactitud de su respuesta. Una respuesta implica la disposición a atestiguar o afirmar, mediante el compromiso personal y la responsabilidad, la veracidad de lo que se afirma.” (Locke, 1998, pág. 147)

“Cuando un crimen no puede ser justificado ni explicado ni siquiera comprendido. Cuando habiéndose comprendido todo lo que podía comprenderse, la atrocidad de ese crimen y la evidencia abrumadora de esa responsabilidad saltan a la vista de todos, cuando la atrocidad no tiene circunstancias atenuantes ni excusas de ningún género, cuando cualquier esperanza de regeneración debe ser abandonada, entonces lo único que puede hacerse es perdonar, supremo recurso y gracia última.” (Jankélévitch, 1999, pág. 143)

La palabra “perdonar” tiene un origen latino que se da al conjugar la preposición *per* (Vives, 1961, pág. 278), que en este caso da al verbo la idea de insistencia o perfección de la acción y el verbo *donare* que significa dar, regalar, lo cual implica renunciar de buena manera a obtener venganza por alguna ofensa recibida, alejando todo resentimiento y rencor. Cuando el perdón se encuentra determinado por todos aquellos hechos que son considerados perdonables, la palabra “perdón” vacía su significado, no tiene sentido perdonar, ya que el perdón es una acción fácil, lo perdonable no encierra misterios, mas, si no existe misterio se puede encontrar una explicación causal de lo que pasó, y tal explicación exculpa al presunto culpable y entonces no hay nada que perdonar; se realiza de forma natural, no necesita de ningún esfuerzo para ser realizado. Por otra parte, si el

misterio se refiere a que no sabemos lo que pasó, ya que no podemos dar cuenta de lo que pasaba por la cabeza del culpable, el dar perdón sería también dudoso, pues ¿cómo podemos juzgar a alguien sin saber por qué lo hizo?

El concepto adquiere su fuerza, cuando se perdona lo peor, la atrocidad, lo *imperdonable*. El perdón surge como opción, cuando el perdonar se da sobre un hecho que escapa a lo perdonable, interviniendo un concepto más fuerte que es el de lo imperdonable, donde la magnitud del mal perpetrado no puede ser medida. Todo lo que entra por debajo de esta categoría puede ser dejado al derecho, a las relaciones humanas, a los acuerdos entre los sujetos, incluso a una instancia por encima del sujeto (el soberano o Dios). Es posible perdonar a los enemigos, eso es totalmente legítimo, y a menudo hay amnistías inmensas que tiene un carácter práctico, pero... más allá de eso estaría lo imperdonable (Derrida, 2007, pág. 25). La escala de lo incondicionado permite construir el concepto de forma paradójica, ya que el problema se centra en cómo el perdón perdona lo imperdonable. Desde esta perspectiva, el perdón se anuncia como una imposibilidad, su posibilidad radica en la realización de lo imposible. Lo imperdonable es la imposibilidad de pensar un castigo y una reparación que corresponda a la magnitud del daño infringido. No existe la posibilidad de reparar los daños, y esta incapacidad de deshacer lo hecho confina al agente que realizó la acción a ser esclavo de las consecuencias de su mala acción. “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos” (Arendt, 1993, pág. 256) . El perdón se convierte en un acto libre y gratuito, una expresión que no desconoce la mala voluntad del crimen y el propósito de destruir la humanidad de la víctima, pero que a pesar de ello reacciona de manera inesperada, pues no se encuentra condicionado por el acto que provocó esta reacción y por tanto se encuentra libre de sus consecuencias, convirtiéndose en un acto impredecible (Arendt, 1993, pág. 257).

El perdón es “incondicionado”: debe permanecer como una especie de locura de lo imposible (Derrida, 2007, pág. 34). Su carácter incomprensible se deriva de la injustificabilidad²² del acto malvado, si este no se puede comprender, mucho menos se

²² Para entender esta tesis podemos utilizar la famosa distinción de Alfred Schütz entre dos tipos diferentes de motivos, los motivos “para” y los motivos “porque”. Los motivos “para” definen el objetivo que el agente pretende realizar con la acción. Este tipo de motivos se relaciona con su futuro. Lo motivado del modo

entiende la capacidad de perdonarlo. El perdón tiene un carácter pre-reflexivo, es decir que no necesita ser justificado ni explicado, aunque no debe ser confundido con perdones fáciles que moralmente no son justificables²³. En el momento en que se entra a justificar o a explicar el perdón se anuncia su muerte y no su inicio, ya que el Otro debe interesarme como un otro, no por sus condiciones sino porque el otro es reconocido como ser humano.

Un perdón dimensionado desde esta perspectiva es incomprendible, ya que un perdón de lo imperdonable es un perdón que se sale de cualquier raciocinio. Es algo que debería ser entendido sencillamente como un acto, como un don sin ningún cálculo, sin ninguna retribución, sin ninguna expectativa de resolver el conflicto o de mejorar la condición del otro; el sujeto no espera perdonar para que el otro sea mejor persona, sencillamente lo perdona, a condición de todas esas pruebas que debe pasar un perdón de lo imperdonable. Si el sujeto perdona a alguien que comete un crimen de lesa humanidad de entrada está aceptando en él algo que ya no es humano y el perdón consiste en esta lógica de decir sí. Desafortunadamente hay que aceptar que eso que es ya inhumano también es humano, pero como continuación misma la humanidad tiene que reconocer y comprender ese daño y esa expresión de inanidad profundamente humana (Derrida, 2007, pág. 25). Esto ya es una forma de perdón, puesto que la incondicionalidad de éste emerge, de manera que en ese fondo puede estar la interpretación claramente teológica. Existe algo divino en el

“para” es la decisión voluntaria que posee el agente para transformar sus intenciones en una acción inserta en el mundo externo, pues son los motivos “para” llevar a cabo la acción, es la manera en que el agente *justifica* sus acciones. Por otra parte, los motivos “porque” aluden a las experiencias pasadas del agente, que *explican* las razones por las cuales el agente actuó como lo hizo. Lo que se encuentra motivado en este tipo de acción es el proyecto de la acción misma, ya que la idea que el agente tiene de alcanzar el proyecto es causado por su situación personal, por su historia de vida.

Los motivos tienen características subjetivas y objetivas. El punto de vista subjetivo hace referencia a la experiencia que el agente vive en el proceso en curso de su actividad, el motivo que da sentido a la acción que cumple (motivos “para”) y mientras el agente vive su acción en curso no tiene en cuenta sus motivos “porque”. Cuando la acción ha sido cumplida, al convertirse en acto, el agente tiene la capacidad de volver a su acción pasada como observador de sí mismo e indagar en virtud de en qué circunstancias ha actuado como lo hizo. Los motivos “porque” son revelados a partir de una mirada retrospectiva, y hacen referencia a la génesis del proceso. El conocimiento que tiene el agente para realizar su proyecto es de carácter subjetivo y por esta razón se siente proyectado de la manera “para”. (Shutz, 2003, pág. 135)

²³ Para ver el problema del perdón fácil ver Jean Améry: “De ahí mis reparos a la reconciliación, dicho con más exactitud: el convencimiento de que una disponibilidad a la reconciliación proclamada públicamente por la víctimas del nazismo no puede representar más que insensibilidad e indiferencia frente a la vida o conversión masoquista de una exigencia de venganza auténtica reprimida. Sólo perdona realmente quien consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad, quien es capaz de concebirse como función del ámbito colectivo, es decir, como sujeto embotado e indiferente. Acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron”. (Améry, 2001, pág. 152)

hombre que le permite perdonar lo imperdonable, aún en el caso que se manifieste la inanidad misma de los hombres. Otra cosa sucedería si se abandona la trascendencia divina para enfocarla en la trascendencia del sujeto moral y la necesidad de una máxima universal que delimite los fundamentos de su actuar. En este punto surge una pregunta: ¿Cuál sería la conexión posible entre caridad cristiana e imperativo moral kantiano? Este último no admite inclinación alguna por interés propio o ajeno, mientras que la primera desplaza la voluntad propia y por ello la justicia entre iguales, para depositar su confianza en la intercesión divina... “*pues, el único que perdona es Dios*”... Pero el acto de buena voluntad que realiza el sujeto por deber, puede estar bajo un principio de esperanza en la medida que se asume como máxima universal el deber de perdonar desde el querer de la voluntad del ser humano, y no como mandamiento divino. Dicho principio de esperanza radica en la confianza en la razón y en la reeducación de la condición humana.

Las personas que perdonan de manera incondicional prefieren no pensar, sino hacerlo; es decir, ejercer el perdón, ponerlo en acción antes de intentar comprender cualquier cosa. Surgen aquí varias preguntas: ¿es el perdón incondicional un perdón fácil?, ¿cómo perdonar sin reconocer la mala voluntad que había en los perpetradores?, ¿si lo que hace una acción mala en parte es su motivación, como puedo perdonar sin tener en cuenta esta motivación? De hecho a las víctimas a veces no les interesa saber los detalles, saber cómo ocurrió, no quieren saber nada, sencillamente perdonan de manera radical, porque si empiezan a comprender cada uno de los detalles se exponen a entrar en la esfera del otro, transformándose posiblemente en un perdón condicionado donde se justifique la atrocidad cometida. Este es el punto más interesante de la construcción del concepto, donde radica la posibilidad de un perdón incondicionado evidentemente excepcional e implica tanta ausencia de requisitos, que es imposible de encontrar en la vida real. En general no es práctico, no es conveniente ni adecuado, realmente pareciera ser inexistente o más bien ideal (Derrida, 2007, pág. 34). ¿Qué sucederá en la consciencia del sujeto en el estado de perdón incondicional?, ¿cuál será el nivel de la reflexión y además la actitud ética de la víctima que ejerce este tipo de perdón?, ¿existe un rasgo íntimo de la naturaleza humana, un estado de consciencia trascendental o un auto-reconocimiento como especie? Si fuera esta incondicionalidad del perdón el eje de la reflexión y de la propuesta filosófica, ¿cómo se apoyaría en la imposibilidad práctica de este *modo* para erigir un punto de vista

suficientemente argumentado? El otro tipo de perdón es fácil de reconocer y podría decirse que justo en el momento en el que se intenta establecer alguna condición mínima, sea jurídica, sea racional, sea social, sea comunitaria, sea puramente personal, ya se plantea una condición. A esta tesis se opone el perdón-excusa: circunstancias atenuantes refuerzan la decisión gratuita de absolver al culpable. La espontaneidad de la absolución queda nublada por la excusabilidad de la culpa. Perdona y esgrime los argumentos por los cuales perdona (el por qué se convierte en una explicación causal). La razón de este tipo de perdón radica en que ningún ser pensante se siente a gusto con una decisión inmotivada (Jankélévitch, 1999, pág. 141).

Las preguntas que surgen a partir de este argumento son: ¿todo lo que se hace en la vida tiene algún sentido? y ¿existen acciones que el sujeto realiza sin tener explicaciones o justificaciones? Se encuentran actos que simplemente son realizados porque están atados a nuestra condición humana y si todo lo que el ser humano hace necesita una justificación o un condicionante para poder realizarlo, entonces siempre vamos a estar condicionados. Los humanos por naturaleza son reacios a guardar silencio, creen que es necesario examinar cada acción que realizan con una disección, una discusión y un análisis; creen que a partir de las palabras es posible descubrir la naturaleza de las cosas (Locke, 1998, pág. 146). Tienen una fe ciega en el conocimiento que se produce a partir de la razón, “haciendo preguntas y sopesando las evidencias y considerando las diferentes alternativas y solicitando pruebas y debatiendo todas las posturas y las interpretaciones, en cierto modo llegamos a conocer las “verdaderas” respuestas a los misterios de la vida” (Locke, 1998, pág. 146).

Muchos de los progresos que ha hecho el hombre se encuentran determinados por la razón, pero existen preguntas que no tienen respuesta, existen actos que deben quedar “suspendidos”, indeterminados, sin una explicación o una justificación, ajenos a cualquier intención de racionalización. Actos²⁴ que el sujeto realiza que no necesitan de esos condicionantes, un acto que no tiene una acción previa que lo determine, no necesita de la acción para convertirse en acto. Hay actos que el ser humano realiza sin necesidad de tener

²⁴ Siguiendo a Schütz en este punto es necesario establecer una distinción entre acto y acción. El término “acción” designa la conducta humana concebida de antemano por el agente social, y esta conducta se encuentra basada en un proyecto preconcebido. El término “acto” designa el resultado del proceso, la acción cumplida. El agente no imagina la acción en curso sino el acto cumplido en una proyección, desde esta perspectiva, el proyecto anticipa el acto futuro, no la acción futura. (Shutz, 2003, pág. 154)

un sentido, ni un propósito, simplemente los hace. En la vida cotidiana existen momentos en los cuales se actúa de esta manera, pero estos momentos tienen un carácter íntimo, son acontecimientos invisibles al acontecer mismo de la realidad, ajenos a cualquier explicación o justificación racional, lo que no los hace irracionales *per se*. En este tipo de situaciones es claro que el perdón supone unos sujetos determinados por su cultura y su religión; es decir, no puede presentarse una agencia racional²⁵ de carácter individual que proponga al sujeto como un ser egoísta²⁶ o alguien que busca su felicidad. No es un sujeto que busca que sus acciones sean racionales, sino que simplemente es un sujeto que se construye socialmente y en esa construcción social lo que le interesa es el entramado con los otros, la construcción con el otro. El ser humano es un ser social ante todo y *no todos sus actos* necesitan ser justificados porque es una construcción que se da de antemano, una construcción pre-reflexiva, anterior, porque es esa condición humana la que muestra lo divino que lo hace ser humano y reconocerse como humano. En consecuencia, *el perdón es un acto*. Su pureza se

²⁵ Una acción se considera racional cuando el agente tiene una percepción nítida y clara de los fines, medios y resultados secundarios que se enmarcan en la consideración de medios alternativos para alcanzar el fin y a su vez, de la relación del fin con otros posibles resultados de cualquier medio determinado y de la importancia relativa de diferentes fines posibles.

Para que la acción sea estrictamente racional, el agente debe tener un conocimiento nítido y claro de los siguientes elementos en cada uno de los cursos de acción proyectados: en primer lugar debe tener claridad sobre el estado de cosas de la acción proyectada. En este punto es importante que el agente tenga una definición precisa de su situación biográfica y el medio físico y sociocultural en el cual se encuentra. En segundo lugar, debe conocer el estado de cosas que quiere crear mediante la acción proyectada, el fin. Pero ningún fin está aislado, el sistema de proyectos es un plan y todos los planes se encuentran integrados en un plan de vida, en donde no existen fines aislados. Éstos se relacionan en un orden jerárquico y el logro de uno de ellos tiene repercusiones sobre los otros. El agente debe tener un conocimiento claro y nítido del lugar que ocupa el proyecto dentro del orden jerárquico de sus planes, de la compatibilidad que existe entre unos y otros y de las posibles repercusiones de uno sobre otro; es decir, de los resultados secundarios de las acciones futuras. En tercer lugar, debe conocer los diversos medios para alcanzar el fin establecido, la posibilidad de ponerlos a su alcance, el grado de conveniencia de su aplicación, el posible empleo de esos medios para el logro de otros fines potenciales y la compatibilidad entre medios elegidos con otros medios necesarios para la materialización de sus proyectos. Por último, el agente debe tener en cuenta que él no se encuentra solo en el mundo, por tanto el proyecto de acción racional presupone la reacción o acción racional de otros; en consecuencia, la proyección de la acción racional presupone conocer con claridad y nitidez suficiente, la situación inicial, no solamente definida por el agente, sino también la definida por el otro. (Shutz, 2003, pág. 170)

²⁶ Se podría objetar que el ser egoísta también es un producto social propio de la modernidad, aunque no es preciso, pues la búsqueda de la felicidad desde Aristóteles más que suponer una condición egoísta del ser humano, diferencia al placer como una búsqueda del bien personal que no es precisamente el camino más virtuoso para el logro de una felicidad pensada para todos como condición de la felicidad individual. Si bien puede ser una consecuencia histórica, sus causas habría que buscarlas cuando menos en la aparición del patriarcado y la propiedad privada, si no antes e incluso acrónicamente en los mitos.

encuentra determinada por la incondicionalidad del acto, en donde ni víctima, ni victimario piden nada a cambio.

El perdón es un acontecimiento²⁷ más que una costumbre, pues sucede en un instante²⁸ y por tanto es imperceptible, no puede ser atrapado. Si en este momento me exigieran que mostrara con un ejemplo el perdón incondicional no existiría ninguna referencia concreta; pero sin embargo esto no implica que no pueda ser pensado, reflexionado, es más, su incomprendibilidad nos invita a buscar caminos que permitan su comprensión, pues la riqueza del instante del perdón incondicional es la transformación. Se dirige a los perseguidores, pero es potestad de la víctima el perdonar o no, y el arrepentimiento necesita de la culpa para tener de qué arrepentirse. El perdón va del acto singular a la persona. El perdón no perdona solamente al hacer, perdona al ser (Jankélévitch, 1999, pág. 140). La ofensa es la materia del perdón, pero no es la causa, la causa puede ser el rencor. No se perdona *a pesar de*, es absurdo perdonar al inocente. El perdón no perdona al acusado *porque* es inocente, ni *aunque es culpable*, sino *porque* es culpable, devolviendo el bien por el mal. Si el culpable es inocente, la inocencia lo hace todo y ella misma se disculpa sin ayuda de nadie. Por otro lado, si el culpable es culpable, la culpa de ese culpable es materia prima de ser del perdón, y entre más daño infrinja la ofensa, más generoso el acto de perdonar. Se perdona al culpable *a causa* de la culpa, y éste lo necesita *a pesar* de esa culpa (Jankélévitch, 1999, pág. 179). No pone condiciones, no genera reservas, no exige promesas ni garantías. Perdonando se absuelve al culpable, suponiendo el problema resuelto, sin justificaciones ni explicaciones, ya que el perdón no necesita explicitar razones para realizarse como acto, sino ser realizado.

²⁷Para Deleuze el acontecimiento obedece a un tiempo Aiónico. El Aión se caracteriza por ser pasado y futuro a la vez, haciendo del presente algo inextenso, tiempo vacío y sin corporeidad, movimiento de superficie, *instante* que hace del tiempo algo ilimitado pero finito, lugar de los acontecimientos incorporales pero incorporados. Él es quien hace posible el lenguaje a través de los efectos de superficie, no necesita referentes para dar sentido a lo expresado, trazando una frontera entre las cosas y las proposiciones. El Aión se encuentra recorrido en su totalidad por el instante, ya que es acontecimiento puro, no permite realizar desplazamientos, es "a-lugar", sinsentido que logra unir pasado y futuro en un mismo presente; estados de cosas que confluyen del pasado y proposiciones futuras atrapadas en un *instante*, que solo pueden ser expresadas a través del lenguaje. El acontecimiento no es esencia ni accidente, establece una correspondencia entre el mínimo de tiempo interpretable en el instante con el máximo de tiempo pensable. (Deleuze G. , 1989, pág. 125)

²⁸ El perdón implica un cambio en el "corazón", una decisión de cambiar "el carácter" y esto no sucede de repente; uno puede decir de palabra que perdona, pero esto no necesariamente corresponde a lo que uno está sintiendo.

El perdón es un acontecimiento que a pesar de no necesitar justificación en sí mismo, puesto que perdona un acto malvado que es injustificable, requiere de ciertas condiciones para poder ser realizado, por cuanto no se puede producir antes del daño; no lo puede ejercer el victimario, ni tampoco el espectador, solo la víctima; clausura una continuación para instituir otra. El perdón anuncia un renacimiento, la absolución va de la culpa al culpable, perdonando a alguien. La grandeza del perdón radica en que la opinión acerca del culpable no ha cambiado, aunque puede cambiar en la medida en que el culpable vaya cambiando, sin olvidar que el acto injustificable persiste, se mantiene, pero las relaciones con el culpable se han modificado, la orientación de las relaciones queda invertida, derribada, desquiciada. El perdón no posee plazo en el tiempo, no prevé prescripciones, ni firma armisticios, no se limita a suspender hostilidades (Kant, 8:343). El perdón se opone a la curación por temporalidad, rencor que depende del progresivo desgaste de los años acumulados. El perdón perdona una vez y de una *vez por todas* y a su vez puede ser visto como un proceso que se termina cuando el rencor desaparece. Se perdona al victimario por lo que ha hecho, pero quién perdona es la víctima y la víctima no puede abrogarse el derecho de perdonar el daño hecho por el victimario a otro. El perdón consigue lo que el olvido, el desgaste o la ley positiva, se necesitan siglos para remediar (Jankélévitch, 1999, pág. 180), esto es, restablecer la dignidad de la víctima en tanto en cuanto realiza un acto que reivindica lo más virtuoso de la condición humana. Éste se establece entre dos singularidades, la víctima y el perpetrador. Si se involucra un tercero, deja de existir el perdón.

Es necesario la irreductibilidad de la incompreensión, el perdón sin condición debe hundirse en lo ininteligible, haciéndose efímero y pasajero. Si la víctima media con su agresor, obligar a la reconciliación es acabar con la posibilidad del perdón; lo condiciona, pues empezar a comprender al victimario, en el sentido de explicar causalmente lo que él hizo, es perder la posibilidad del perdón y esto implica volver humano un acto que no lo es.

El perdón es un acontecimiento que es inevitable de ser reconocido en las sociedades que se dan el privilegio de perdonar. Las personas no pueden escapar a esa posibilidad, como en el ejemplo del hijo prodigo, donde todas las razones hacen pensar que no hay ningún argumento para recibir al extraviado; de manera que escapa a la acción racional del padre, no es justificable y sin embargo sucede. Se convierte en un acto

sincrético, libre y gratuito. La persona que perdona tiene una especie de fiesta interior, es un éxito que alguien que haya sido víctima pueda perdonar. El hecho de perdonar por sí mismo puede llegar a ser una celebración de encuentro consigo mismo²⁹, aunque también puede ser algo muy triste, pues lo que paso de todas maneras fue algo que no debió pasar y rompió la vida de la víctima y también la del victimario.

El perdón incondicional es un perdón que se origina en la figura religiosa, pero que es capaz de romper sus límites, ya que no es de carácter proyectivo, sino reflexivo, no es una trascendencia que se vuelve inmanencia, sino una inmanencia que se refleja en otra inmanencia. Lo in-humano que hace parte de lo humano, la atrocidad, el acto violento, el crimen, solo puede ser equiparado³⁰ con un acto sobre-humano: el perdón incondicional. Tanto el uno como el otro permanecen en la esfera de lo incomprensible, no existen explicaciones ni justificaciones que permitan que estos dos tipos de acontecimientos puedan llegar a ser comprensibles. Paradoja de la construcción, la naturaleza humana se aniquila y se exagera a la vez y lo más despreciable permite el surgimiento de lo más laudable. El perdón incondicional es un acontecimiento, sucede en un instante, conjugando el mínimo de tiempo interpretable con el máximo de tiempo pensable; es materia prima del pensamiento a pesar de ser efímero.

El perdón incondicional es una singularidad³¹, rompe la relación entre acción y reacción; la víctima no necesita esperar que el victimario pida perdón³². Pero aquí no se

²⁹ Hay aquí tal vez un argumento que puede resultar esencial en la investigación y que cambia de foco hacia una posible transición entre víctima y agente que ejerce el perdón incondicionado. En este punto, no se trata tanto de garantizar la no repetición del acto, como de la comprensión y explicación del proceso propio del agente del perdón, para hacer de este un acto no solo de resarcimiento sino de renovación consciente y reparación moral integral. ¿Hasta dónde el acontecimiento del perdón se puede convertir en una reificación de la persona humana? Es importante resaltar en este punto que existe una diferencia entre la incomprensibilidad del acto de perdonar y la comprensión que necesita el agente en el momento de justificar y explicar las acciones que lo llevan a este acto, al igual que de las posibles consecuencias que se deslindan de él, ya que esto tiende a ser lo más importante para retomar el sentido de la existencia.

³⁰ El daño causado por el acto cruel e imperdonable es imposible de resarcir y por tanto no se puede equiparar por más incondicional que sea el perdón. Lo imperdonable se refiere a lo irreparable y esto no puede ser equiparado.

³¹ La expansión y contracción de espacio y tiempo generan acontecimientos ideales, *singularidades* que forman parte de una dimensión diferente a la significación, capaz de romper la relación existente entre el sujeto y el objeto. Éstas no se encuentran interesadas en lo personal o impersonal, en lo colectivo o individual; no transitan de lo particular a lo universal, se salen de toda oposición. Son “neutras”, comunicando en un solo y mismo acontecimiento, convirtiéndose en puntos críticos de la historia. Irreductible, neutro y singular, son tres sinónimos que tratan de describir la naturaleza de este nuevo

trata de un perdón fácil, ya que es condición esencial a la víctima el otorgar el perdón para dar continuidad a su vida, independientemente de lo que suceda con el victimario. Desde esta perspectiva, la secuencialidad ha sido cambiada por la simultaneidad, la relación entre causa (lo imperdonable) y efecto (el perdón incondicionado) se ha desvanecido, ha desaparecido; las explicaciones (la mirada hacia el pasado) y justificaciones (mirada hacia el futuro), no tienen cabida en este tipo de perdón. La forma en que lo imperdonable y el perdón empiezan a habitar un mismo espacio, hace que la relación deje de ser contradictoria³³ para hacerse composable³⁴, ya que tanto el uno como el otro pueden incluirse y excluirse al mismo tiempo, en este sentido posee una exo-consistencia, ya que el perdón sólo puede ser entendido en la medida en que se encuentre estrechamente vinculado con lo imperdonable, pero también posee una endo-consistencia al encontrarse estrechamente vinculado con la incondicionalidad, la imposibilidad de ser explicado o justificado.

Este concepto de perdón contempla la diferencia como distanciamiento, no como oposición, y de esta forma da paso a la alteridad³⁵. La alteridad se encuentra enraizada en el

elemento, que por sus mismas características no puede ser “atrapado” conceptualmente. (Deleuze G. , 1989, pág. 142).

³² Autores como Strawson y Arendt rechazarían esta posición, ya que creen que la función del perdón es restablecer las relaciones y los vínculos humanos, pero es materia del siguiente capítulo abordar esta perspectiva.

³³ La simultaneidad del acontecimiento hace posible que los contrarios cohabiten en un mismo instante. Se cambia la contradicción (imposibilidad lógica) por lo com-posible y lo incom-posible, convergencia o divergencia de singularidades que se aproximan en un mismo instante, que poseen la capacidad de incluirse y excluirse al mismo tiempo. En otras palabras, convergencia y divergencia permiten construir compatibilidades e incompatibilidades en el sistema de los acontecimientos. (Deleuze G. , 1989, pág. 152)

³⁴ Para Deleuze: “el mundo expresado está hecho de relaciones diferenciales y singularidades contiguas. Forma precisamente un mundo en la medida en que las series que dependen de cada singularidad convergen con las que dependen de las otras: esta convergencia es la que define la «composibilidad» como regla de una síntesis de mundo. Allí donde las series divergen empieza otro mundo, imposible con el primero. La extraordinaria noción de composibilidad se define pues como un continuum de singularidades, teniendo la continuidad como criterio ideal, la convergencia de las series. Tampoco la noción de imposibilidad es reductible a la de contradicción; antes bien, es la contradicción la que, en cierto modo, deriva de ella: la contradicción entre Adán-pecador y Adán-no pecador deriva de la imposibilidad de los mundos en los que Adán peca y no peca. En cada mundo, las mónadas individuales expresan todas las singularidades de este mundo -una infinidad como en un murmullo o un desvanecimiento; pero cada una envuelve o expresa «claramente» sólo un cierto número de singularidades, aquellas en cuya vecindad se constituye y que se combinan con su cuerpo”. (Deleuze G. , 1989, pág. 84)

³⁵ La alteridad es la manera en que las múltiples formas del obrar humano son explicadas a partir de una variedad de experiencias de pasividad, donde estas experiencias muestran cómo el sujeto es capaz de mantenerse a sí mismo a partir de las relaciones que establece con el otro. Desde esta perspectiva es posible construir dos tipos diferentes de alteridad, la primera se basa en la pasividad que puede ser

pensamiento de Emmanuel Levinas y tiene un carácter *ético*. El otro solamente se revela a través de una exigencia ética, cuando el otro se alza frente a mí, por encima de mí, no siendo este un aparecer que pueda ser incluido en mis representaciones. El otro aparece y su rostro lo muestra, pero éste no es un espectáculo sino una voz, y esa voz me hace una demanda: “no me mates” (Levinas, 1977, pág. 140). De esta manera el otro me hace responsable, su trayectoria termina en mí, me hace capaz de responder. La palabra del otro es el punto de origen por el cual me imputo los actos que realizo y esta auto imputación se convierte en una estructura dialogal asimétrica que posee un origen exterior a mí (Levinas, 2001, pág. 85). Dicha estructura establece una ruptura entre lo Mismo y lo Otro, puesto que lo Mismo es totalización y separación y lo Otro no puede ser expresado como exterioridad en el lenguaje que establece esta relación. El Otro se concibe por fuera de esta relación, ya que no puede ser conceptualizado, pues si se conceptualizara sufriría la violencia de la conversión de lo Otro en lo Mismo, puesto que el campo de comprensión del sujeto se encuentra determinado por aquellas cosas que conoce, es decir por lo Mismo, y al ampliar su campo de comprensión hacia lo Otro, la única manera que tiene para hacerlo es a partir de lo Mismo, en consecuencia convierte lo Otro en lo Mismo. El Otro es un absoluto anterior a toda posibilidad de racionalización o universalización, es la fuente de la racionalidad y la universalidad (Gutiérrez, 2008, pág. 108).

Para Levinas el punto de partida de su argumentación se encuentra en un “yo” que trata de construirse a sí mismo, un “yo” que busca la manera de auto identificarse, un “yo” que es anterior al encuentro con el otro, y por tanto cerrado, bloqueado y obstinado. Es un “yo” en el que su sensibilidad es la encargada de aprehender el mundo a partir de la información que recogen sus sentidos. Frente a este “yo” aparece un “Otro” que no se agota en la visión de las formas sensibles e incluso a la escucha sensible de las voces, así el Otro aparece como epifanía y no como fenómeno (Levinas, 1977, pág. 142). La sensibilidad es el punto de apertura al otro, deja de ser la manera en que el “yo” aprehende los objetos en el mundo, transformándolos en fenómenos para convertirse en afectividad. Una afectividad pura que se expone ante la presencia del otro; sensibilidad sin pensamientos que renuncia a que el

englobada en la experiencia del cuerpo propio, que media entre el sujeto y un mundo que se determina de acuerdo a los grados de practicabilidad y extrañeza. La otra se determina por la pasividad que implica la relación del sujeto con lo extraño, lo otro que es diferente de lo uno, y por tanto construye una alteridad que hace parte de la intersubjetividad (Ricoeur, 2003, pág. 256).

Otro sea visto como una representación mía, y empezar a ser visto como una alteridad que se me impone, que me demanda. Cuando la sensibilidad se convierte en una herramienta del conocimiento establece muros frente a lo otro, pero, por el contrario cuando la sensibilidad es vista como vulnerabilidad frente al Otro que me interpela se convierte en apertura al rostro del Otro (Gutiérrez, 2008, pág. 109).

La apertura al otro no puede ser entendida como una intencionalidad que busca la manera de abrir campo a la alteridad, esto sería volver al egoísmo que instaura la mismidad. Por el contrario, es la pasividad de dejarse afectar por el Otro, lo que permite que el Otro me interpele, es anterior a mí, se encuentra desde siempre (Ricoeur, 2003, pág. 224).

Pero, ¿cómo puedo expresar lo Otro, si el lenguaje tiende a convertir la diferencia en semejanza? Si ha llegado el fin de la representación, del tema de lo dicho, comienza una nueva era, la del decir (Levinas, 1977, pág. 150). Hay que encontrar la manera de responder a la interpelación del Otro, pero no con palabras de aprobación, sino con un decir en apertura hacia el Otro. Gutiérrez, a propósito de Levinas, afirma que el Otro ha dejado de ser sujeto u objeto, es el Otro el que me hace hablar, pero se corre el riesgo de que *“el lenguaje sea un modo de callar al Otro, de despojarlo de su alteridad y ceder ante la amenaza de aniquilar su diferencia en mi englobamiento conceptual”* (Gutiérrez, 2008, pág. 110). Es necesario ratificar el llamado del Otro, el oído debe estar atento a su diferencia, mi cuerpo dispuesto a su caricia, significación anterior a toda objetivación. No es la respuesta al llamado de un objeto, ni a un sujeto con el cual construyo mis enunciados, el habla se convierte en la apertura del ser, a tal punto que el perdón se convierte en un acto supererogatorio, que se expresa en la idea de que la víctima es responsable del victimario. La expresión “heme aquí” encierra el llamado del Otro en tanto que Otro. El lenguaje se origina en una relación que es anterior a la comprensión (Ricoeur, 2003, pág. 230).

Desde este decir que va más allá del decir, la asignación de la responsabilidad es anterior al lenguaje de la representación, de lo dicho y de su tema (Levinas, 1977, pág. 154). El Otro se convierte en un pasado inmemorial que no puede ser traído como presencia y del cual soy responsable. Es límite de pensamiento, es lo primero que todo, y por tanto anterior a cualquier efecto de representación. En otras palabras, la asignación de la responsabilidad pertenece a un pasado que es imposible de ser asimilado, donde el ser asignado implica una responsabilidad que no es justificada en ningún compromiso previo,

no existe un origen o comienzo, es una relación an-árquica³⁶. Es así como la presencia del otro en ese pasado inmemorial es anterior al lenguaje, punto de partida de toda la reflexión ética y donde la subjetividad se convierte en un estar ofrecido al otro desde siempre. En la construcción de este espacio primordial el otro se aparece como diferencia y no como objeto de mi entendimiento (Gutiérrez, 2008, pág. 111).

La subjetividad que plantea Levinas es una singularidad que se encuentra por fuera de toda totalidad y que a su vez se convierte en un lugar fundante que es anterior a cualquier fundamento. Es aquello que no se cierra en una totalidad con el otro, es un estar dispuesto, es apertura. La exterioridad se contrapone a toda interioridad y es vista como una capacidad que acoge y reconoce, proviniendo esto de una filosofía de lo Otro que dista de manera radical de una filosofía de lo Mismo. El sujeto es aquel que se expone, que tiene la fuerza de cargar al Otro, de hacerse responsable de él. La salida del ser solo es posible si existe otro que lo interpele, epifanía y rostro (Levinas, 1977, pág. 160).

De acuerdo con Ricoeur el problema que presenta la argumentación levinasiana es la imposibilidad de construir una relación de reciprocidad (Ricoeur, 1999, pág. 45). “Yo” soy responsable no sólo de mis actos, sino que también soy responsable del Otro, pero no hay nada que garantice que el otro asuma una responsabilidad recíproca hacia mí. No existe nada en el mundo que garantice que “yo” no me convierta en su víctima. Como sujeto no puedo esperar nada del Otro, así se construye un criterio fuerte de responsabilidad, pero a la vez debilita un criterio de confianza que posibilite la vida en comunidad. Que “yo” tenga la fuerza y la responsabilidad para cargar con todo el peso de la culpa ocasionado por las malas acciones de la humanidad no garantiza que la humanidad vaya a actuar de manera diferente.

Desde una mirada Levinasiana las masacres, el exterminio y la victimización no se detendrán si no se construye un criterio de reciprocidad y una primacía del Otro, en donde la expiación³⁷ de la culpa sea asumida por la especie humana y no sólo por la

³⁶ En este texto se utiliza el término anarquía de manera literal a su significación griega: sin origen, sin principio.

³⁷ “Del latín *expiatio*, expiación es la acción y efecto de expiar. Este verbo hace referencia a purificarse de las culpas mediante algún sacrificio, a cumplir con una pena impuesta por las autoridades o a padecer ciertos trabajos a causa de malas acciones. En el ámbito de la religión, la expiación es una forma de satisfacción de un pecado, a través de la cual el sujeto queda absuelto de la culpa al cargar con su pena. El pecado es tomado como un obstáculo entre el hombre y Dios, y la expiación es aquello que permite eliminar dicho obstáculo para volver a clarificar la relación. La teología explica que la expiación demuestra que Dios es

responsabilidad que “yo” asumo como individuo, ya que en esta expiación colectiva se enraíza la posibilidad de limpiar las ofensas y se da paso a un perdón que libera el resentimiento y la culpa.

El perdón “incondicional” surge como acontecimiento, es instantáneo, incapaz de ser verbalizado; un estado de “gracia” que muestra la esencia de aquello que hace humano al hombre; es el perdón sin justificación, que no espera que exista un intercambio. Pero, en este punto surge un problema, ¿por qué es posible aceptar un perdón incondicional que ni siquiera reconoce el daño? Se perdona sin saber cuál es el objeto del perdón, donde el perdón puede ser tan incondicionado que ignore el daño mismo. La salida a esta encrucijada se encuentra al mostrar que existe un elemento que condiciona la incondicionalidad de otorgar el perdón, a saber: el arrepentimiento y el remordimiento del criminal es lo único que da sentido al perdón. El culpable se debe reconocer culpable sin alegatos, sin circunstancias atenuantes, sin acusar a sus propias víctimas. Para que la víctima perdone, es necesario que el victimario pida perdón, asuma su responsabilidad. Si el acusado no pide perdón, el perdón es irrisorio, es una farsa. La indulgencia ha vuelto al perdón inútil, prematuro e imposible, “no es necesario ser sublime, basta con ser fiel y serio” (Jankélévitch, 1999, pág. 180). El acto de perdonar se vuelve paradójico en el momento en que el crimen pierde la proporción de toda medida humana, cuando se hace irreparable, y se resulta perdonando lo imperdonable. Pedir perdón es una manifestación de humildad y reconocimiento de la debilidad del ser humano (Arendt, 1993, pág. 140).

El perdón incondicional introduce elementos que mejoran a la humanidad tangible, socializada, naturalizada, evolutiva, etc. Una mejoría de la cual no se puede dar cuenta, pero que se puede pensar de la misma forma que se ha pensado la justicia³⁸, más allá de lo estrictamente teológico, es decir que no es deducible, no es claramente racional en los términos generales en los cuales el sujeto concede el perdón, siguiendo a Chaparro: “en esa instancia originaria donde acontece un crimen contra la humanidad, sólo la víctima o la

benevolente (ofrece un camino al pecador) y justo (demanda un castigo por el pecado). Quien se somete a la expiación, limpia su pecado, accede al perdón de la culpa y se libera del castigo.” (<http://definicion.de/expiacion>, 2012)

³⁸ Ver: Derrida, Jacques “Del derecho a la justicia”, en: *Fuerza de ley*, pp. 11-67. Y, Derrida, Jacques. “De la hostilidad absoluta. La causa de la filosofía y el espectro de lo político” y “Juramento, conjuración, fraternización o la cuestión armada”, en: *Políticas de la amistad*, pp. 131-157 y 159-193.

misma humanidad podrían perdonar. Como dice Derrida hemos concebido la noción de humanidad para indicar ese aspecto sagrado en el hombre que aparece justo cuando experimentamos la inhumanidad del daño” (Chaparro, 2005, pág. 240). Un perdón tal que muestre que las vivencias en torno a lo diferente sobrepasan cualquier posibilidad de conceptualización. Desde esta perspectiva, el perdón se transforma en diferencia. Una diferencia que se niega a intentar volver lo Otro hacia lo mismo para hacerlo parte de la totalidad, evitando caer en la “vieja” recurrencia que intenta imponer criterios de universalización. Lo Otro puede ser algo diferente y, en tanto diferente, desconocido. Mi responsabilidad como ser humano es estar siempre dispuesto a abrazar y aceptar eso desconocido, dejando de lado cualquier intención que busque comprender y asimilar esa diferencia.

Existe una ambigüedad que pesa casi siempre cuando se habla del perdón incondicional. En los discursos políticos se asume que se ofrece una absolución y no el perdón. No habría la forma de que la persona que perdona le diga a los jueces o a los tribunales encargados que suspendan un proceso o suspendan un castigo. La víctima ha perdonado, pero el castigo tiene su propia dinámica y está al margen. Por eso el perdón carece de poder o, en palabras de Derrida, es un poder sin soberanía. Entre más inútil parece, es más importante. La fórmula inicial era pedir perdón incondicional, pero, ¿qué pasa con aquellas víctimas que no tienen esas condiciones de superioridad sobre el victimario?, ¿cómo ejercer la pureza del perdón?, ¿aquella que se encuentra determinada por un perdón sin poder? La tarea difícil es disociar incondicionalidad de soberanía, construyendo una justicia que sobrepase la ley positiva. (Derrida, 2007, pág. 30) Un perdón que no necesite del poder para ser otorgado es aquel en el que ninguna de las partes pide nada a cambio, reconociendo la debilidad y la grandeza de la naturaleza humana y reconstruyendo la confianza en la humanidad.

En este punto surge un problema: ¿se perdona el daño o a la persona que lo ha ocasionado? El daño posee un carácter irreversible, nadie puede devolver la vida a otro, es más, existen otros bienes que podrían entrar en esa categoría de lo irreversible, no hay manera de recuperar lo perdido. Cuando la víctima es asesinada el daño es irreversible. Lo condicionado e incondicionado supone que al sujeto en su condición de humano no le aplica la misma irreversibilidad, es decir, los humanos sí podrían cambiar y dejar de ser

“malos”, podrían volverse “buenos” (Arendt, 1993, pág. 42). Desde esta perspectiva, el perdón incondicional, que aparece como inútil, se convierte en una solución social ante la impotencia de proponer un castigo que sea adecuado al daño cometido; hay que buscar soluciones que sean más o menos viables, a la medida de lo humano.

El problema central de la incondicionalidad se encuentra en el ámbito práctico. En los procesos de reconciliación que intentan finalizar los conflictos de una nación o una sociedad, la dimensión de lo imperdonable no permite evaluar los daños de manera clara para poder encontrar un equilibrio entre lo perdonable y lo castigable. Una solución en apariencia fácil es afirmar que existe un perdón incondicional, secreto, profundamente individual, irreductible al procedimiento, imposible de representar, imposible de tramitar a través del Estado, si es que el sujeto no tiene la iniciativa inicial. Ese perdón incondicional puede dejarse en su pureza. Por otra parte, considerar que hay un perdón jurídico que puede ser traducido en todas las dimensiones posibles y en todas las acepciones que hasta ahora son conocidas, ese perdón es confundido con la amnistía, estado de gracia, o indulto. Donde la amnistía y el indulto se ven como renunciadas a un estado de derecho, al ejercicio mismo de la justicia, a formas disfrazadas de impunidad, pero ese es el precio que hay que pagar para poder tener cierta estabilidad, cierta seguridad social, etc... En palabras de Chaparro: “Las reconstrucciones de la memoria individual o colectiva para otorgar o denegar el perdón resultan pertinentes sólo en cuanto hacen parte de un cálculo político, legitiman un acto judicial, ponen en marcha un dispositivo jurídico o justifican un procedimiento militar. El escenario de las decisiones sobre la guerra y la paz terminan por ignorar el trabajo de duelo, el drama social, las implicaciones de un olvido apresurado que busque proyectar el post-conflicto sin resolver las causas del conflicto” (Chaparro, 2005, pág. 246)

Debe existir una compatibilidad entre el perdón y el desarrollo de procesos jurídicos que se ajusten a la sociedad; a pesar de que no exista la posibilidad de encontrar un castigo adecuado, o ante la impunidad causada por una red amplia de victimarios, que terminan escapando a cualquier aparato jurídico; aun así, se tiene que hacer todo lo posible para establecer esta compatibilidad. Es importante aclarar que lo incondicional no inhibe el desarrollo de la justicia en el ámbito jurídico y que el castigo social tampoco condiciona o profana la posibilidad de que alguien perdone o que el victimario pueda pedir perdón (Chaparro, 2005, pág. 248 ss).

El perdón en la medida en que sea otorgado a crímenes inconmensurables, emerge como un perdón inhumano que no puede ser deducido de una condición social, por tanto de ahí no se puede deducir la lógica social que claramente va en el camino opuesto, es decir, la lógica de la venganza, incluso incorporada al derecho³⁹.

En el momento en que emergen las estructuras sociales es el juez quien asume socialmente el castigo de manera que el sujeto se pueda vengar, incluso diciendo que la sociedad ha sufrido un daño y ella está autorizada para ejercer esa venganza en términos de los límites del derecho, pero, la venganza es lo más humano; eso se puede deducir de una estructura claramente socializada, es decir, la sociedad necesita defenderse de algo a partir de un acuerdo en el cual se ejerce la violencia con una especie de autorización consensuada, el derecho sin la fuerza no es algo que pueda ser claramente ejercido, aunque no sea una fuerza evidente, está allí (Derrida, 1997, pág. 34).

Es necesario defender a la sociedad de un tipo de criminal premeditado que puede llegar al extremo de acabar con la posibilidad misma de la sociabilidad. De allí que la sociedad decide que es necesario ejercer el castigo. Frente a una historia de amnistías e indultos se ha ido llegando a un acuerdo en que los procesos de justicia tradicional tienen que tener cada vez más de justicia y menos de impunidad, menos de absolución y menos de gratuidad⁴⁰ (Chaparro, 2005, pág. 247). A este punto es hacia dónde conducen las decisiones

³⁹ Para Hegel: “La superación del delito en la esfera del Derecho Abstracto es principalmente venganza, justa, según el contenido en cuanto es castigo o coacción. Pero según la forma es la acción de una voluntad subjetiva que puede poner en cada vulneración acaecida su infinitud y cuya justicia es, en general, accidental; como, asimismo, para los demás ella es sólo en cuanto particular.

La venganza, por el hecho de que es una acción positiva de una voluntad particular, viene a ser una nueva vulneración, incorporándose como tal contradicción en el progreso al infinito y pasa en herencia, de generación en generación, ilimitadamente...

La exigencia de que sea resuelta la contradicción, que es aquí como superación de lo Injusto, consiste en la exigencia de una Justicia emancipada del interés y del aspecto subjetivo, como de la accidentalidad del poder; una justicia no vindicativa, sino punitiva. Aquí se da, sobre todo, la exigencia de una voluntad, que como voluntad particular y subjetiva quiere lo universal en cuanto a tal. Este concepto de la Moralidad no es, empero, solamente alguna cosa exigida, sino que es el resultado de ese mismo proceso.” (Hegel, Lineas fundamentales de la filosofía del derecho, §102 y §103)

⁴⁰ Para Uprimny y Saffon: “El uso manipulador de la justicia transicional como instrumento de impunidad predomina en Colombia. Como resultado, el derecho, y en especial los estándares jurídicos en materia de derechos de las víctimas parecen estar dominados por la dinámica política. Es por eso que no puede sobrestimarse la potencialidad de la justicia transicional para funcionar como herramienta de transformación social. En particular, debería existir escepticismo frente a la posibilidad de lograr una transformación completa del uso hegemónico del discurso de la justicia transicional y, con ello, el establecimiento de restricciones jurídicas a la política de las negociaciones de paz. No obstante, en nuestro concepto, es crucial reconocer el valor de los usos democráticos de la justicia transicional. Aunque son

políticas⁴¹ recientes. Lo que está en juego es un restablecimiento de la justicia y a pesar de ello contemplar la posibilidad de la incondicionalidad del perdón, entendiendo que este perdón no es una puerta abierta a la impunidad, en la medida que no es incompatible con un proceso en derecho que juzgue, procese y castigue a estas personas; es decir, el hecho de perdonar no inhibe la posibilidad de que el victimario sea castigado (Chaparro, 2005, pág. 250).

El perdón, en la medida que da paso a la construcción social, se convierte en un perdón condicionado y aunque es reivindicado a los ojos del que perdona, esa reivindicación la sociedad no la asume. Existe una disociación entre el perdón individual y el castigo social, pues el perdón individual no inhibe el desarrollo de un procedimiento judicial. Para que el perdón individual se convierta en un proceso socialmente aceptable, debe presentarse una distancia que sobrepase los límites de la política tradicional y que comprometa a todo el grupo social en un proceso de perdón que logre concitar a todas las víctimas, donde se pueda reconocer ese perdón dado de manera simultánea, para Chaparro “la libertad de acción, la plena intencionalidad del mal es lo que hace tan difícil y necesario el perdón. Pero es también lo que permite entender por qué la incondicionalidad del perdón de la víctima no excluye el castigo ni lo demanda. En ese sentido, explorando en la libertad del que otorga el perdón, sea un individuo, un colectivo o el Estado, se podrían encontrar otras nociones de justicia y reparación” (Chaparro, 2005, pág. 248). En ese momento los procedimientos jurídicos también pueden ser afectados porque es un consenso en el que se

realizados por una minoría de la sociedad y han logrado cambios marginales del marco jurídico de las negociaciones de paz, estos usos han producido efectos muy importantes.

De hecho, por primera vez en Colombia, los derechos de las víctimas están al centro de todas las discusiones políticas y jurídicas relativas a la pregunta sobre cómo enfrentar las atrocidades cometidas en el pasado. Esto también ha traído como resultado el reconocimiento de las víctimas como actores políticos relevantes con quienes deberían discutirse todos los asuntos relacionados con esta pregunta. Por inocuo que pueda parecer, esto constituye un cambio radical en la dinámica política colombiana, en la cual la perspectiva, las necesidades y los intereses de las víctimas no habían sido tenidos en cuenta nunca antes. Más aún, este cambio ha contribuido al empoderamiento de las víctimas, al fortalecimiento de sus movimientos y al establecimiento de importantes redes transnacionales con ONGs internacionales, todos los cuales son elementos esenciales para lograr la transformación de las relaciones desiguales de poder entre víctimas y victimarios.” (Uprimny & Saffon, 2010, pág. 375)

⁴¹ En el caso colombiano, El desmantelamiento del grupo paramilitar Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) entre el 2003 y el 2006 es percibido por el gobierno del presidente Álvaro Uribe como un paso decisivo hacia la paz. En el marco de la ley 782 de 2002, se llevó a cabo un cuestionado proceso de paz en el que los paramilitares estaban obligados a confesar sus crímenes y, en caso de no hacerlo, perderían los beneficios. Pero siendo la cuestión tan compleja y tantos los delitos cometidos, que el sistema judicial nunca dispuso de información suficiente para lograrlo.

acepta que por un momento el perdón de las víctimas escuchadas puede transformar los criterios establecidos por la ley como castigo; pero cuando es un perdón individual no se afecta la manera en que el victimario es reconocido. En tal sentido no se afirma que la persona que perdona tenga que ir a un tribunal para que absuelvan al victimario, porque del perdón no se deduce la absolución. Son dos cosas que no necesariamente están ligadas (Chaparro, 2005, pág. 250). En este punto es importante resaltar que quizás no existe claridad al diferenciar el sentimiento de perdón individual, el juzgamiento objetivo de la ley y la necesidad o conveniencia de la sociedad cuyo acuerdo no siempre se da por legislación, veredicto o decreto sino por legitimación, aun cuando se termine aplicando perdón y olvido. ¿Hasta dónde la conveniencia social y el juzgamiento legal coinciden? ¿Cómo influye lo anterior y cuál debiera ser la decisión de la víctima en su condición de perdonar? Son cuestiones de marca mayor, que tienen que ver tanto con la convivencia colectiva como con la dignidad, igualdad y respeto por la estabilidad corpórea, mental y moral de cada ser humano, que hace parte de la sociedad a la cual pertenece.

En el siguiente apartado se desarrollarán las diferentes características que posee el perdón condicionado, así como la forma en que este emerge como “herramienta” política.

4. El Perdón Condicionado

“La sangre es igual en las venas de todos los hombres y si uno la deja correr libremente no se conocerá la diferencia entre el verdugo y la víctima” (Vosganian, 2010, pág. 354)

“Algunos animales, por ejemplo los lemmings, cuando se multiplican más de lo que puede soportar el territorio donde viven, parte de ellos se suicidan arrojándose al mar. Una ley tal funciona, sin lugar a dudas, en ciertos pueblos que ansían más de lo que la tierra les permite y se derrumban bajo el peso de sus propios sueños.” (Vosganian, 2010, pág. 415)

Un nuevo camino queda abierto, cuando se empieza a relacionar los conceptos de “poder” y justicia con el concepto de perdón, emerge uno nuevo, el perdón condicionado. Uno de los grandes acontecimientos del siglo XX es la instauración de tribunales internacionales que buscan el juzgamiento de “crímenes de lesa humanidad” y surgen como consecuencia de la puesta en marcha de lo pactado en la Declaración de los Derechos Humanos en 1948 y el Protocolo de Ginebra que decanta el Derecho Internacional Humanitario. A partir de estos dos elementos se establece una forma para tipificar estos crímenes con una definición de violencia detrás. Estos tratados se convierten en el sustento para la creación de tribunales o instituciones multilaterales como la ONU y, especialmente en las últimas décadas, la Corte Penal Internacional, a la vez que surgen un gran número de procesos de paz⁴² interesados en la reconstrucción social en diversas latitudes del mundo. Es así como todas estas acciones se convierten en un elemento central para encontrar la forma de reconstruir de manera “digna” el tejido social gravemente fracturado por los sucesos violentos que determinaron su historia. El perdón, desde una perspectiva política, se encarga de trazar los destinos de víctimas, victimarios, Estados y sociedad civil, donde perdonar como acto individual es un paso para la construcción colectiva del tejido social. La justicia trasciende los límites del castigo y la verdad sincera, la reparación y el castigo,

⁴² Algunos ejemplos de estos procesos pueden ser tenidos en cuenta como es son los casos de las dictaduras latinoamericanas (Argentina, Chile y Uruguay) y los desarrollos llevados a cabo en Sudáfrica. Lefranc (2005) en su texto “Políticas del Perdón” hace un minucioso análisis sobre los alcances y resultados de estos cuatro procesos.

se convierten en la columna vertebral para que las víctimas recobren la confianza en las estructuras sociales que por acción u omisión les causaron daño. Desde esta perspectiva surgen varias preguntas: ¿por qué perdonar?, ¿qué se perdona, el ser o el hacer?, ¿quién perdona, la sociedad, la víctima o el Estado?, ¿qué dimensiones tiene el perdón condicionado?, ¿cuál es el límite social del perdón?, ¿cómo romper los ciclos de venganza?

Un modo de perdón condicional es aquel que depende de circunstancias externas para poder ser concedido. En este caso es necesario reconocer la multiplicidad de necesidades y creencias que poseen las víctimas, para poder determinar las diferentes condiciones que estas “imponen” para conceder el perdón. Si el perdón se encuentra condicionado a la capacidad del Estado para hacer justicia a las víctimas y castigar a los victimarios, el perdón que conceden las víctimas es de carácter *retributivo* (David & Choi, 2006, pág. 343). Por otra parte, si el perdón es condicional al empoderamiento individual, social y político de las víctimas, el perdón es *restaurativo* (David & Choi, 2006, pág. 344). En tercer lugar, si el perdón se concede sólo en la medida que el victimario pida perdón a la víctima y reconozca sus crímenes, el perdón es *reconciliador* (David & Choi, 2006, pág. 345)⁴³. Por último, cuando en la relación dialógica entre víctima y victimario surge un tercero interesado en resolver el conflicto, en algunos casos este mediador pasa a ser quien concede el perdón *a nombre, a pesar de* o en el peor de los casos *sin tener en cuenta* a la víctima y este perdón es un perdón *finalizado*. El soberano utiliza la ley positiva para absolver o castigar al culpable, atribuyéndose la responsabilidad de perdonar sin tener la potestad para hacerlo (Sucasas, 2003, pág. 250).

En los siguientes apartados se desarrollará con detenimiento cada uno de estos tipos de perdón condicionado.

⁴³ Esta parte del texto se construye a partir de los parámetros establecidos por David y Choi en su artículo “Forgiveness and Transitional Justice in Czech Republic”. En este artículo, los autores afirman que: “Retributive forgiveness is dependent on the capacity of the state to deliver justice to the victims and punishment to the perpetrators. Reparatory forgiveness is dependent on the individual, social, and political empowerment of victims. In other words, it is conditional on the capacity of the state to provide victims with reparations, the attitude of the community toward victims, and the availability of channels for victims to participate in political life of the country. Reconciliatory forgiveness is conditional on the apology of perpetrators to victims.” (David & Choi, 2006, pág. 364)

4.1. El perdón retributivo

“El castigo es otra posibilidad, nada contradictoria: tiene en común con el perdón que trata de poner término a algo que, sin intervención, podría continuar indefinidamente. Es pues muy significativo, es un elemento estructural en el ámbito de los asuntos humanos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar y que sean incapaces de castigar lo que resulta ser imperdonable” (Arendt, 1993, pág. 45).

Los derechos del hombre, los crímenes de lesa humanidad y la soberanía, se encuentran estrechamente ligados. Existen limitaciones internacionales a ciertos Estados-Nación, que están justificadas en la demanda de castigo a los crímenes de lesa humanidad o en la defensa de los derechos del hombre. La limitación de la soberanía se encuentra condicionada a los pequeños Estados y es realizada por Estados mucho más poderosos⁴⁴, donde estos tienen la capacidad de eludir su responsabilidad, e influir sobre las decisiones de los organismos encargados de la defensa y protección de los derechos humanos. Desde esta perspectiva se formulan dos hipótesis: a) La intervención es un proceso al servicio de los más poderosos, y b) la intervención se encuentra interesada en defender los “nuevos derechos del hombre” y en castigar los “nuevos crímenes contra la humanidad” (Derrida, 2007, pág. 34). Estas hipótesis dependen de las políticas que ponen en acción esos conceptos.

Todas las culturas han tenido una agresión de tipo *colonial*⁴⁵. Su fundación, fue elaborada para ocultarse, para generar amnesia⁴⁶ y, a pesar de esto, se está empezando a

⁴⁴ Es importante resaltar que existe una intención propia de los Estados que, al no poder prevenir el daño causado, intentan cumplir con su obligación de compensar a las víctimas, matizando un problema muy profundo, que se cree superado con la visión del Estado. Básicamente, es un asunto de unidimensionalidad del Estado de derecho liberal moderno, para pretender impartir justicia ante hechos tan complejos como los de la guerra. El centro para esta justicia es el beneficio y supuesto castigo al culpable, olvidando, de manera irresponsable, a la víctima, aunque no se puede obviar la responsabilidad que los Estados liberales tiene con las víctimas.

⁴⁵ “No existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se puede asimilar sin ninguna duda a la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores son, esencialmente, actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario. Lo que fue gloria para unos, fue humillación para los demás. A la celebración de un lado, corresponde del otro la execración.” (Ricoeur, 2004, pág. 109)

generar un cambio global. La soberanía del Estado, la inmunidad de un jefe de Estado ya no son absolutos, pues existen otros Estados interesados en defender los “nuevos derechos del hombre”, en castigar “los nuevos crímenes contra la humanidad”, además existen otras entidades como la comunidad internacional, y los movimientos sociales de carácter transnacional que se encuentran en este tipo de dinámicas. Por otra parte, se está lejos de pasar a los hechos, ya que los Estados Nación poderosos manipulan el derecho internacional.

Sin entrar a cuestionar los principios y valores, ni los postulados derivados de estos, propios del DIH, se debe resaltar que históricamente han sido elaborados desde los intereses de los estados cuyo poder responden a la geopolítica instaurada a partir de la primera y, especialmente, desde la segunda guerra mundial, abogando por el carácter universal de los mismos. Por otra parte, su aplicación, aunque trata de introducir nuevos componentes y actores, se relativiza recurrentemente, acorde a los cambios en los intereses de las potencias erigiendo argumentos como el de la guerra preventiva o guerras justas e injustas de manera, muchas veces, unilateral o por grupos de presión. La formulación de los derechos del hombre, se encuentra mediada por intereses diferentes a su preservación. Como bien lo señala Derrida, la acción de soberanía hace que la expresión “yo te perdono” se vuelva insoportable, se dirige de arriba hacia abajo, se abroga el poder de perdonar, ya sea como víctima o a nombre de la víctima (Derrida, 2007, pág. 40).

Es más fácil reconocer la historia de la venganza porque es la historia de la civilización, pero los acontecimientos de la guerra tienen un momento en el que hay que olvidar la violencia, en el que hay que suspenderla, y un modo de hacerlo es crear la instancia del perdón. Una sociedad no podría permanecer eternamente en un espacio en conflicto, siendo allí donde emerge la eficacia del perdón en la reconstitución de lo social y de los lazos personales y afectivos, pero esto no se ha reconstruido conscientemente en

⁴⁶ Es lo que Foucault ha denominado la supremacía de la verdad como poder y que ha llevado a desarrollar la política indebida del estado de dominación. “Puede suceder que un hecho de dominación sólo sea la transcripción de uno de los mecanismos de poder, o de una relación de enfrentamiento y de sus consecuencias (una estructura política que se deriva de una invasión). También puede ocurrir que una relación de lucha entre dos adversarios sea efecto del desarrollo de las relaciones de poder, con los conflictos y las escisiones que trae como consecuencia. Pero un fenómeno central en la historia de las sociedades es que la dominación de un grupo, de una casta, de una clase y las resistencias y rebeliones a que se enfrenta, revela -bajo una forma global y compacta, que se encuentra a la escala de la sociedad en su conjunto- el encadenamiento de las relaciones de poder con las relaciones estratégicas y sus efectos de causalidad recíproca.” (Foucault, *Cómo se ejerce el poder*, 1984)

espacios sociológicos, históricos y es opacado por la violencia, por su grandilocuencia. La guerra se encuentra más detallada, los héroes matan, los héroes tienen éxito⁴⁷. Por el contrario el perdón no tiene esa misma eficacia.

Cada vez que el perdón se ejerce en el plano político presupone un poder soberano. Ya sea de un alma noble y fuerte o de un Estado que dispone de una autoridad incuestionada (Derrida, *Sobre el Perdón*, 2007, pág. 44). Desde esta perspectiva, quien perdona se encuentra en una situación de superioridad sobre el culpable, decidiendo cuándo, cómo y sobre qué condiciones se otorgará este perdón.

El perdón entendido de esta manera es visto como un enemigo de la justicia, ya que se asocia el perdón con el olvido y la impunidad. El perdón requiere que la agresión sea a la vez recordada y olvidada, pero en algunos casos el olvido se ha convertido en una parte central de la justicia. Esto se muestra claramente con los procesos de amnistía. A nivel político se establece una relación entre el perdón y el olvido cuando se mira a la amnistía como un tipo de perdón político o perdón público. De acuerdo con Adolfo Chaparro (2009): “resulta del todo impropio confundir el perdón individual, social o histórico con el perdón jurídico. Ni siquiera se objeta el hecho de que el soberano usurpara el derecho de las víctimas a perdonar o no, sino el hecho más simple de que en la confusión entre perdón histórico y perdón jurídico se abrió la puerta a la impunidad generalizada” (Chaparro, 2009, pág. 274).

Las sociedades de hoy están menos dispuestas a darle un peso excesivo a la paz en relación con el castigo, porque han surgido elementos muy fuertes que han dicho que un castigo digamos socializado, reconocible, justificado, puede ser más eficaz en la búsqueda de la paz, que una paz inmediata resuelta con amnistías o de forma rápida. De esta manera el argumento de la armonía social solo es plausible en la medida en que exista la justicia, ya que esta es la forma más eficaz de impedir que ese daño se repita; al respecto Chaparro afirma que: “desde un comienzo, la mayoría de la opinión pública nacional e internacional

⁴⁷ De acuerdo con Adolfo Chaparro: “todo ejercicio de reconciliación pasa por esa prueba en la que un pueblo renuncia a vivir estigmatizado por la división entre liberal y conservador, entre izquierda y derecha, entre víctimas y victimarios, y decide experimentar una noción de lo justo que no se confunde con la venganza, ya sea personal o sea mediada por la justicia oficial. En esa instancia “más allá del derecho”, posible sólo por una consideración incondicional del otro, son los individuos anónimos, las instituciones y las comunidades los que asumen la función de los héroes. Claro, entonces, los héroes son los de la reconstrucción y no los de la destrucción” (Chaparro, 2007, pág. 280)

manifestó sus dudas acerca de la pura desmovilización [*de las AUC*] – sin un marco jurídico previo y sin una condena explícita del daño moral y material ocasionado a las víctimas- como un camino acertado para lograr la paz y la reconciliación” (Chaparro, 2009, pág. 253).

El perdón se diferencia de la excusa, ya que excusarse exige atenuar los actos del pasado, mientras el perdón considera a los mismos absolutamente injustificables. Por otra parte, el olvido borra el pasado. El perdón no borra el pasado, ni lo justifica. Para desarrollar este argumento es necesario diferenciar el papel de la justicia del papel del perdón, ya que mientras la primera establece explicaciones del pasado y a través de ellas elabora justificaciones hacia el futuro, el perdón es ajeno a este proceso, ya que exige el reconocimiento de la falta y la injustificabilidad de la misma, siendo un acto que se mantiene en el presente. Si la justicia se aleja del perdón, ¿cuál es el papel que debe cumplir el perdón en los procesos de justicia?, ¿juega algún papel? (Ponzio, 2007, pág. 40)

Para convertir el perdón en una “conciencia universal” son necesarias dos condiciones, que se haya cometido el crimen y que se haga visible. Desde la perspectiva jurídica surge el concepto de imprescriptibilidad⁴⁸, pero este dista de lo imperdonable. Un crimen puede mantenerse de manera imprescriptible, pero sin embargo ser perdonado. Por otra parte puede que se logre realizar la prescripción del crimen, pero nunca ser perdonado. Desde una interpretación radical se puede afirmar que los crímenes que atentan contra la humanidad no deben ser perdonados, ya que hacen que un hombre deje de ser hombre (pierda el poder de perdonar), y con mayor razón si los culpables no han pedido perdón. Esta afirmación implica que frente a los crímenes de lesa humanidad, la víctima ni tiene el derecho ni mucho menos el deber de perdonar, es decir que está obligada a no perdonar. Si se refiere al Estado, es claro que el Estado no es víctima y por eso no puede perdonar, pero los actores estatales, desde su calidad de ciudadanos pueden fungir como víctimas.

Esta postura presupone una serie de condiciones al perdón para ser concedido: ser solicitado en el curso de una escena de arrepentimiento, atestiguar la conciencia de la falta,

⁴⁸ Imprescriptible significa que no se extingue o perece por el transcurso del tiempo. Ejemplo: los delitos de lesa humanidad como el genocidio no se extinguen en el transcurso del tiempo, es decir son imprescriptibles. Por más que pasen muchos años estos delitos deben investigarse, ya que no prescriben. Por el contrario existen otros delitos que si prescriben, como por ejemplo el robo. Si alguien roba una cosa y pasa determinado tiempo sin que se encuentre al culpable, la acción penal prescribe y por lo tanto no se pueden juzgar al sujeto por ese acto.

exigir la transformación del culpable para evitar el retorno del mal. En este punto se establece el vínculo entre lo incondicional y lo condicional del perdón, ya que debe existir alguien que lo pide, mientras que quien lo otorga no exige ninguna condición para hacerlo. Visto de esta manera el perdón se convierte en una transacción económica (Derrida, 2007, pág. 35). No es posible determinar el límite que posee el perdón incondicional que se concede al culpable en tanto que culpable, sin contrapartida, incluso al que no se arrepiente. Cuando el perdón es condicional, el culpable-culpable se transforma en un culpable-inocente para poder ser perdonado, ya que el perdón se convierte en una transacción económica (Jankélévitch, 1999, pág. 180).

Mientras que el perdón se convierte en un elemento espiritual, el castigo puede corresponder a una materia legal o a un repudio moral. Las explicaciones que da el victimario para realizar su acto pueden inducir a rebajar su sentencia, pero esto no significa que éste sea perdonado por los crímenes que cometió. “Cuando se le concede la amnistía a un asesino y queda en libertad sin castigo se está creando una forma de complicidad con el crimen. Con ello no se promueve el perdón, sino que se imposibilita” (Habe, 1998, pág. 122). Por tanto castigar al victimario por los crímenes que cometió es responsabilidad de la justicia, perdonarlo después de haber sufrido su castigo es decisión de la víctima si, como se mencionó en párrafos anteriores, hace parte de su competencia. En consecuencia el perdón sin justicia es un error que emerge de la falsa creencia de ser autosuficiente. “Si se quiere, y hace falta, que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico, si se quiere que ocurra, que cambien las cosas, es necesario que su pureza se comprometa con una serie de condiciones de toda índole” (Derrida, 2007, pág. 29), pero la justicia sin contemplar el perdón se convierte en una falsa imitación de la fuerza. El castigo y el perdón deben ir de la mano, el uno sin la compañía del otro vacían sus significados, es aquí donde emerge el perdón condicional como perdón retributivo, aquel que no puede ser ejercido sin justicia.

Desde esta perspectiva, surgen dos posibles maneras de abordar el perdón: a) Cuando el culpable decide condenarse a sí mismo, y por tanto acepta su castigo, para, de esta manera, tener la posibilidad de purificarse al ser perdonado, y b) cuando el castigo es ejercido por un agente externo (el Estado), existiendo la posibilidad de que a pesar de la condena, el culpable no sienta arrepentimiento. Entonces, ¿hasta dónde es válido un perdón retributivo? Si la respuesta la resuelve el individuo se rompen las ataduras de la comunidad

y la sociedad, se cae en el error de la autosuficiencia por su cálculo racional, convirtiendo el perdón en una posibilidad humana. Se tiene el poder (la facultad) de perdonar pero, por otra parte, si la solución la tiene el Estado, el castigo se encuentra mediado por la justicia punitiva que éste ha construido. En este punto surge un dilema ¿cómo castigar aquello que se considera imperdonable? Se debe perdonar sin condición, pero debe existir un ejercicio de construcción colectiva: 1. El victimario debe pedir perdón. 2. La víctima debe perdonar sin condición. 3. Si existe un arrepentimiento real, el victimario debe asumir el castigo que el Estado le imputa sin reparos.

El problema que surge en este punto es la forma en que la culpabilidad moral y religiosa es traducida en culpabilidad civil y jurídica, si bien existe una marcada tendencia para separar pecado y delito, lo que hace que el discurso se asuma de otra manera. Un ejemplo es el del Estado colombiano, donde pareciera que lo religioso y lo político están disociados. El laicismo y la separación de poderes no implican en la práctica una confrontación iglesia versus Estado y menos en un país de tamaño influencia de la jerarquía católica como Colombia. Si bien es cierto que más contemporáneamente, a raíz de la utilización del derecho anglosajón⁴⁹ y la implementación de instituciones como la fiscalía, el Estado colombiano en su legislación y jurisprudencia se ve envuelto a veces en contradicciones ideológicas y jurídicas, se sigue viendo una alta influencia de la cultura religiosa y la doctrina católica cristiana, en algunos fallos o en los debates que se realizan previos a estos. Además la problemática no es tan simple de abordar, pues aún en los países de influjo protestante, judío, musulmán, etc., la religiosidad interviene de manera compleja en las decisiones políticas, jurídicas e institucionales en general.

Dos siglos no son suficientes para separar estas dos categorías de pecado y delito, pues, frente al delito no es posible pedir perdón, ya que la separación legal y relativamente material entre iglesia y estado es más artificial que real y casi nula en lo espiritual, quizás porque los seres humanos y las relaciones humanas responden a categorías totales y complejas. No hay manera de perdonar un delito, si eso es un delito y socialmente es castigable, probablemente vaya a ser castigable, pero si tiene otra dimensión religiosa u otra dimensión más personal, incondicional, sobre ello aplica el perdón. Para poder realizar esa

⁴⁹ Ciertamente autores como Dworkin y Hart han sido utilizados por los magistrados de la corte para justificar algunas de sus sentencias.

“traducción” es necesario tener en cuenta varias etapas. En primer lugar, es necesario reconocer el crimen, y parte de este reconocimiento es tener la claridad de que alguien lo cometió. En segundo lugar, es necesario convencer a la comunidad del crimen y de que la persona que lo cometió debe recibir un castigo. Luego, es necesario esperar hasta que el crimen sea definido y se decreta un castigo a los responsables. Por último, es necesario esperar hasta que las leyes estrictas sean aplicadas con toda su fuerza (Littell, 1998, pág. 143).

En conclusión, la posibilidad de un perdón retributivo está determinada por frentes que se encuentran compenetrados, por una parte el establecimiento de una justicia determinada por la “correcta” ejecución de la ley por parte de los administradores del poder público, y, por otra parte, la conciencia individual o colectiva que permita hacer una honesta distinción entre el bien y el mal, entre el castigo y la inocencia (Littell, 1998, pág. 144).

Otra arista que le surge al perdón retributivo, es la manera en que se debe establecer la relación entre la culpabilidad individual y la responsabilidad colectiva⁵⁰. Ningún dictador, incluso el más déspota, puede actuar sin la anuencia de las comunidades que se encuentran obedeciendo al dictador. Aunque en algunos casos, todos los miembros de la comunidad tienen responsabilidad⁵¹, no implica que todos sean criminales. En estos casos no es posible definir con claridad quienes son culpables o inocentes en el nivel de la sociedad en general, por tanto es necesario cambiar el término de culpabilidad nacional por el de responsabilidad nacional. Alfonsín citado por Lefranc (2005) señala que hay “ tres niveles diferentes de responsabilidad: a) quienes, en contravención de los principios éticos fundamentales y las normas jurídicas en vigor, habían concebido los métodos de represión y dado las órdenes para llevarlos a la práctica; b) quienes, en cumplimiento o no de dichas ordenes, habían cometido “hechos atroces o aberrantes”, y c) quienes, en un clima general de confusión y coacción, habían obedecido las ordenes de superiores sin ser culpables de

⁵⁰ La responsabilidad colectiva es diferente a la culpabilidad, ya que rige a los actos por acción involuntaria u omisión no calificada, como en el caso de la cadena de mando institucional en donde se cuestionaría la supuesta solidaridad (complicidad) de cuerpo.

⁵¹ El DIH prohíbe atacar la vida, integridad y bienes de la población simpatizante o que apoya a un actor armado, aunque permite sancionarlos conforme la ley penal del Estado. La población civil sólo pierde la protección del DIH cuando – y sólo mientras – participa directamente de las hostilidades. Incluso, los civiles que trabajan o apoyan indirectamente en los esfuerzos de la guerra no pueden ser tratados como combatientes.

atrocidades o “aberraciones”” (Lefranc, 2005, pág. 38). Cuando la culpabilidad del sujeto se convierte en responsabilidad de las instituciones que hacen parte del entorno de estos sujetos, la gente del común que colabora con regímenes opresivos, no lo hace porque sean personas malas, sino porque existe una influencia del entorno económico, del sistema político y el contexto ideológico y cultural que lleva a la gente a ser indiferente o a participar activamente. En medio de la normalización y la regularización, en algunas sociedades el hombre contemporáneo ha quedado completamente expuesto al Estado y a las razones que van a sustentar la excepcionalidad del Derecho por el hecho de la política, en razón a los fines que implica defender la vida de sus propios miedos y peligros. Con toda razón, Foucault (2007) afirma que la profunda contradicción de las sociedades modernas es tratar de sustentar su poder de muerte en la necesidad de asegurar su propia existencia, su propia vida. Al respecto, dice Foucault (2007) que el Estado moderno occidental está encaminado a ordenar más que a obstaculizar, doblegar o destruir, se encuentra sustentado en la necesidad del soberano, ahora entendido como cuerpo social, en el que todos existen y exigen defenderse o ser defendidos de ataques o peligros. Es la razón del miedo y el temor fundado en el peligro inminente e inducido.

Por otra parte, para Max Weber (1922), la validez del orden del Estado se encuentra determinada por la aceptación voluntaria del dominado al que domina, adhiriéndose a un proceso de “gubernamentalización” en el que el aparato burocrático o administrativo del Estado gobierna y es capaz de mantener la legitimidad, desde la validez de su propio orden jurídico, político y simbólico a través de la dominación, la fuerza y la aceptación espontánea de los que se hayan bajo dominio del Estado y de la Norma común que aceptan sin objeción. Es importante resaltar que la manera en que un pueblo pide perdón es a través del Estado mismo; pero este perdón es distinto al del victimario quien directamente cometió el crimen.

Por esta razón, es necesario tener cuidado cuando el perdón aparece en el ámbito político⁵², junto a términos como “castigo”, “culpabilidad” y “responsabilidad”, tanto en el ámbito individual como colectivo. En este espacio el “perdón” corre el riesgo de ser

⁵² La justicia puede ser concebida desde otro punto de vista, en el que se tenga en cuenta a la víctima como fuente principal de la historia, sin prescripciones de tiempo ni ligaduras a satisfacciones materiales e inmediatas. “El hecho de pensar la justicia teniendo como referente la víctima, consiste en comprender de otro modo los componentes que soportan la fundamentación de la justicia” (Garavito, 2009, pág. 67).

confundido con la amnistía y la absolución. Es importante tener claridad sobre la brecha entre el concepto de perdón y el de orden jurídico. Para acortar este distanciamiento, y que el perdón sea visto como elemento inherente a la justicia, se requiere que se eliminen las desigualdades entre perpetradores y víctimas, es decir que la justicia debe mantener su carácter imparcial frente a la apreciación de los hechos, así como frente a los actores de los mismos. Si los crímenes poseen un efecto degradante en las víctimas, la habilidad para perdonar de las víctimas requiere un relativo nivel de poder, como se verá más adelante. En este punto surge un nuevo tipo de perdón condicionado, el restaurativo.

4.2. El perdón restaurativo

¿Estamos todos los hombres hechos de la misma materia? Si eso fuera así, ¿por qué unos son asesinos y otros víctimas? ¿Existía realmente alguna relación personal entre nosotros, entre los asesinos y sus víctimas, entre nuestro comandante de campo Wihaus y un judío torturado? (Wiesenthal, 1998, pág. 30)

¿Cómo ejercer el perdón cuando la víctima no tiene voz, cuando ni siquiera existe un registro de los damnificados o de las personas que han sufrido el daño; cuando no se tiene un acceso claro a la órbita de la justicia, cuando no existe un acercamiento a la vida pública? Sin acceso, sin voz, sin acercamiento no existe la posibilidad de ser reconocido como víctima y por tanto el perdón no puede ser ejercido. Cuando la víctima es re victimizada⁵³ se genera una distancia entre la justicia y el perdón y no se establece una relación con lo jurídico. El ámbito de justicia del perdón se encuentra por encima de las instituciones. El único perdón válido es el que la víctima concede de manera directa, pero si ha desaparecido, ¿quién perdona? También está la victimización⁵⁴ absoluta, aquella que priva a la víctima de la vida, del derecho a la palabra, del poder que autoriza, que acceden a la posición del “yo te perdono”. Hay otro sentido de la victimización que se refiere al abuso de la víctima o de quien no posee la condición de víctima. Ésta se despoja de la

⁵³ Esta situación se presenta cuando el Estado no reconoce a la víctima, la desacredita para invalidar su testimonio.

⁵⁴ Como victimización absoluta entiéndase aquellas víctimas que nunca son reconocidas como tales, perpetuando su sufrimiento y dolor.

posibilidad mínima de perdonar lo imperdonable⁵⁵. De esta manera, el perdón restaurativo se encuentra condicionado al empoderamiento de la víctima en tres dimensiones diferentes⁵⁶: individual, social y política; pero además presenta una condición anterior, disminuir el poder de los victimarios.

En las comisiones de reconciliación y de reparación la incondicionalidad hace que se pierda la voz de la víctima, esta se puede interpretar pero no se puede escuchar como aquella que tiene la autorización para llevar el proceso. En el caso colombiano, la comisión de la memoria histórica ha privilegiado la perspectiva de la víctima, mas sin embargo es necesario diferenciar entre el conocimiento del proceso jurídico y la relevancia moral de la voz de la víctima. Cuando la víctima de manera individual ejerce el acontecimiento improbable y excepcional del perdón incondicional, logra por alguna razón que no es explicable fácilmente, abandonar su condición de víctima desde una perspectiva personal e íntima, aun cuando ante la sociedad y el Estado siga siendo considerada como tal. Desde esta perspectiva la víctima elabora una “descarga” moral de manera plenamente consciente, que le permite abandonar esta condición de manera unilateral. La sociedad no puede hacerlo de la misma manera, porque probablemente eso genera una doble victimización o

⁵⁵ El marco problemático planteado constata que la crisis de la modernidad se gesta en el abordaje preferentemente unilateral como se comprendió en la ilustración, predominando el dominio de la razón. La discusión y los debates sobre la ilustración se centraron en el contexto de la razón abstracta y la despojaron de su relación con la memoria pasional. Así se impidió de tajo la posibilidad de las víctimas a su derecho a contar, a hablar, a recordar, reduciendo todo su dolor a un proceso jurídico que depende del poder, la voluntad y el testimonio de su victimario, del asesino de sus familiares, de aquel que le obligó a salir de su tierra y dejarlo todo. No hay acontecimiento ético, ni alteridad, pues el verdugo no acepta su condición y a la víctima simplemente se le ignora.

⁵⁶ En relación con la reparación, la ley 975 del 2005 establece lo siguiente: “La reparación Integral comprende las acciones que propendan por la restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y las garantías de no repetición de las conductas. La víctima tiene derecho a solicitar la reparación integral, una vez sea declarada la legalidad de la aceptación, por parte del victimario, de los cargos por la Sala del Tribunal Superior de Distrito Judicial (Art. 44). Son actos de reparación integral los siguientes:

- La entrega al Estado de bienes obtenidos ilícitamente para la reparación de las víctimas. (Art. 45.1)
- La declaración pública que restablezca la dignidad de la víctima y de las personas más vinculadas con ella. (Art. 45.2)
- El reconocimiento público de haber causado daños a las víctimas, la declaración pública de arrepentimiento, la solicitud de perdón dirigida a las víctimas y la promesa de no repetir tales conductas punibles. (Art. 45.3)
- La colaboración eficaz para la localización de personas secuestradas o desaparecidas y la localización de los cadáveres de las víctimas. (Art. 45.4)
- La búsqueda de los desaparecidos y de los restos de personas muertas, así como la ayuda para identificarlos y volverlos a inhumar según las tradiciones familiares y comunitarias. (Art. 45.5)” Ley 975 (2005).

triple o infinita, ya que se entra en una condición de debilidad social, de desigualdad o de control social de grupo armados⁵⁷. La víctima puede perdonar y escapar a su condición, pero la sociedad tiene que prever que eso no se convierta en un requisito, ya que sin que el poder de los victimarios sea confrontado, no se generan las condiciones sociales para el perdón.

La condición para otorgar un perdón mediatizado, institucionalizado trata de representar a las víctimas. En el peor de los casos el victimario instaure las posibilidades para perdonarse a sí mismo. Un ejemplo de ello es un Estado de dictadura velada o explícita, donde existe un estado de derecho que se pone en el lugar de las víctimas, considera que se presenta un daño que hay que reparar y organiza a las instituciones en relación con ese objetivo. En esa situación el Estado no tiene ninguna posibilidad legítima de representar a la víctima para otorgar un perdón, pero está obligado a hacerlo en virtud de restituir la paz y el equilibrio social. Desde esta perspectiva, las personas que están involucradas en esa restitución como víctimas o como victimarios a veces no lo reconocen porque están absorbidas por intereses económicos, prebendas y pequeños beneficios que no les permiten ver la gravedad del problema⁵⁸. El Estado debe tomar distancia para poder desarticular las redes criminales; pero si el Estado se identifica con esas redes de poder, con esas formas de control, no hay una distancia, ni una posibilidad de darle la dimensión que merece (Chaparro, 2005, pág. 250). Un ejemplo de ello es la Ley de justicia y paz

⁵⁷ De acuerdo con Chaparro (2009) “el juicio inapelable del soberano y los términos que imponen a las decisiones judiciales, imponen límites infranqueables a la incidencia del discurso público político en tales decisiones. En ese escenario, cualquier testimonio está inscrito de antemano en un proceso de judicialización. No hay lugar para el debate, la declaración pública o el ejercicio colectivo de la memoria. El perdón finalmente sería, en el mejor de los casos, el primer paso hacia la reinserción, después de un acto de rendición y/o desmovilización, según el grupo. Es como si cauterizando la memoria a través del acto judicial se pudiera minimizar el pasado y olvidar el futuro.” (Chaparro, 2005, pág. 246)

⁵⁸ De acuerdo con Uprimny y Saffon: “las negociaciones de paz entre el gobierno y los líderes paramilitares – cuyo contenido concreto nunca se conoció porque fue mantenido en secreto– favorecieron una estrategia jurídica de evasión de la justicia retributiva, a través del uso de las categorías de la justicia restaurativa, y particularmente de las nociones de reconciliación y perdón. Sin embargo, dado que esta estrategia se enfrentó rápidamente a importantes resistencias políticas y jurídicas, las negociaciones de paz escogieron la manipulación del discurso de la justicia transicional como nueva estrategia para lograr el mismo objetivo de impunidad. Esta estrategia comenzó promoviendo un texto legal cuya retórica era favorable a los derechos de las víctimas, pero cuya implementación admitiría la continuidad de procesos parciales de impunidad. Y, una vez dicho texto fue transformado como consecuencia de la decisión de la Corte Constitucional, la estrategia se convirtió en la evasión de su aplicación, a través del uso (o más bien el abuso) de la competencia del gobierno de reglamentar normas.” (Uprimny & Saffon, 2010, pág. 386)

colombiana⁵⁹, en donde las primeras fórmulas de esa ley mostraban una amnistía disfrazada, con algunos elementos de castigo a los grandes líderes y el resto de perpetradores quedaban en un limbo donde difícilmente podrían incorporarse a la vida en comunidad⁶⁰.

Los debates en torno a esta ley mostraron la necesidad de separar las estructuras de gobierno con las estructuras criminales ya establecidas⁶¹. En esa separación que fue muy dura y que todavía tiene efectos políticos, es en la que las víctimas perdieron su dignidad, sus vidas, sus tierras, sus sueños, sus posibilidades de proyectarse socialmente, cuestiones estas que no entran dentro del orden positivo y cuantitativo, puesto que nuevamente fueron victimizadas, perseguidas, desaparecidas y su deseo de justicia desembocó en nuevas injusticias. Siguiendo a Chaparro (2009): “no es extraño que la contrarreforma agraria que se fue realizando soterradamente durante estos años en las regiones bajo dominio paramilitar siga siendo el hueco negro de la jurisprudencia que podría sustentar la iniciativa del gobierno. Esa contrarreforma ha estado ligada a varios procedimientos delincuenciales como expropiación, secuestro, narcotráfico, corrupción y a crímenes como asesinatos selectivos y masacres que han provocado desplazamiento masivo en muchas regiones.” (Chaparro, 2005, pág. 252). Aun así, se debe entender que existe un daño, y que el hecho de reconocerlo es un paso importante, ya que el perdón ni siquiera existe si no hay un reconocimiento.

⁵⁹ La Ley 975 de junio de 2005 o Ley de Justicia y Paz, prevé beneficios jurídicos para los desmovilizados que no pueden acogerse a la ley 782 de 2002, por encontrarse responsables de graves violaciones de Derechos Humanos o de infracciones al DIH. En su artículo primero se establece que su objeto es “facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación”. Sin embargo, los apartes importantes de los artículos 11, 13, 17, 18, 20, 25, 30, 31, 32, 45 y 71 de la Corte Constitucional las declara inexequibles, luego de que el 10 de octubre de 2005, 31 organizaciones de la sociedad civil demandaran la Ley.

⁶⁰ Desde comienzos del 2006, la Misión de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia de la Organización de los Estados Americanos (MAPP/OEA), grupos defensores de los derechos humanos y organizaciones de la sociedad civil advirtieron sobre el rearme de unidades paramilitares desmovilizadas por encontrar insuficientes los beneficios, así como la persistencia de grupos que no se desmovilizaron porque no participaron en las negociaciones entre el gobierno y las AUC, y la fusión de ex paramilitares con poderosas organizaciones criminales, a menudo profundamente implicadas en el tráfico de drogas.

⁶¹ Según el Tribunal Internacional de Opinión sobre Desplazamiento Forzado en Colombia, muchos testigos vincularon al Estado con el desplazamiento forzado, por acción y por omisión. Grupos paramilitares que con complicidad de las fuerzas militares y de policía continúan ejerciendo el terror hacia la población campesina en muchas regiones del país. Grupos paramilitares como las Águilas Negras, Nueva Generación, Bloque Cacique Nutibara, Bloque Calima, siguen asesinando y desplazando. (Documento Del Veredicto Final De Los Jueces, 21, 22 y 23 de Noviembre de 2007)

En consecuencia el empoderamiento de las víctimas y su posibilidad de ejercer un perdón restaurativo se encuentran condicionados a que los victimarios no sean parte de las estructuras del poder estatal y que tampoco sean protegidos por estas estructuras, ya que se puede generar una manipulación que impide un castigo acorde con el daño, y en el peor de los casos la obtención de un perdón inmerecido. El castigo es un camino hacia el perdón restaurativo en la medida en que reduzca el estatus del victimario y reduzca las desigualdades entre éstos y las víctimas. El castigo facilita el perdón restaurativo.

Las múltiples consecuencias del crimen demandan el empoderamiento en los niveles individual, social y político⁶². Para David & Choi (2006) en el nivel individual el empoderamiento es contemplado como restitución, compensación y rehabilitación. La restitución tiene el objetivo de restablecer la situación original de la víctima antes que la violación hubiera ocurrido y la recuperación de su libertad, derechos legales, su estatus social, empleo y propiedad. La rehabilitación incluye cuidados médicos y psicológicos desde una perspectiva social y legal y la compensación va dirigida a un arreglo económico que cubra los daños materiales que han sufrido las víctimas. Estas mediaciones permiten dar a la víctima un empoderamiento individual, sin el cual no podría ejercer la posibilidad de perdonar a sus victimarios (David & Choi, 2006, pág. 163) El empoderamiento social se refiere a aquellos casos en el que la sociedad hace un reconocimiento de las víctimas como ciudadanos que tienen derechos y que tienen un valor en sí mismos, ya que el reconocimiento de la propia humanidad está determinada por la manera en que los otros reconozcan esa humanidad. Las experiencias de victimización de las víctimas necesitan ser reconocidas, pues, si no se reconoce que se les debe algo no es posible que ellas ejerzan el perdón. Para David & Choi (2006) la aceptación social refleja entender el pasado de una sociedad. La simpatía y la aceptación de la sociedad y la comunidad ayudan a disolver la estigmatización de las víctimas y coloca la presión social en los victimarios. El reconocimiento social ayuda a las víctimas a establecer su humanidad, dignidad y

⁶² De acuerdo con Lévinas para entender el origen de la política es necesario dar un paso atrás, para ver como la ontología occidental tiene enraizada la posibilidad de un "mal elemental", donde el problema del Ser se encuentra en el movimiento de lo Mismo sobre lo Otro, la Libertad sobre la Responsabilidad, el Derecho sobre el Deber, lo identitario domina cualquier posibilidad de pensar la alteridad. Desde esta perspectiva la Ontología aspira a la guerra, al poder y a la política, mientras que la Metafísica se proyecta hacia la paz, la justicia y la ética. El problema radica en que los intereses y alcances de la segunda se encuentran determinados por los intereses y alcances de la primera.

autoestima (David & Choi, 2006, pág. 154). En otras palabras, el perdón restaurativo necesita del reconocimiento social y ese reconocimiento social es la posibilidad de retribuir a la víctima su posibilidad de ser reconocida como ser humano y ciudadano sujeto de derechos. Si no hay esa restitución o esa posibilidad a través de lo social, la víctima sigue siendo víctima. No necesariamente requiere que el victimario reconozca su culpa, sino que por lo menos en la sociedad en que vive la reconozcan como ser humano para poder restituir esos vínculos sociales que se han roto, si no existe esa posibilidad.

El empoderamiento político se centra en dos condiciones: por una parte se debe buscar la manera de que se establezcan garantías de no repetición del acto criminal. Es necesario que la construcción política cambie, que se asegure que este tipo de daños no volverán a ocurrir y así restablecer la confianza en las instituciones (David & Choi, 2006, pág. 160). Las decisiones del que perdona no siempre coinciden con las decisiones que la sociedad debe tomar para evitar que se repita la acción criminal. De esta forma, el perdón restaurativo se enmarca en cuatro condiciones fundamentales: a) solicitar el perdón a la víctima, b) restituirles sus bienes y su dignidad, c) evitar la repetición del acto violento y d) es necesario darle a la víctima un espacio en la vida pública, darle una voz. Una forma de invisibilizar a la víctima es cuando su discurso no hace parte de un discurso político, económico que no sea uno tal que reivindique la necesidad de esa visibilización y las condiciones para que se impida la repetición de la atrocidad cometida. Otra de las condiciones del perdón es abrirle los canales necesarios a la víctima para la expresión de su discurso, en lo social, político, cultural, etc., o motivarla a la elaboración del mismo. El lenguaje es una condición de posibilidad del perdón, pero no se limita a hablar lenguas distintas, pues a pesar de pertenecer a una misma comunidad el lenguaje del policía no es el mismo del juez, ni del político (Derrida, 2007, pág. 32). En algunos casos es imposible traducir la experiencia de la persona que es víctima a un lenguaje jurídico; no hay traducción posible, generando la imposibilidad de establecer un reconocimiento⁶³. Por tanto

⁶³ El carácter discursivo e intelectualista de la justicia es suficiente para olvidar los numerosos años de tragedia, se limita a pretender que con la restitución o la satisfacción, sobra la remembranza, siendo que ella constituye la narración de la experiencia vital encarnada en el hecho atroz a juzgar. De hecho, con las medidas dispuestas por la ley de justicia y paz, se evita la narración de la víctima durante el proceso. Sólo se le da la posibilidad de escuchar en una sala alterna, donde es el lugar de su satanización, de la indiferencia con la que se le trata, para evitar los inconvenientes que pueda causar a la “normalidad” del proceso y al testimonio del procesado.

es necesario asegurar a la víctima una participación en la vida pública y política, hacer que su sufrimiento sea “entendido” y reconocido.

En consecuencia, sin estas cuatro condiciones no es posible ejercer un perdón restaurativo, ya que si la víctima no es empoderada en estos diferentes niveles, no es reconocida como víctima. El perdón sirve para terminar con los círculos de violencia, ayuda a las víctimas a reconstruir su propia dignidad, redime a los agresores, renueva las relaciones cívicas entre victimarios y víctimas. El perdón ayuda a las sociedades a sobrellevar el pasado sin olvidarlo, pero preparándolas para un futuro. En este punto emerge una pregunta: ¿cuál es la diferencia entre reconciliación y perdón? Perdonar es más que terminar nuestro odio ante las injurias y más que aceptar o tolerar la injusticia. La demanda extrema exige restablecer las relaciones entre perpetradores y víctimas. No es posible perdonar sin reconciliación, pero tampoco es posible la reconciliación sin el perdón. Ante la reciprocidad surge una pregunta: ¿Cuáles deben ser los elementos que permiten construir un proceso de reconciliación y de reparación con posibilidades de perdón? El intento de responder dicho interrogante anima el siguiente aparte del trabajo.

4.3 El perdón reconciliador

“El perdón y la reconciliación más segura y duradera se produce cuando los descendientes de los malhechores y las víctimas se funden en una unidad colectiva e inquebrantable [...] Ernest Renán señaló que la existencia de las naciones dependía del perdón. Cada nación representa una amalgama de tribus que durante años, o quizás cientos de años, se han infringido unas a otras, todo tipo de sufrimientos y desdichas. [...] Pero eso no destruye la conciencia de un destino común. [...] Cuando el crimen solo lo comete una de las partes, es la extrema humillación y la persecución despiadada. [...] En ambos casos se produce una “desactualización” intencionada con el fin de liberar al presente y, más especialmente, al futuro de la pesada carga del pasado. [...] Y como todos somos culpables, todos podemos ser libres. El castigo sería demasiado terrible, ya que pondría en peligro la existencia de la humanidad y la humanidad no puede desaparecer. [...] Sin una confesión y un sincero arrepentimiento el olvido no es más que la continuación del crimen. No

debemos conceder el perdón sin asegurarnos que el culpable siempre recordara su culpa. [...] Antes de detener el derecho a perdonar, debemos estar completamente seguros de que los alemanes no han olvidado y de que están dispuestos a hacer todo lo posible para no olvidar los crímenes que cometieron en su propio nombre. [...] Aunque sus crímenes y sufrimientos hacen muy difícil que algún día lleguen a vivir juntos en eterna armonía, ahora ya nada puede separarlos” (Sperber, 1998, pág. 176)

La víctima es quien posee la potestad de decidir si perdona o no al culpable, pero la realización del sujeto depende del reconocimiento y la solidaridad de los otros hacia él. Desde esta perspectiva, la condición de ciudadanía⁶⁴ de las víctimas se encuentra intrínsecamente ligada al reconocimiento social, ya que la sociedad es la que la reconoce, pero también es la que la niega. La identidad deja de ser un problema del individuo para convertirse en un problema de la sociedad. Si se destruyen las redes de solidaridad⁶⁵, surgen las crisis de la identidad social y moral. El perdón es un acto dialógico, “solo tiene sentido cuando un individuo le pide perdón a otro” (Herrera, 2005, pág. 265). El acto de perdonar se encuentra condicionado por la autonomía de transgresores y víctimas, es un acto de solidaridad porque tanto unos como otros reconocen al otro y se preocupan por su bienestar. En consecuencia, la acción individual se convierte en una acción social. Visto así, el perdón reconciliador posee dos dimensiones, por una parte pretende restablecer las relaciones entre la víctima y el victimario y por otro pretende restablecer la confianza social que fue quebrantada por el acto violento.

Por una parte, el perdón adquiere sentido porque alguien viola una norma moral, poniendo en peligro los lazos que mantienen la unidad social. La validez general que expresa la acción de perdonar se encuentra en la reconciliación que se propicia entre los miembros de una comunidad *moral*. Por otra parte, es necesario identificar las circunstancias en que es moralmente correcto pedir y otorgar perdón. En primer lugar es necesario mostrar que existe una conexión entre las normas morales y los sentimientos

⁶⁴ En el anonimato a que es sometida la víctima, esta muchas veces, sin perder su condición por el hecho mismo, no es reconocida como tal hasta tanto la sociedad no lo hace.

⁶⁵ Entiéndase por red de solidaridad una construcción social, donde los sujetos son los protagonistas centrales de las soluciones a las carencias sociales más sentidas, potenciando las capacidades individuales, familiares y grupales, para gestionar la construcción de compromisos conjuntos que permitan resolver los problemas comunes.

morales. Las relaciones interpersonales se encuentran mediadas por sentimientos como el amor, el odio, la gratitud, el resentimiento, la admiración, el remordimiento y el perdón (Strawson, 1982, pág. 87). Resulta imposible concebir una comunidad sin relaciones interpersonales. Las comunidades no comparten solamente normas e intereses, sino que también comparte sentimientos y emociones. De acuerdo con Strawson, las llamadas por él actitudes morales reactivas⁶⁶ y que se refieren a sentimientos como la culpa, la indignación y el resentimiento, forman un entramado: el agresor siente culpa, la víctima resentimiento y el espectador indignación o complacencia⁶⁷ (Strawson, 1982, pág. 88).

El perdón parece tener dos significados morales, en un primer caso el agresor acompaña el perdón que pide a la víctima con un acto de reparación, de esta manera el objetivo del perdón es restablecer la relación entre la víctima y el transgresor. En un segundo sentido el agresor pide perdón a la comunidad moral debido a que ha violado una norma moral. Desde esta perspectiva, en relación con la norma quebrantada, los demás miembros de la comunidad sienten indignación. En este caso el agresor atenta contra el interés general y compartido por todos los miembros de la comunidad, por tal razón es toda la comunidad la que tiene el derecho de perdonar. La acción de perdonar cumple con el fin de restablecer la relación del agresor con los demás miembros de la comunidad. Perdonar no es una obligación de la comunidad, sino un privilegio. El perdón deja de ser un acto para transformarse en una acción pública y política.

Teniendo en cuenta estas dos perspectivas surgen dos preguntas⁶⁸: ¿es el perdón una norma moral y tiene la víctima el deber moral de perdonar? o ¿es el perdón un derecho de la víctima? Si el perdón es un derecho de la víctima, en los casos en que la víctima ha

⁶⁶ Entiéndase por moral reactiva aquella que se deriva de las respuestas emocionales que se producen por la introyección de sentimientos del sujeto en acciones que involucran a los demás miembros de una comunidad. Ej.: el surgimiento de los sentimientos de culpa, resentimiento e indignación son producto de la acción de mala voluntad que ejerció alguno(s) de los miembros de la comunidad.

⁶⁷ La complacencia es una acción social que realizó otro, pero tal vez yo la hubiera cometido. Ej.: Mi hermano vengó la muerte de mi padre, yo hubiera hecho lo mismo, ya que el agresor se lo merecía.

⁶⁸ Es importante resaltar que la argumentación que sigue a continuación alterna dos concepciones diferentes de la manera en que la víctima concede el perdón. En el primer caso, el perdón es un deber de la víctima, ya que si Dios perdona las ofensas de todos los miembros de la comunidad, los sujetos de ésta se encuentran en la obligación de perdonar a sus semejantes. En un segundo caso, el perdón es un derecho del ofendido, es éste quien está en la potestad de decidir si quiere o no conceder el perdón.

desaparecido, el perdón resulta imposible. Por otra parte, si perdonar es una norma moral⁶⁹, ¿cuál es el interés general que esa norma protege? (Herrera, 2005, pág. 270)

Antes de continuar con la argumentación es necesario enumerar las situaciones que se presentan cuando alguien comete un daño contra otra persona (Herrera, 2005, pág. 273):

1. El transgresor no tiene la intención de atentar contra la integridad de la otra persona, no es responsable de la acción en particular, pidiendo excusas y no perdón.
2. El transgresor causa la acción, pero es incapaz de diferenciar entre el bien y el mal. La persona no es capaz de actuar con sus propios juicios morales, por ende no se siente culpable.
3. El transgresor comete el crimen intencionalmente, considera haber actuado correctamente, no siente vergüenza, ni pide perdón.
4. El transgresor se siente culpable de la acción, siente remordimiento y pide perdón.

En los tres primeros casos no es posible hablar de perdón, ya que el acto dialógico se transformaría en monológico. Si el culpable no siente culpa, considera que no tiene de que arrepentirse⁷⁰, por lo tanto no tiene sentido pedir perdón, ya que no sería posible formar el entramado de las actitudes morales reactivas. Si existe perdón en estos casos, sería un perdón impuro, puesto que se trataría de perdonar sin que el culpable sienta la necesidad de ser perdonado, recibir perdón sin asumir las exigencias de la culpa. Cuando el perdón es condicionado, la víctima corre el riesgo de sufrir un chantaje de los otros: estado, sociedad, grupos armados, instituciones religiosas. Perdonar sin que el criminal se arrepienta puede ser contraproducente, se puede estar justificando el crimen, pues aquel considera a la víctima como un ser que no merece respeto y consideración, transformando la indiferencia hacia el mal en aceptación. Pero, ¿cuánto tiempo debe esperar el ofendido para que su agresor lo reconozca?, y si éste nunca lo hace, ¿no es posible que el perdón lo libere del estigma de la victimización? Cuando el victimario es incapaz de reconocerse culpable, la víctima sufre una doble victimización, ya que en un primer momento se le arrebató su

⁶⁹ De acuerdo con Habermas citado por Herrera: la validez de una norma moral se encuentra determinada por el consenso que se da entre las partes afectadas. Teniendo en cuenta los intereses generales que comparten los miembros de la comunidad, se genera un diálogo que permite identificar los intereses universales y elaborar normas que los garanticen. (Herrera, 2005, pág. 270).

⁷⁰ Es importante resaltar que existen dos tipos de arrepentimiento: uno de carácter social, ej. “me arrepiento de no haber asistido a todas las clases de historia”. En este caso el hecho que se hace o deja de hacer no necesita ser perdonado, sino excusado. Por otra parte existe el arrepentimiento moral, este se caracteriza por ser una condición para pedir perdón, para hacerlo efectivo.

condición de ser humano y en un segundo se le niega la posibilidad de recuperarla. Si el culpable no se arrepiente, no existe posibilidad para el perdón. A pesar de ello es común encontrar que existen muchos casos en los cuales la víctima otorga el perdón sin esperar a que el victimario sienta arrepentimiento.

Siguiendo con el argumento, el último caso cumple con los requisitos del agresor para ser parte del acto dialógico del perdón, ya que la culpa que siente el agresor se convierte en un primer paso para propiciar un reconocimiento de la víctima y sus allegados al percatarse del sufrimiento de ésta.

Volviendo a las preguntas anteriormente planteadas, una respuesta puede ser esgrimida desde las funciones que cumple el perdón reconciliador en la sociedad: en primer lugar pretende superar el resentimiento y la sed de venganza, vivir con odio y resentimiento no hace parte de una vida feliz, de una vida buena. Si se olvida la acción y al perpetrador, el mal infringido podría considerarse como justo (Herrera, 2005, pág. 260), el olvido no es una decisión que pueda ser decretada políticamente, puesto que, siguiendo a Chaparro: “Ninguna Ley puede decretar el olvido sobre lo irreparable o sobre lo imperdonable. Desde luego, no se trata de inmovilizar un proceso de paz en esa certeza, ni de convertir lo irreparable en un acicate para la venganza. El punto es que, al individualizar a la víctima y al victimario, y dejar la reparación como un acto de compensación individual, la sociedad queda impedida para pensar en sí misma como víctima –y como victimaria- en una perspectiva histórica” (Chaparro, 2005, pág. 252). Por otra parte, si se olvida la acción, sin olvidar al perpetrador, implica correr el riesgo de dejar de lado aspectos importantes para la construcción política, ya que imposibilita la unidad y la cohesión social de la comunidad política. Una última alternativa es no olvidar el crimen, ni al perpetrador. En este caso el perdón es la decisión de no dejarse llevar por el odio y la venganza en las relaciones con el victimario. El deber de perdonar no es solo una decisión, sino también, un proceso de cambio del carácter de la víctima. Decidir perdonar es someterse a una transformación, en donde el recuerdo del victimario y del daño sufrido no generen resentimientos; en otras palabras, perdonar es hacer que el recuerdo no se convierta en un motivo para agredir al otro (Herrera, 2005, pág. 280).

Una segunda función del perdón reconciliador es restaurar la relación personal que existe entre víctima y victimario, teniendo en cuenta una doble finalidad, la relación hacia

sí mismo y hacia los otros. Cuando se trata de crímenes atroces, el interés central no es construir una relación de amistad y amor entre víctima y transgresor, sino el restablecimiento de la confianza de las víctimas con los victimarios y el resto de la comunidad política (Herrera, 2005, pág. 286). La comunidad se encuentra en la obligación de construir un pacto de no agresión y una posibilidad de ayuda mutua. Los “crímenes de lesa humanidad” hacen que las víctimas cambien la perspectiva del mundo social en el que viven, empiezan a ver al otro como un enemigo potencial. La víctima se siente desamparada. Si el perdón busca restablecer la confianza de la víctima, es necesario determinar qué debe hacer cada uno de los actores para que se logre, potenciando un proceso de transformación social. El culpable debe efectuar actos de reparación, expiación y solicitud de perdón frente a una comunidad, solicitando la posibilidad de ser perdonado. El culpable que pide perdón a cambio de una rebaja de penas no pide perdón en un sentido moral, es un perdón retórico⁷¹. Desde la perspectiva del victimario, la necesidad de ser perdonado debe estar condicionada por la existencia de un tercero que constituye un tejido, una cohesión a partir de una expectativa individual; en el caso de la religión la salvación, en la sociedad moderna el eludir el castigo (más que la recompensa). Cuando la víctima pierde la confianza en la comunidad, la recuperación de la confianza se encuentra determinada en

⁷¹ Desafortunadamente, el daño causado al otro es visto en la ley de justicia y paz como una oportunidad para saldar una pena corta, pero nunca como un hecho histórico, que no debe ser olvidado para evitar su repetición. Es la privatización racional del drama, ligado a una versión primera del victimario, que pretende hacer olvidar lo ocurrido con un listado de derechos a los que la víctima se acoge si participa en el proceso de impunidad de su verdugo.

Un claro ejemplo de esto se ve reflejado en el artículo 37 de la Ley de justicia y paz: “los derechos de las víctimas. El Estado garantizará el acceso de las víctimas a la administración de justicia. En desarrollo de lo anterior, las víctimas tendrán derecho:

38.1 [sic] Recibir todo el procedimiento un trato humano digno.

38.2 A la protección de su intimidad y garantía de su seguridad, la de sus familiares y testigos a favor, cuando quiera que resulten amenazadas.

38.3 A una pronta e integral reparación de los daños sufridos, a cargo del autor o partícipe del delito.

38.4 A ser oídas y que se les facilite el aporte de pruebas.

38.5 A recibir desde el primer contacto con las autoridades y en los términos establecidos en el Código de Procedimiento Penal, información pertinente para la protección de sus intereses; y conocer la verdad de los hechos que conforman las circunstancias del delito del cual han sido víctimas.

38.6 A ser informadas sobre la decisión definitiva relativa a la persecución penal y a interponer los recursos cuando ello hubiere lugar.

38.7 A ser asistidas durante el juicio por un abogado de confianza o por la Procuraduría Judicial de que trata la presente ley.

38.8 A recibir asistencia integral para su recuperación.

38.9 A ser asistidas gratuitamente por un traductor o intérprete, en el evento de no conocer el idioma, o de no poder percibir el lenguaje por los órganos de los sentidos.” (Ley de Justicia Y Paz, 2005)

la medida en que se le proporcione reparación integral, sin exigir a la víctima que conceda el perdón al victimario.

En conclusión, el deber de perdonar es una obligación moral en la medida en que protege un interés vital para cualquier comunidad: la confianza (Herrera, 2005, pág. 290). Si la comunidad y el victimario quieren que la víctima sea respetada de nuevo, y de la misma manera las víctimas desean voluntariamente ser miembros de esa comunidad, se constituye el ciclo del perdón. La confianza se gana con el tiempo, no se impone a la fuerza; pero es un tiempo condicionado por la interacción de tipo comunitaria. El problema surge en sociedades con una segmentación y diferenciación de roles, donde es posible que la víctima no se vuelva a encontrar con su victimario. Entonces ¿qué debe contemplar? La posibilidad de perdonar, requiere un contexto cultural, jurídico, y político adecuado que implique cambios profundos en la sociedad.

Desde esta perspectiva, el derecho Estatal se encuentra atrapado entre dos polos opuestos pero indisociables, la incondicionalidad del perdón y su sentido práctico, esto es entre lo “ideal” y lo “pragmático”. Su posibilidad de avanzar se da en la medida en que aprenda a moverse en estos dos campos (Derrida, 2007, pág. 36); pero a pesar de esto, el Estado no tiene la potestad para perdonar a nombre de la víctima o la sociedad, y sin embargo es un eslabón en la cadena de condiciones que son necesarias para construir un perdón justo. La responsabilidad debe ser asumida como elemento de equilibrio en las intervenciones estatales.

Cuando se analiza la reconciliación desde un terreno político y el perdón se convierte en un elemento condicional de la normalización político-económica, pierde su carácter puro y desinteresado. Si el perdón se convierte en un condicional, el concepto deja de ser puro, pierde su condición excepcional y extraordinaria⁷². Se corre el riesgo de conceder un perdón inmerecido, se puede perdonar a un culpable reconocido culpable y por consiguiente inexcusable y perdonarle sin que el desgaste ni las circunstancias atenuantes, ni el apresuramiento en liquidar la acusación tengan nada que ver. Perdona hoy aventuradamente lo que tal vez excusaría mañana legítimamente y con pleno derecho. La caridad de hoy se convierte en la justicia de mañana. Perdonar es dar crédito a un culpable

⁷² Desde la perspectiva de Derrida (2007) el perdón debe suceder de manera extraordinaria, convertirse en un acontecimiento. Debe tener la capacidad de interrumpir el curso natural de la temporalidad histórica.

con todas las apariencias de inocente (Jankélévitch, 1999, pág. 185). Se presume que el culpable es inocente, justificando esta absolución en la humanidad del acusado y su incapacidad de dañar a otros, traducida en la creencia ciega y racional de comportarse como humano frente a lo humano. En este punto surgen dos preguntas: ¿Cómo mediar con el ámbito político?, ¿cómo hacer que la normalización económica y política se convierta en la condición del perdón? A menudo la ausencia de un programa socioeconómico de reparación o la deficiencia del mismo, se convierten en causales de falta de garantías para la realización total o parcial de las condiciones para generar un escenario político y jurídico propicio para el perdón.

Las irregularidades anteriores impiden el llevar a cabo el perdón por parte del agente que lo realiza, en la medida que este pierde sentido al no ser de ocurrencia y realización mutua entre víctima y victimario, produciendo más bien una situación endémica de guerra y consiguiente violación de derechos, profundizando la desconfianza para posibles acuerdos que conduzcan al perdón, la justicia y la reparación.

4.4. El carácter político del perdón condicionado.

“No son tan sólo los espectadores de un acto los que miden con más frecuencia la moralidad de sus consecuencias, no; el mismo autor hace esa apreciación, puesto que los asuntos y la intención son rara vez claros y sencillos, y con frecuencia la memoria se turba por la consecuencia de la acción, lo mismo que se atribuyen a la propia acción motivos falsos, o se hacen no esenciales los que lo son. El éxito da frecuentemente a un hecho todo el honrado esplendor de la buena penetración, el fracaso sombrea con el remordimiento el acto más respetable. De allí nació la conocida práctica del político que dijo: «Dadme solamente el éxito; con él pondré de mi lado a todas las almas honradas, y me haré honrado ante mis propios ojos.» F. Nietzsche

“Es preferible morir a odiar y temer, es preferible morir dos veces a hacerse odiar y temer; tal ha de ser, algún día, la suprema máxima de toda sociedad organizada políticamente.” F. Nietzsche.

Cualquiera de las cuatro dimensiones del perdón condicional (retributivo, restaurativo, reconciliador o finalizado) ven al perdón no como un acto que se produce en un instante, sino como una acción que necesita de un proceso para poder ser realizado; expone un perdón de “media” y larga “duración”; necesita del tiempo para ser concedido; es una “herida” que sana y cicatriza solo en la medida que sea atendido; es el perdón que necesita del castigo del victimario, del empoderamiento de la víctima y de la dinámica de la relación social y el acontecimiento histórico en el que se produce la aparición de la posibilidad del perdón entre víctima y victimario. Es un perdón mediado por los intereses políticos y económicos de las víctimas, los victimarios, la sociedad civil y quienes detentan el poder político.

Este perdón se encuentra inmerso en un espacio-tiempo diferente al perdón redentor y al perdón incondicional que emerge como devenir, antagonista de Cronos, la otra cara de una misma moneda. El azar se convierte en elemento inherente de los cuerpos, rompe con la unidad y universalidad del tiempo histórico, para constituirse en los presentes relativos. El perdón ejercido desde el poder político se inscribe en un tiempo ontológico, que transforma los cuerpos en simulacros, ya que pierde la causalidad⁷³ en la medida que pierde importancia el reconocimiento de lo ocurrido a las víctimas y sólo busca recomponer la unidad estatal; se borra el pasado para poder construir el futuro. El soberano utiliza el pasado y el futuro para tratar de destruir el presente, pero la única forma que tiene para hacerlo es el presente mismo, movimiento relativo, presente parcial que permite la liberación del pasado y el futuro a través de su potenciación; es el “ahora”. El perdón desde esta perspectiva adquiere un carácter retroyectivo. La inmanencia del sujeto que posee el derecho a perdonar es aniquilada en función de la trascendencia de los intereses políticos, económicos y sociales que sobrepasan esa posibilidad de perdonar. En la escena política mundial existe un abuso de la palabra “perdón”, pues se convierte en una negociación (Derrida, 2007, pág. 41). El interés de concederlo es mediado por una transacción económica o política (el deber de tomar la responsabilidad de borrar los crímenes del pasado para lograr la reconstrucción de la unidad nacional). La necesidad de saber olvidar

⁷³ Desde una perspectiva kantiana el perdón no tendría una explicación causal, ya que presupone la libertad tanto de la víctima como del victimario. El primero se resiste a ejercer venganza, él segundo se resiste a la tentación de dejar todo oculto, de vivir como si nada hubiese pasado.

(posición del agresor), para poder rearmarse con todas las fuerzas posibles en un combate que continúa, parando el proceso y generando la posibilidad de perpetuar la guerra bajo una nueva máscara (Derrida, 2007, pág. 42), aunque existen conflictos como el de judíos y palestinos, en el que lo mejor es que ambas partes olviden los daños que mutuamente se han hecho (Margalit, 2002, pág. 45). Se centra el interés en superar la división para reconstruir la unidad y seguir combatiendo o supuestamente “impedir la disolución de la nación” (Derrida, 2007, pág. 39).

El perdón condicional asume la diferencia como diferencia epidérmica, en la que el término “otro” significa algo que es diferente a “mi”. El sujeto posee un carácter que lo hace ser persona, engloba un individuo al cual le pertenecen todos sus pensamientos, donde la trascendencia es una modalidad de su interioridad. El sujeto, para construir lo “otro”, debe suspender la experiencia ordinaria, para que a partir de la experiencia del cuerpo propio pueda mostrar una experiencia diferente que se pueda afirmar de una manera tan radical como la suya. Lo “otro solo puede empezar a ser constituido a partir de un sentido del “yo”, ya que de la misma manera en que el “yo” posee un cuerpo propio existen otros hombres que poseen un cuerpo; es decir, que a partir de “mi” existencia y la manera en que esta se relaciona con un mundo exterior, puedo determinar que existen otros sujetos que “operan” de la misma manera, que padecen de manera similar a la forma en que “yo” padezco. Solo puedo entender el sufrimiento del otro, si “yo” he padecido un sufrimiento desde el cual puedo establecer un punto de referencia. Así, el otro ya no es un objeto de mis pensamientos, sino al igual que “yo” un sujeto de pensamiento, me percibe como otro distinto de él, los dos miramos al mundo como una naturaleza común. Además, el “otro” se convierte en una esfera de sentido que puede ser inscrita en el propio cuerpo. El sujeto necesita de otros que lo ayuden a fortalecerse, a mantener su identidad; necesita construir una naturaleza común para estrechar los lazos de inmanencia (Ricoeur, 2003, pág. 264).

Por otra parte, se puede asumir que el mundo exterior no existe únicamente para “mi”, sino que hay otros cuerpos que se relacionan con él. “Mi cuerpo” es un cuerpo entre los cuerpos en la medida en que “soy otro” entre los demás y así la contingencia de “mi existencia” se encuentra determinada por la contingencia de la existencia de otros cuerpos que se relacionan conmigo en el mundo exterior. En términos de la fenomenología husserliana, se puede decir que la forma en que se instaura la alteridad del otro es tan

auténtica como la primera alteridad⁷⁴, pero a diferencia del cuerpo propio, no es posible que el “yo” viva las vivencias del “otro”; no se puede salvar la distancia entre la manera en que se presentan las vivencias del “yo” y la presentación⁷⁵ de las vivencias del “otro”. La presentación se convierte en una aprehensión de carácter analogizante, a partir de la cual el cuerpo propio del “otro” puede ser aprehendido de la misma manera que el cuerpo propio del “yo”. Esta aprehensión es una síntesis pasiva que tiene un carácter pre reflexivo y ante predicativo, que se encuentra entrelazada con otras síntesis pasivas. De esta forma la presentación es similitud y disimetría a la vez. El otro no se encuentra condenado a ser un extraño, puesto que puede convertirse en mi semejante, alguien que al igual que “yo” dice “yo”, de la misma manera en que el “yo” piensa, quiere, goza, *padece*; el otro posee las mismas posibilidades (Ricoeur, 2003, pág. 270).

Con la construcción de este criterio de intersubjetividad se da un paso atrás, ya que sólo es posible entender al “otro” a través de la interioridad del “yo”. En otras palabras, concebir al “otro” es asimilarlo en un “yo” que lo incluye y lo disuelve. ¿Cómo puedo entender el

⁷⁴ Siguiendo a Ricoeur: el cuerpo propio es lo más originario que posee el sujeto, lo que se encuentra de manera más próxima a todas las cosas, es el soporte para tener un libre movimiento, pero no es un objeto de un querer o una elección. “Mi” cuerpo es el único objeto que puedo dominar de manera inmediata, el único sobre el cual tengo control de cada órgano, el cuerpo propio es la primera “cosa” extraña que se me aparece, es el “yo” que en cuanto hombre se convierte en la *primera alteridad*, alteridad que se entiende como el respeto a cualquier intensión, es la forma en que el sujeto reina *sobre*, anterior a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. El cuerpo propio es el lugar de las síntesis pasivas sobre el que se edifican todas las síntesis activas, materia que permite decir todo lo que se puede decir del objeto que se percibe. En otras palabras, el sujeto no pertenece al sistema de objetos que percibe, el cuerpo propio no hace parte de la espacialidad objetiva (Ricoeur, 2003, pág. 270).

⁷⁵ La presentación es la manera en que el “yo” percibe al “otro” de manera análoga a sí mismo, es una percepción por analogía, ya que el “otro” no se aparece al “yo” en su mismidad, pues si el “yo” pudiera acceder de manera total al “otro”, sólo sería un momento de la esencia del “yo”, en consecuencia seguiría siendo él mismo y no logra salir del solipsismo.

Para Husserl: “En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del «extraño») existente. Cuando puede presentarse y acreditarse originariamente, eso soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo. Así, cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originariamente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es «ajeno», «extraño». Y es sólo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio. Por virtud de la constitución de su sentido como «modificación intencional» de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, «modificación» de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de «mío» mediante la parificación que necesariamente se produce y hace el contraste). Está claro que, de este modo, está presentado en la modificación analogizante todo lo que pertenece a la concreción de ese yo, en primer lugar, a título de mundo primordial suyo, y, luego, en tanto que ego plenamente concreto. En otras palabras: en mi mónada se constituye representativamente otra mónada.” (Husserl, 1986, pág. 65)

sufrimiento del otro cuando no he padecido en “carne” propia un dolor similar al suyo?, ¿cómo construir lo extraño, lo diferente, lo otro, cuando “mis” vivencias son totalmente opuestas y contrarias a las suyas? Desde esta perspectiva, la diferencia solo puede ser determinada en términos de similitud, convirtiendo a lo Otro en lo Mismo. Por esta razón, el perdón condicionado contempla la diferencia de manera epidérmica, solo entiende la alteridad, lo otro en la medida en que tenga algún tipo de similitud con la mismidad.

La manera en que el perdón condicionado concibe la diferencia está integrado por una doble condicionalidad: la forma en que es concebida la Otredad en política y la manera en que esa Otredad permite definir el ámbito político. Es importante resaltar que cuando se hace referencia al perdón se habla de un Otro concreto, pero ese Otro es un ciudadano de deberes y derechos y en esa medida encarna Otro que hace parte de una comunidad política. Es así como, por una parte, el enemigo político es el otro, el extraño, el que se diferencia a nivel existencial⁷⁶ y con el cuál es posible generar un conflicto, que no puede ser resuelto por la mediación de un tercero (Schmitt, 1963, pág. 45), puesto que el conflicto solo puede ser resuelto de manera existencial por los involucrados; ellos son quienes tienen la facultad de determinar si la forma en que se comporta el extraño representa un peligro para la propia existencia y por lo tanto debe ser combatido para preservar la propia vida. Desde esta perspectiva, la objetividad y autonomía de lo político se encuentran en esta contraposición que se comprende de manera independiente de los demás niveles (religioso, moral, económico, etc.). Por otra parte, si se concibe la política desde una óptica, tanto levinasiana como liberal, la tarea es concebir una noción de lo político, que no vea al otro como un enemigo, sino como un sujeto con el que estamos dispuestos a convivir y al que le reconocemos los mismo derechos.

Desde una perspectiva Schmittiana el enemigo no es un competidor ni un opositor, tampoco obedece a un odio psicológico individual, es un conjunto de personas que está en la posibilidad de combatir con un conjunto idéntico que se le opone, adquiriendo un

⁷⁶ El existencialismo a nivel político es una postura filosófica donde se muestra la capacidad que tienen los seres humanos de luchar por la realidad común que tienen los muertos, los que están por nacer y los que se encuentran en medio. En otras palabras, el “ahora” determina a un ser que se define por su actuar, pero ese actuar recibe el peso del pasado y del futuro que representa, donde la existencia humana se encuentra determinada por la capacidad de lucha. En palabras de Schmitt: “toda vida humana es una “lucha” y todo ser humano un “luchador”” (Schmitt, 1963, pág. 16)

carácter público; es el pueblo⁷⁷ que rivaliza con otro pueblo (Schmitt, 1963, pág. 47). En este punto surge una diferencia que muestra la distancia entre un perdón enmarcado en un plano personal e íntimo que surge entre dos personas y el perdón que se debe establecer entre enemigos políticos. Desde esta perspectiva el *enemigo real* es aquel con el que se tiene la posibilidad de establecer una guerra, entendida esta no como competencia, ni “lucha” simbólica, sino en el que emerge la posibilidad real de la muerte física. La guerra es el combate armado entre unidades políticas organizadas, que está presente como posibilidad real, negando la esencia del otro ser, dándole significado al concepto de enemigo. Es importante resaltar que la existencia política no es entendida como un “producto” bélico, donde los pueblos anteponen de manera constante la diferenciación amigo-enemigo (Schmitt, 1963, pág. 49). La política no tiene por propósito, objetivo o contenido la guerra, puesto que no siempre un determinado pueblo puede ser considerado como amigo o enemigo *total* de otro pueblo; la neutralidad política puede ser vista como una postura razonable, pero esta se encuentra subordinada a la posibilidad real de establecer amigos y enemigos (Schmitt, 1963, pág. 50). Es en el *conflicto* donde se puede demostrar la consecuencia extrema del agrupamiento político en amigos y enemigos, explicando cómo la vida del ser humano tiene una tensión específicamente política. La excepción de la regla tiene la capacidad de explicarse a sí misma y explicar la generalidad⁷⁸.

Si el conflicto desaparece, desaparece la política, pues no es posible establecer una diferenciación entre amigos y enemigos y la contraposición que autoriza a los seres humanos a derramar sangre y dar muerte a otros seres humanos dejaría de tener asidero. Pero si la política es esto entonces lo mejor es que desaparezca. Para Arendt (1997), lo que es antitético a la política es el uso de la violencia. La política tiene que ver con las diferencias, pero su manera de lidiarlas no implica ver a los que difieren entre sí como enemigos (Arendt, 1997, pág. 85). Aunque lo político pareciera esencial a los seres

⁷⁷ Es importante resaltar que una de las debilidades de la argumentación de Carl Schmitt radica en que no explica la manera en que se constituyen los pueblos. En otras palabras, la comunidad política se encontraría definida antes de determinar quién es su enemigo. Para una mejor explicación ver: MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. México, Fondo de Cultura Económica: 2007.

⁷⁸ “La excepción explica lo general y a sí misma. Y si lo general pretende estudiarse correctamente, sólo hay que buscar una verdadera excepción, la cual revela todo con mucha más claridad que lo general. A la larga se cansa uno de la palabrería eterna sobre lo general; existen las excepciones. Si no hay explicación para éstas, tampoco lo habrá para lo general. Por lo común no se repara en esta dificultad, porque lo general ni siquiera se concibe con pasión sino de una manera cómoda y superficial. La excepción, en cambio, concibe lo general con enérgica pasión” (Schmitt, El concepto de lo Político, 1963, pág. 29)

humanos y debería establecerse que es esta una perspectiva de la política, como la justicia, pues, desde Aristóteles, pretende cuando menos alternar la violencia, quizás no como un refinamiento no siempre afortunado, pero sí como una tensión de intensidades y acciones con base en decisiones para la convivencia social y el mejoramiento comunitario. De acuerdo con Arendt, “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distinguan las unas de las otras.” (Arendt, 1997, pág. 45)

Teniendo en cuenta las tensiones que surgen frente al concepto de lo político y su relación con la diferencia, es necesario ver cómo en los procesos pragmáticos de reconciliación es posible pensar que una víctima exija que se haga justicia y a la vez perdone desde su corazón o, por el contrario, que sacrifique su deseo de justicia en aras de la paz y además no pueda perdonar (Derrida, 2007, pág. 42). Por otra parte debe existir una posibilidad que trascienda los límites de la política, en cuanto se refiere a aquella que se le concede al que no quiere perdonar y por tanto permanece de manera inaccesible a la moral, a la política. Desde esta perspectiva, debe respetarse el derecho de la víctima, pues sobrepasa la acción política y jurídica, constituyéndose en un momento de gran dificultad, primando la ley de la transacción responsable: las responsabilidades a tomar dependen de las situaciones y de los momentos. Existen situaciones en donde se debe dejar dormir a la memoria y otras en las que no, ya que no es posible determinar si la decisión es justa. En este punto adquiere sentido la responsabilidad, se revalúan cada una de las situaciones concretas, rompiendo el tiempo de la deliberación infinita. Reconocer las diferencias contextuales no es una renuncia empirista, relativista o pragmatista (Derrida, 2007, pág. 32). De cualquier forma no es posible reducir la palabra “perdón” a los procesos en los cuales se encuentra comprometida. El perdón no es susceptible de una institucionalización

y no hay ni debe haber una política del perdón, ya que los dos momentos del perdón se confunden con la exculpación y el olvido⁷⁹.

El perdón incondicional permanece heterogéneo al orden de lo jurídico o de lo político. No es posible fundar una política o un derecho sobre el perdón. Cuando el perdón entra en el plano político, dejándose de lado el ámbito ético, el perdón condicional se vuelve mera negociación estratégica. Es necesario aceptar lo “insoluble” en política y más allá de la política, estableciendo un abismo entre la armonía de lo teórico, la disonancia de lo práctico y la decisión responsable que se debe tomar (Derrida, 2007, pág. 30). Se construye una correlación entre lo indisociable, lo irreconciliable y la necesidad de plantear un camino de reparación. Las diferencias que se presentan entre lo teórico y la práctico se encuentran marcadas por dos momentos diferentes: en primer lugar, se encuentra la imposibilidad de perdonar contrastada con la necesidad de armonizar las relaciones humanas en conflicto; en segundo lugar, *se enfrentan* una serie de teorías que hacen del perdón un constructo trascendental *con* la rudeza de unos hechos empíricos que muestra la imposibilidad de realización de este tipo de construcciones teóricas, haciendo del perdón un acto *difícil* (ni imposible, ni fácil) (Derrida, 2007, pág. 42).

Es así como el perdón redentor, el perdón incondicional y el perdón condicionado establecen un entramado, en donde es imposible determinar de manera tajante las diferencias entre uno y otros. La teoría y la práctica se mezclan para hacer vivencial el concepto de perdón, para encarnarlo. Es en la decisión del individuo y su manera de entender y/o aceptar la diferencia donde se encuentra la potencia y realización del concepto; ya sea desde un perdón redentor, donde la reconciliación y el arrepentimiento se mezclan continuamente con él, haciendo de la transgresión un crimen contra lo más sagrado entre lo vivo, contra lo divino del hombre. Quien ejerce este tipo de perdón encarna a Dios, pues su carácter proyectivo hace que la trascendencia divina se transforme en inmanencia humana, pero a su vez presenta una limitación: la comprensión divina no puede ser equiparada con la comprensión humana y por tanto el ser humano solo reconoce la

⁷⁹ Desafortunadamente, la concepción de justicia, ligada a los vacíos de la modernidad, responde a una dimensión reduccionista y mnemotécnica de la memoria, como resultado de la tradición occidental. A la memoria comprendida como dimensión exclusivamente mnemotécnica (recordación de datos) la acecha un constante peligro: el olvido. Paul Ricoeur estima que la memoria cognitiva debe estar en correlación dinámica con la memoria histórica, aunque cada una conserve sus peculiaridades.

naturaleza Divina que el mismo engendra, encontrándose limitado únicamente a respetar la semejanza, exterminando cualquier posibilidad de diferencia.

Por otra parte, el perdón incondicionado es un acto libre y gratuito, una expresión que no desconoce la mala voluntad del crimen y el propósito de destruir la humanidad de la víctima, pero que a pesar de ello reacciona de manera inesperada, pues no se encuentra condicionado por el acto que provocó esta reacción y por tanto se encuentra libre de sus consecuencias, convirtiéndose en un acto impredecible. Un perdón dimensionado desde esta perspectiva es incomprensible, ya que un perdón de lo imperdonable es un perdón que se sale de cualquier raciocinio. Es algo que debería ser entendido sencillamente como un acto, como un don sin ningún cálculo, sin ninguna retribución, sin ninguna expectativa de resolver el conflicto o de mejorar la condición del otro. El sujeto no espera perdonar para que el otro sea mejor persona, sencillamente lo perdona, a condición de todas esas pruebas que debe pasar un perdón de lo imperdonable. Existen preguntas que no tienen respuesta, existen actos que deben quedar “suspendidos”, indeterminados, sin una explicación o una justificación, ajenos a cualquier intención de racionalización. Perdonando se absuelve al culpable, suponiendo el problema resuelto, sin justificaciones ni explicaciones, ya que el perdón no necesita explicitar razones para realizarse como acto, sino ser realizado. El perdón incondicional es un perdón que se origina en la figura religiosa, pero que es capaz de romper sus límites, ya que no es de carácter proyectivo, sino reflexivo, no es una trascendencia que se vuelve inmanencia, sino una inmanencia que se refleja en otra inmanencia. Lo in-humano que hace parte de lo humano, la atrocidad, el acto violento, el crimen, solo puede ser equiparado con un acto sobre-humano: el perdón incondicional. Este perdón muestra que las vivencias en torno a lo diferente sobrepasan cualquier posibilidad de conceptualización. El perdón incondicional se transforma en diferencia. Una diferencia que se niega a intentar volver lo Otro hacia lo mismo para hacerlo parte de la totalidad, evitando caer en la “vieja” recurrencia que intenta imponer criterios de universalización. Lo Otro siempre será algo diferente y, en tanto diferente, desconocido. Mi responsabilidad como ser humano es estar siempre dispuesto a abrazar y aceptar eso desconocido, dejando de lado cualquier intención que busque comprender y asimilar esa diferencia. Pero que garantiza que esa responsabilidad tenga un carácter recíproco. “Yo” soy responsable no sólo de mis actos, sino que también soy responsable del Otro. Pero no hay nada que

garantice que el otro asuma una responsabilidad reciproca hacia mí. No existe nada en el mundo que garantice que “yo” no me convierta en su víctima. Como sujeto no puedo esperar nada del Otro; así se construye un criterio fuerte de responsabilidad, pero a la vez debilita un criterio de confianza que posibilite la vida en comunidad. Que “yo” tenga la fuerza y la responsabilidad para cargar con todo el peso de la culpa ocasionado por las malas acciones de la humanidad no garantiza que la humanidad vaya a actuar de manera diferente.

Pero la incondicionalidad del perdón no inhibe el desarrollo de la justicia, sino que por el contrario la condiciona. Una sociedad no podría permanecer eternamente en un espacio en conflicto, es allí donde emerge la eficacia del perdón en la reconstitución de lo social y de los lazos personales y afectivos. Como se dijo arriba El perdón no borra el pasado, ni tampoco lo justifica. Por ello, mientras la justicia establece explicaciones del pasado y a través de ellas elabora justificaciones hacia el futuro, el perdón es ajeno a este proceso, ya que exige el reconocimiento de la falta y la injustificabilidad de la misma, siendo un acto que se mantiene en el presente. Pero, aun así, el castigo y el perdón deben ir de la mano. El uno sin la compañía del otro vacían sus significados y es aquí donde emerge el perdón condicional como perdón retributivo, aquel que no puede ser ejercido sin justicia. Otra forma de acortar la brecha entre el perdón y el orden jurídico es ejerciendo un perdón de carácter restaurativo, un perdón que sea útil para terminar con los círculos de violencia, que ayude a las víctimas a reconstruir su propia dignidad, que redima a los agresores, que renueve las relaciones cívicas entre victimarios y víctimas. El perdón desde esta perspectiva ayuda a las sociedades a sobrellevar el pasado sin olvidarlo, pero preparándolas para un futuro. Por último está el carácter reconciliador del perdón. Los “crímenes de lesa humanidad” hacen que las víctimas cambien la perspectiva del mundo social en el que viven, empiezan a ver al otro como un enemigo potencial. La víctima se siente desamparada. Si el perdón busca restablecer la confianza de la víctima, es necesario determinar qué debe hacer cada uno de los actores para que se logre, potenciando un proceso de transformación social. El culpable debe efectuar actos de reparación, expiación y solicitud de perdón frente a una comunidad, solicitando la posibilidad de ser perdonado. Si la comunidad y el victimario quieren que la víctima sea respetada de nuevo y, de la misma manera, las víctimas desean voluntariamente ser miembros de esa comunidad, se

constituye el ciclo del perdón. La confianza se gana con el tiempo, no se impone a la fuerza; pero es un tiempo condicionado por la interacción de tipo comunitaria. Cualquiera de estas tres dimensiones del perdón condicional (retributivo, restaurativo, reconciliador) ven al perdón no cómo un acto que se produce en un instante, sino como una acción que necesita de un proceso para poder ser realizado, expone un perdón de “media” y larga “duración”; necesita del tiempo para ser concedido, es una “herida” que sana y cicatriza solo en la medida que sea atendido, es el perdón que necesita del castigo del victimario, del empoderamiento de la víctima, y la dinámica de la relación social y el acontecimiento histórico en el que se produce la aparición de la posibilidad del perdón entre víctima y victimario. Es un perdón mediado por los intereses políticos y económicos de las víctimas, los victimarios, la sociedad civil y quienes detentan el poder político. Pero a pesar de su fortaleza presenta una debilidad, el perdón condicional asume la diferencia como diferencia epidérmica, en la que el término “otro” significa algo que es diferente a “mi”, donde la diferencia solo puede ser determinada en términos de similitud, convirtiendo a lo Otro en lo Mismo; solo entiende la alteridad, lo otro, en la medida en que tenga algún tipo de similitud con la mismidad. El perdón desde esta perspectiva adquiere un carácter retroyectivo, la inmanencia del sujeto que posee el derecho a perdonar es aniquilada en función de la trascendencia de los intereses políticos, económicos y sociales que sobrepasan esa posibilidad de perdonar.

Por esta razón es necesario tener cuidado cuando el perdón se convierte en un acto político⁸⁰, sino se dan las características que se han mencionado a lo largo de este texto, es mejor no utilizar la palabra perdón, ya que existe una brecha entre este concepto y el orden jurídico. Es necesario acortar este distanciamiento, pero solo se logra si es asumida con conciencia la responsabilidad histórica⁸¹; y esta brecha es acortada en la medida en que se muestre que cualquier construcción de orden político se encuentra cimentada en una tal de carácter ético, donde el valor primordial es respetar y proteger lo extraño, el extranjero, el

⁸⁰ Ricoeur muestra la importancia de concebir la justicia desde otro punto de vista en el que se tenga en cuenta a la víctima como fuente principal de la historia, sin prescripciones de tiempo ni ligaduras a satisfacciones materiales e inmediatas (Ricoeur, *La Memoria, la Historia, el Olvido*, 2004, pág. 270).

⁸¹ La historia no es un asunto exclusivo de los historiadores, por el contrario es una elaboración colectiva y social. Por tal razón la responsabilidad de esta construcción recae sobre cada uno de los individuos que hacen parte de la sociedad.

“OTRO”. Sin esta construcción no es posible hablar de un perdón que sea capaz de *imponer* un límite al conflicto armado.

Bibliografía

- 2005, L. 9. (2005). *Ley de Justicia Y Paz*. http://www.cdh.uchile.cl/anuario04/6-Perspectivas_regionales/Ley1_975.pdf.
- Aguirre, J. C., & Jaramillo, L. G. (Julio - diciembre de 2006). El otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4(2), 2-17.
- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Arditi, B. (Enero - Marzo de 1995). Rastreado lo político. *Revista de estudios políticos (Nueva época)*(87), 333-351.
- Arendt, H. (1993). *La Condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la Política?* Barcelona: Paidós.
- Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal. (1989). Dejaos Reconciliar con Dios. *Instrucción Pastoral sobre el Sacramento de la Penitencia*. Madrid.
- Astorga, O. (2008). El laberinto de la guerra: tres derivas hobbesianas. *Revista de Filosofía*, 2(59), 43-57.
- Berger, A. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 95-97). Barcelona: Paidós.
- Cargas, H. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 99-100). Barcelona: Paidós.
- Chaparro, A. (2005). La Función Crítica del "Perdón sin Soberanía" en Procesos de Justicia Transicional. En A. Rettberg, *Entre el Perdón y el Paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional* (págs. 233-257). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Chaparro, A. (2007). Ética y Pragmática del Ser Enemigo. En A. Chaparro, *Cultura, Política y Perdón* (págs. 227-246). Bogotá: Editorial Universidad el Rosario.
- Chaparro, A. (2009). Estado y Justicia Transicional. El caso de las AUC. En A. Chaparro, & C. Galindo, *Génesis y Transformaciones del Estado Nación en Colombia: Una mirada topológica a los estudios sociales desde la filosofía política* (págs. 251-293). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Coelho, N. E.-J.-2. (Jan-Jun de 2004). Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. *Interações*, IX(17), 9-28.

- Coles, R. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenthal, *Los Límites del Perdón* (pág. 102). Barcelona: Paidós.
- Colina, C. (Febrero-Abril de 2010). Las Paradojas del Odio. *Razon y Palabra*(71).
- Colombia, T. I. (21, 22 y 23 de Noviembre de 2007). *Documento Del Veredicto Final De Los Jueces*. Bogotá.
- David, R., & Choi, S. (Junio de 2006). Forgiveness and transicional justice in Czech Republic. *Journal of conflict Resolution*, 50(3), 339-367.
- Definición,de.* (s.f.). Recuperado el 15 de 4 de 2012, de <http://definicion.de/expiacion>
- Definicion.de.* (s.f.). Recuperado el 15 de Abril de 2012, de <http://definicion.de/misericordia/>
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Derecho. La Guía 2000.* (s.f.). Recuperado el Octubre de 2009, de <http://derecho.laguia2000.com/derecho-internacional/derecho-de-gentes>
- Derrida, J. (1997). Del derecho a la justicia. En *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2007). Sobre el Perdón. En A. (. Chaparro, *Cultura, Política y Perdón* (págs. 19-37). Bogotá: Editorial Universidad el Rosario.
- Etxeberria, X. (2005). Impunidad y Perdón en la Política. *Reflexión Política*(5), 1-6.
- Foucault, M. (1984). Cómo se ejerce el poder. En H. Dreyfus, P. Rabinow, & M. Foucault, *Un Parcours Philosophique*. Paris: Editions Gallimard.
- Foucault, M. (2005). El cuerpo de los Condenados. En M. Foucault, *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad. Vol. 1*. México: Siglo XXI.
- Garavito, D. (2009). *Memoria en Razón de las Víctimas*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.
- Glover, J. (1999). *Humanidad e Inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Gutiérrez, M. (2008). ¿Qué otro otro? *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*(136), 105-115.

- Habe, H. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 119-122). Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. (2010). Obras Completas. En G. Hegel, *Lineas Fundamentales de la Filosofía del Derecho* (M. d. Paredes, Trad., Vol. II). Madrid: Gredos.
- Helm, P. (2010). *Encyclopedia Britannica*. Recuperado el 23 de Julio de 2012, de <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/497132/philosophy-of-religion>
- Herrera, W. (Agosto de 2005). El Perdón y la Ética del Discurso. *Estudios Socio-Jurídicos*, 7, 250-302.
- Hertzberg, A. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 124-126). Barcelona: Paidós.
- Hollis, C. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 127-131). Barcelona: Paidós.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Juan Pablo II. (2001). *Mensaje de Cuaresma del año 2001 pronunciado por el Papa Juan Pablo II*. Recuperado el 2 de 10 de 2012, de <http://www.vatican.va>: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/lent/documents/hf_jp-ii_mes_20010206_lent-2001_sp.html
- Jankélévitch, V. (1999). *El Perdón*. Barcelona: Seix Barral.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la Razón Pura*. (P. Ribas, Trad.) Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (1998). *Sobre la paz Perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kushner, H. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 133-136). Barcelona: Paidós.
- Lefranc, S. (2005). *Políticas del Perdón*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito, ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (1991). *Ética e Infinito*. Madrid: Visor.
- Levinas, E. (2001). *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- Lipovetsky, G. (1994). *El Crepúsculo del Deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.

- Lipstadt, D. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 140-143). Barcelona: Paidós.
- Littell, F. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 143-145). Barcelona: Paidós.
- Locke, H. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (pág. 147). Barcelona: Paidós.
- Margalit, A. (2002). *Ética del Recuerdo*. Barcelona: Herder.
- Marx, K. (2002). *El Capital. Tomo 1. Volumen 3* (Vol. 3). (P. Scaron, Trad.) México: Siglo XXI Editores.
- McFee, R. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 97-99). Barcelona: Paidós.
- Montero, M. (2002). Construcción del otro, liberación de sí mismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 7(16), 41-51.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Onfray, M. (2008). *La Comunidad Filosófica: manifiesto por una universidad popular*. Barcelona: Gedisa.
- Piola, M. E. (2004). De la pasión por "uno mismo" a la obsesión por el otro, comentarios sobre la ética de Emmanuel Levinas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 9(25), 121-128.
- Ponzio, J. (2007). Politics no left to itself: recognition and forgiveness in Levinas's philosophy. En M. Diamantides, *Levinas, Law, Politics* (págs. 35 - 48). New York: Routledge Cavendish.
- Prager, D. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenenthal, *Los Límites del Perdón* (págs. 162-166). Barcelona: Paidós.
- Rahner, K. (1963). Culpa y Perdón de la Culpa como region fronteriza entre psicoterapia y teología. En K. Rahner, *Escritos de Teología II* (págs. 275-293). Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (1982). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (1999). *De otro modo, Lectura De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. Mexico: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (2004). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Scheler, M. (1998). *El Resentimiento en la Moral*. Madrid: Caparrós Editores.

- Schmitt, C. (1963). *El concepto de lo Político*. Recuperado el Mayo de 2009, de [/www.laeditorialvirtual.com.ar/](http://www.laeditorialvirtual.com.ar/)
- Schmitt, C. (1963). *Teoría del Guerrillero. Observaciones al Concepto de lo Político*. (D. Martos, Trad.) Edición electrónica ://www.laeditorialvirtual.com.ar/.
- Schwartz, G. (2008). Marcola y Luhmann: del sistema penal a los sistemas sociales. *Journal of emergent Socio-legal Studies*, 2(1), 110-121.
- Shutz, A. (2003). El problema de la racionalidad en el mundo social. En A. Shutz, *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Shutz, A. (2003). La elección entre diversos proyectos de acción. En A. Shutz, *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sidekum, A. (2005). Liturgia da alteridade en Emmanuel Levinas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(31), 115-123.
- Solozabal, J. J. (1984). Una nota sobre el Concepto de Política. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*(42).
- Sperber, M. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenhal, *Los Límites del Pérdón* (págs. 174-177). Barcelona: Paidós.
- Spinoza, B. (1977). *Ética*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Stein, A. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenhal, *Los Límites del Perdón* (págs. 177-180). Barcelona: Paidos.
- Strawson, P. (1982). Freedom and Resentment. En G. (. Watson, *Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Sucasas, A. (2003). Interpelación de la víctima y exigencia de la justicia. En J. y. Mardones, *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Antrhopos.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidos.
- Telushkin, J. (1998). Los Límites del Perdón. En S. Wiesenhal, *Los Límites del Perdón* (págs. 185-187). Barcelona: Paidos.
- Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2010). Uses and abuses of Transitional Justice in Colombia. En M. Bergsmo, & P. Kalmanovitz (Edits.), *Law in Peace Negotiations* (págs. 354-394). Oslo: Torkel Opsahl Academic Epublsher.
- Villegas, A. (2003). El nuevo orden mundial y la pérdida del enemigo. *Intersticios*, 8(19), 59-69.

- Vives, A. (1961). *Diccionario de Bolsillo. Latino - Español. Español -Latino*. Madrid: Editorial Co. Cul. Sa.
- Vosganian, V. (2010). *El libro de los susurros*. Valencia: Pre-Textos.
- Wallerstein, I. (2007). *Impensar las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI editores.
- Weber, M. (1997). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wiesenthal, S. (1998). *Los Límites del Perdón*. Barcelona: Paidós.