

EL *PERDÓN MORAL* EN VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
ALGUNOS APUNTES FILOSÓFICOS



PABLO ANDRÉS VILLEGAS GIRALDO

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
PEREIRA
2019

EL *PERDÓN MORAL* EN VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
ALGUNOS APUNTES FILOSÓFICOS



PABLO ANDRÉS VILLEGAS GIRALDO
pavillegas@utp.edu.co

Trabajo de grado presentado para optar al título de
Magister en Filosofía

Directora:
MARÍA CRISTINA LÓPEZ BOLÍVAR

UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
PEREIRA
2019

Página de aceptación

Nota de aceptación:

Firma del jurado 1

Firma del jurado 2

Firma del jurado 3

Dado en Pereira el día ____ del mes ____ del año _____.

Dedicatoria

A mis queridos Eli y Jacobo.

Su valentía los hizo saltar a la eternidad,

a la que siempre pertenecieron...

Su ser en nosotros permanece.

Agradecimientos

Al Hacedor de la vida, quien vigilante y amoroso me acompaña en cada paso.

A mi esposa y a mis hijos Luna, Andrés y Yeyé, son mi fuerza y mi motivo.

A mi madre, quien no solo me dio la vida sino que me enseñó a administrarla.

A mi padre, quien me enseñó a vivir apasionadamente.

A la Universidad Tecnológica por el reconocimiento Jorge Roa Martínez, gracias al cual pude concluir este segundo paso en mi formación como docente y como humano viajero de este sistema de cosas.

A Alfredo Abad, por su apoyo fraternal y su cercanía en este recorrido.

A Liliana Herrera, sin sus sabias palabras hubiera desistido de este proyecto.

A María Cristina López Bolívar directora de este trabajo de grado.

Tabla de contenido

<i>Página de aceptación</i>	3
<i>Dedicatoria</i>	4
<i>Agradecimientos</i>	5
<i>Tabla de contenido</i>	6
<i>En torno al perdón moral, la culpa y la memoria</i>	7
<i>Introducción</i>	9
<i>I. Apuntes sobre el perdón moral</i>	26
<i>II. Un puente entre el perdón moral y la culpa</i>	38
<i>III. El papel de la memoria en torno al perdón moral</i>	56
<i>A modo de conclusión</i>	73
<i>Anexo único “Una década sin respuesta para las madres de Soacha”</i>	78
<i>Bibliografía</i>	80
<i>Del autor</i>	80
<i>Sobre el autor y el tema</i>	81
<i>Bibliografía Secundaria</i>	83
<i>Webgrafía</i>	87

*En torno al perdón moral,
la culpa y la memoria*



*“El perdón”, escultura del francés Juan Eugenio Boverie, ubicada en el
parque Avellaneda en Buenos Aires, Argentina.*

*“Asomaba a sus ojos una lágrima
y... mi labio una frase de perdón;
hablé el orgullo y enjugó un llanto,
y la frase en mi labio expiró.”*

Gustavo Adolfo Bécquer

*“El perdón es la forma sublime del desprecio (. . .)
Quien perdona todo, porque comprende todo,
simplemente no ha entendido nada”.*

Nicolás Gómez Dávila

*“El que perdona restaura,
aunque solo parezca serlo en pequeña escala,
la integridad de ser...”*

Autor Desconocido

Introducción

Este texto expone algunas reflexiones en torno al *perdón moral*. Esta pretensión se llevará a cabo a partir de la obra *El perdón* de Vladimir Jankélévitch. El perdón ha tomado mucho auge entre los pensadores de los siglos XX y XXI, se ha abordado desde diferentes perspectivas y se ha especulado sobre su posibilidad en muchas situaciones extremas, como son los casos por ejemplo de Auschwitz, Sudáfrica, Irlanda y el caso actual de Colombia. Su investigación es cada vez más oportuna, sobre todo desde la perspectiva de pensadores que como Jankélévitch lo proponen como un evento extraordinario; Derrida por ejemplo afirma que el perdón solo es legítimo si aquello que se pretende perdonar es imperdonable; por su parte Jankélévitch afirma que existe un *perdón genuino* cuya gratuidad e incondicionalidad lo hacen igualmente único, es este el *perdón moral* del que trata este trabajo. Un perdón necesario para el mundo actual, de igual modo es inevitable pensarlo en torno a Colombia que ha sufrido durante tantos años las infamias de la guerra, el miedo y la desesperanza.

El profesor Vladimir Jankélévitch nació en la ciudad francesa Bourges el 31 de agosto de 1903 y murió en París el 6 de junio de 1985. Perteneció a una familia de intelectuales rusos; su padre, el señor Samuel Jankélévitch, era un judío ruso de quien se conservan las primeras traducciones al francés de la obra de Freud (con quien mantuvo una continua correspondencia), Schelling, Simmel y Hegel. Jankélévitch entró en 1922 a la *École Normale Supérieure* en donde conoció a Henri

Bergson, que sería su maestro, amigo y mentor. Obtuvo su título de filósofo en 1926 y al año siguiente entró al Instituto Francés de Praga, donde enseñó hasta 1932 redactando su trabajo doctoral: *La Odisea de la conciencia en la última filosofía de Schelling*. De vuelta a Francia enseñó en las universidades de Caen, Lyon, Lille y luego en la Universidad de Toulouse en 1939; en ese mismo año fue movilizado a la guerra y herido un año después. Fue revocado por las leyes de excepción del régimen de Vichy debido a su origen judío, perdiendo de esta manera su puesto de profesor. En 1941 entró en la Resistencia; dirá: “los nazis son unos hombres sólo por casualidad”. Durante este periodo, muchos de sus escritos empezaron a ser difundidos clandestinamente por sus estudiantes. Desde 1951 hasta 1979 obtuvo una cátedra como titular en Sorbona y recibió el *Honoris Causa* por parte de la Universidad Libre de Bruselas en 1965 y en 1968 se comprometió a favor de las luchas estudiantiles, siendo figura relevante en los movimientos llevados a cabo tanto en Sorbona, como Jussieu.

Fue precisamente en la Sorbona donde Jankélévitch marcó numerosas generaciones de estudiantes por sus clases de moral y de metafísica, pero también por su personalidad fogosa y humana. A pesar de que intentaron callarlo y hacerlo a un lado, fueron de hecho sus alumnos -como afirma María Dolores López Guzmán- “quienes mantuvieron intacta la fidelidad hacia su profesor, arrastrados por una filosofía profundamente vitalista y no sujeta a modas intelectuales, así como por una manera extremadamente brillante de expresar las ideas y una personalidad caracterizada por una timidez casi patológica” (2009, pág. 30). Consagró sus últimos

años de manera dedicada e incansable a sus obras filosóficas y musicales. Toda su vida estuvo configurada en torno a tres ejes fundamentales: filosofía, música y compromiso político.

Como respuesta a esa misma disposición hacia el pensamiento, siempre asistemática y quizás marginal, dedicó casi la totalidad de su extensa obra filosófica a los problemas que conforman la experiencia de la vida cotidiana, a saber: *La austeridad y la vida moral* (1956), *Lo no sé qué y lo casi nada* (1957), *Lo puro y lo impuro* (1960), *La aventura, el aburrimiento, lo serio* (1963), *La muerte* (1966), *El perdón* (1967), *Lo irreversible y la nostalgia* (1974), *La ironía* (1982); finalmente, en la reflexión sobre el mundo de la música encontramos *20 Monografías sobre Fauré* (1938) y *Ravel* (1939), *La rapsodia, La música y lo inefable* (1961), *La vida y la muerte en la muerte de Debussy* (1968), *Liszt y la rapsodia* (1979).

A este respecto, ya se mencionó que el rasgo característico del pensamiento de Jankélévitch es que no es un filósofo sistemático: al leerlo, el lector descubre que su intención no es la construcción de sistemas, no le interesa desarrollar una estructura de pensamiento conclusivo, terminado o definitivo; esta es la razón por la que su filosofía en sentido estricto no interpreta, no parte ni desemboca en sentido absoluto. Él mismo afirmaba que la filosofía es *una aventura* que no se dirige a ninguna parte, que *está eternamente de camino* y que la única forma de hacer filosofía es la que sustituye la pretensión de conocimiento por *la duda sobre las verdades hechas y derechas y sobre sí mismo*, sabiendo bien que la verdad *no se presta a una toma directa*, que la verdad es esquivada y hay que acercarse a ella con

una actitud más bien humilde e inquieta que pretenciosa y determinante (*Quelque part dans l'inachevé*, 1978, págs. 154-161). Sin embargo, su obra en general está marcada por una profunda rigurosidad frente a los conceptos; de allí que, por ejemplo, respecto al perdón le preocupe tanto la utilización tan laxa y equívoca que se le da. En su libro (*Le pardon*, 1967), como se indica en el primer capítulo de esta tesis, comienza por exponer aquello que no es el acto del perdón para luego mostrar lo que él entiende por tal acto.

No obstante, no es difícil encontrar una unidad temática en los problemas que aborda Jankélévitch, siempre en una búsqueda continua por abordar la metafísica de lo cotidiano. Como afirma la profesora María Dolores: “cuestiones como la muerte, la virtud, la ironía, el amor, la mentira, la aventura, la pureza, la irreversibilidad del tiempo o el perdón, se asentaron en su filosofía después de la contemplación de los horrores perpetrados por el régimen del Tercer *Reich*. Son temas que se encuentran en los clásicos de la historia de la filosofía pero su originalidad radica en analizarlos a partir de la experiencia vivida tras los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial” (López Guzmán, 2009, pág. 30). Todo esto hace que su filosofía esté matizada por una exquisita armonía; nos ofrece en su escritura una poesía melódica que nos guía hacia su búsqueda principal: el tiempo vivido.

Jankélévitch navegó en profundas fuentes de la tradición filosófica occidental para elaborar su pensamiento, las cuales se pueden descubrir haciendo una lectura entre líneas de sus obras. Estas fuentes aparecen ya sea como una manera de

establecer un coloquio con la tradición o bien para polemizarla. Dentro del grupo de filósofos con los que sostiene un arduo diálogo se encuentra Platón, con quien disputa respecto a la concepción de la muerte que expone el discípulo de Sócrates en el *Fedón*. Allí, desde la mirada de Jankélévitch, aparece la primera y más poderosa falsificación consoladora de la muerte, ésta es: proponer una actitud serena mientras se espera el paso a los campos Elíseos, donde se disfrutará de la presencia de grandes y sabios amigos, con la garantía de haber vivido una vida reflexiva y haber actuado de la manera correcta hasta el último respiro. Esta idea de cesación de la vida queda reducida a un simple cambio de residencia del alma que caricaturiza el sentido final de la muerte: la aniquilación de la vida. De esta suerte la inmortalidad del alma resulta para el filósofo un simple engaño puesto que el alma cuando muere el cuerpo no pierde su morada sino que deja de ser; ya que su relación con éste es simplemente simbiótica¹ (Jankélévitch, *La muerte*, 2002).

También, Jankélévitch en su obra se alimentó de autores como Parménides, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Kierkegaard, Heráclito, Plotino, Pascal y Schelling. Sin duda, su influencia literaria se encuentra propiamente en Dostoievsky, Chejov y Tolstoi. También, es importante subrayar el hecho que Jankélévitch fuera discípulo de Bergson, el llamado *filósofo del devenir*. Con certeza se afirma en este trabajo que las concepciones de éste filósofo estarán profundamente imbricadas en su pensamiento. Como es evidente, “en muchos

¹ Se sigue aquí la lectura de la Tercera Parte del libro *La Muerte* intitulado “La muerte más allá de la muerte”, en las páginas 348 y siguientes.

casos, se trata de pensadores lejanos a la tradición occidental, a los que no se les tenía especialmente en cuenta en las escuelas filosóficas del momento. Algunos ni siquiera son considerados filósofos, como es el caso de los grandes novelistas rusos como Dostoievski o Tolstoi”, así lo afirma López Guzmán en el capítulo de su tesis: *Aproximación a las fuentes de su pensamiento* (2009, págs. 63-133). Este interés por los autores *lejanos a la tradición occidental -tradición* que impone no sólo una manera de hacer filosofía sino un canon de autores para llevarla a cabo- se debe seguramente al sentimiento humanista y a la defensa de la moral, que en ocasiones la Academia deja de lado por defender la claridad y la sistematicidad del pensamiento. Quizás para el autor había valores más importantes que defender, sobre todo después de haber experimentado en carne propia el horror de la guerra.

El perdón, además de ser un estatuto necesario en las religiones hijas de Abraham, es también una condición con la que el hombre debe aprender a convivir y en los últimos años se ha convertido en un elemento político sin precedentes. Si se habla de que el hombre falla por su naturaleza voluble y débil, es forzoso reconocer que perdona porque entiende que quien lo hiera es también inestable y frágil. De ahí nace la necesidad humana del *perdón moral* que exige reconocerse como un ser falible, que se equivoca, que comete errores y mientras estos existan habrá necesidad de perdonarlos.

Sin embargo, no significa que el *perdón moral* traiga consigo la justicia; ya que tanto una como el otro son diversos. El *perdón moral* no es el que hace justicia; de esto no hay duda, no puede sustituir la justicia; porque el valor del *perdón moral*

es distinto al valor que tiene el juicio jurídico. Esto se debe a que la justicia apunta más al castigo, entendiendo castigo como un pago que salda deudas; en cambio el *perdón moral* apunta a la curación por medio del duelo, a la reconstitución a través de la memoria. Es importante resaltar el trabajo sobre la memoria realizado durante muchos años de investigación por el filósofo Jacques Derrida, quien será un importante referente en este trabajo. En *Le siècle et le pardon* afirma que, a raíz de la proliferación de escenas de arrepentimiento posteriores a la Segunda Guerra Mundial y el *Apartheid*, es preciso volverse hacia el pasado en “una urgencia universal de la memoria”²; lo cual no es más que recurrir a eventos pasados para reconsiderar el presente y el futuro, trascendiendo al mismo sentimiento de culpa o a la necesidad de venganza, como él mismo afirma: “es preciso volverse hacia el pasado; y este acto de memoria, de autoacusación, de “contrición”, de comparecencia, es preciso llevarlo a la vez más allá de la instancia jurídica y más allá de la instancia Estado-nación” (*Le siècle et le pardon*, 2009). Es decir, según se quiere defender en este trabajo, llevarlo a una instancia moral. Porque, en últimas, es el sentimiento moral de la memoria lo que compra el perdón y no el castigo por los actos cometidos; siguiendo a Derrida: “el sentido común es el que nos recuerda que el perdón [moral] no es el olvido (...) el perdón [moral] debe suponer una memoria integral en cierto modo” (*Justicia y Perdón*, 1998); esta es, como se tratará de mostrar enseguida, la principal dificultad del *perdón moral*.

² “La prolifération de ces scènes de repentir et de «pardon» demandé signifie sans doute *une urgence universelle de la mémoire*” (Derrida, *Le siècle et le pardon*, 2009, pág. 2).

No obstante, el asunto del *perdón moral* no es tan sencillo como quedó expuesto en el párrafo anterior, ya que existen unas condiciones de posibilidad que precisamente superan la racionalización frente a lo que es considerado posible o no del perdón en general. De hecho, si el *perdón moral* es posible es a costa de soportar lo imposible, a costa de soportar aquello sobre lo que se carece de razonamientos normativos o jurídicos, incluso, morales, entonces lo que se puede calcular, prever o juzgar queda por fuera del *perdón moral*, porque éste ve su cumplimiento en aquello que está más allá de lo que resulta simplemente imaginable. Es decir que, el *perdón moral* supera las condiciones de posibilidad y raya en las de imposibilidad; en este sentido es incalculable, es inagotable, porque precisamente es imposible. Solo cuando lo imperdonable se presenta con todo su horror es cuando el *perdón moral* aparece como una posibilidad. Esto es quizás lo más difícil de comprender cuando se habla de *perdón moral*, a saber: que por principio no existe un límite para el *perdón moral*, no se puede establecer una medida, la sola pregunta ¿hasta dónde? le resta valor.

El *perdón moral* es por naturaleza inagotable. Tiene la capacidad de extenderse hasta lo infinito; por eso el *perdón moral*, debe permanecer excepcional, siempre sometido a la prueba de lo imposible: “como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica” (Derrida, 2009). De suerte que, el *perdón moral* se presenta como la posibilidad de lo imposible, como algo incalculable y por lo mismo inmedible, por fuera del tiempo. Aunque con una descripción de esta naturaleza del *perdón moral* queda la sensación de que el hombre no tiene ninguna

posibilidad de perdonar, precisamente por sus magnitudes tan inalcanzables, el *perdón moral* debe seguir siendo una *posibilidad humana*, debe ser considerado una oportunidad para que la humanidad recupere su fe en sí misma, para que se rompan los esquemas y por fin entienda que el hombre está en capacidad de perdonar de manera incondicional.

El pasado 26 de septiembre de 2016, en su discurso a propósito de la firma de los acuerdos de paz entre las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo) y el gobierno colombiano (en cabeza del entonces presidente Juan Manuel Santos Calderón) el señor Rodrigo Londoño Echeverri (Timochenko) afirmó: “En nombre de las Farc-Ep ofrezco sinceramente perdón a todas las víctimas del conflicto, por todo el dolor que hayamos podido causar en esta guerra” (Noticias RCN, 2016). A su suerte, salieron los pseudo³-gramáticos de las redes sociales a criticar la expresión del exjefe guerrillero, solicitando incluso la intervención de la RAE (Real Academia de la Lengua Española) para que aclarara la cuestión. Se *viralizó* pronto la pregunta ¿es correcto que el victimario sea quien ofrezca el perdón y no la víctima? Y hay quienes incluso relacionan este *lapsus linguae* con una falta de voluntad por parte de Timochenko -y en general de las Farc- a la hora de pedir el perdón como fruto de un sincero arrepentimiento. Sin embargo, el problema del perdón trasciende la gramática, porque riñe en escenarios

³ Se hace alusión aquí a las personas que careciendo de fundamentos emiten juicios erróneos, falsos o engañosos en las redes sociales, produciendo entre los más incautos equivocaciones de todo tipo. Este fue el caso que se cita, cuya expresión no pasa de ser un *lapsus linguae* y que llevaron a juicios morales que desacreditaban la intención misma del exjefe guerrillero.

totalmente distintos y cuestiona no sólo los límites de la moralidad humana sino que se pregunta por el sentido último del hombre; es decir, el perdón es un caso límite que supera todas nuestras pretensiones de definición porque roza con lo inefable. Si bien, es necesario definir lingüísticamente los límites del *perdón moral*, esta es una tarea difícil porque el *perdón moral* -como expresaba el pensador francés- es insondable, es decir, como ya se dijo, no se puede medir, no podemos aventurarnos a su fondo ni a su límite. Para ello, hay que comprender algunos elementos sin los cuales esta forma de perdón queda vacía, por ejemplo: la culpa, la disculpa, el arrepentimiento, la excusa, la verdad, la reparación, la justicia y la memoria, entre otros. Además, vale la pena preguntar: ¿Es posible el perdón más allá del plano interpersonal, es decir de la relación entre la víctima y el victimario? Esta cuestión tiene su fuente en otras formas de perdón distintas al *moral*, en las que se intenta prescindir de la necesaria relación entre el ofensor y el ofendido; no es un secreto que esta reducción convierte el acto de perdón en una puesta en escena en la que líderes ya sea sociales, políticos o religiosos ofrecen y piden perdón.

La hipótesis que resulta de esta investigación es que bajo la perspectiva moral no es posible que se dé el perdón por fuera de la relación interpersonal, ya que el perdón en el sentido *genuino* (moral) que propone Jankélévitch debe pasar por el reconocimiento del otro y cumplir además con otras características como la gratuidad y el acontecimiento (es decir que adviene fechado en un instante del devenir histórico); así mismo, debe evitarse confundirlo con formas sustitutas como la excusa, el indulto, la indulgencia, la disculpa pública, etc. que son generalmente

impersonales, buscan también una finalidad ya sea política, social o religiosa y necesitan del tiempo para llevarse a cabo. Finalmente, esta reflexión cobra validez debido a que las formas políticas de perdón resultan insuficientes cuando se institucionalizan ya que se rompe la relación víctima/victimario y se incumplen las condiciones de memoria y reconocimiento. No se puede sin embargo afirmar que esta investigación sea definitiva o que la hipótesis queda totalmente demostrada, ya que eso iría en contra del mismo pensador sobre el que versa este trabajo; pues él mismo, fiel a su rasgo filosófico de rehuir cualquier *captura* de la verdad y de demoler toda pretensión cognoscitiva, mantiene una distancia prudencial, por así decirlo, frente a toda tesis verificada o que pueda llegar a convertirse en una nueva respuesta definitiva, hecha y derecha⁴.

En este trabajo se muestran algunos elementos que permitan comprender la pregunta y así seguir un camino especulativo que termine en una posible respuesta o en el mejor de los casos en un replanteamiento de la cuestión sobre la posibilidad del perdón. Para llevar a cabo este propósito, se tomó como lectura principal el texto de Vladimir Jankélévitch *El perdón* que será citado en su versión española publicada por la editorial Seix Barrial en 1999. No obstante, algunos elementos que aparecen en este texto pero que no son desarrollados, como es el caso de la memoria y la culpa, fueron tomados de otras lecturas para alimentar la tesis de este trabajo, que

⁴ Piénsese por ejemplo en esas categorías propias del filósofo francés, tales como: no-sé-qué, casi-nada, lo inefable, el misterio indecible, lo inasible, lo incommunicable, etc. que utiliza para referirse a problemas de la filosofía que no pueden ser resueltos de manera absoluta, como la muerte, el tiempo, el perdón, entre otros.

es a saber: la posibilidad del *perdón moral*; en su momento y cuando sea el caso se citarán dichos textos. De todos ellos se resalta el trabajo consumado de Paul Ricoeur en el epílogo de *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, citado aquí en la edición francesa de la editorial Seuil (2000), se apoyan también los postulados aquí elaborados en Charles Grisswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration* (2007, sin edición en español) y en Jacques Derrida (*Le siècle et le pardon*, 1999; *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Flor, 2003; *¡Palabra!* España, editorial Trotta, 2001).

Este trabajo parte además de unas intuiciones iniciales que se despertaron a partir del seminario sobre el perdón dictado por el profesor Sergio Muñoz Fonnegra, docente de la Universidad de Antioquia, en el año 2011. En dicho curso se estudió la teoría de Jacques Derrida frente al problema del perdón y la culpa. Como resultado de esas lecturas aparecieron una serie de artículos escritos por el autor de esta tesis y publicados en el periódico *El Faro*. A raíz de estas y otras elucubraciones se enfocó el trabajo en un sentido más investigativo desde comienzos del año 2016, en el que se buscó distinguir entre el *perdón político* y el *perdón moral* con la intención de deslegitimar las formas políticas del perdón; no obstante, la profesora Ángela Milena Niño Castro reenfocó la tesis, puesto que resaltó la inutilidad de distinguir entre ambas formas de perdón sin tomar partido por alguna de ellas, resultando más oportuno abordarlo desde el plano interpersonal que garantiza la posibilidad del *perdón moral*. Es así como nace la presente

investigación, a partir de unas intuiciones inmaduras y de la preocupación por la situación actual -y el futuro- de Colombia a propósito del momento único que está viviendo el país posterior a los *Acuerdos* firmados en el 2016.

En la obra *El perdón*, Vladimir Jankélévitch muestra su más intenso purismo filosófico describiendo tres condiciones *sine qua non* se puede llevar a cabo lo que él mismo llama *verdadero* perdón. Las cuales son a saber: el *acontecimiento*, el *don gracioso* y la *relación con el otro*⁵. Es sobre estas condiciones del filósofo francés en que se basa el presente trabajo. Se propone a continuación un necesario pero sucinto apartado metodológico, con el fin de ubicar al lector en los capítulos que subdividen esta tesis.

Es común que en este tipo de investigaciones haya una mezcla de distintas estrategias metodológicas, ya que no es suficiente limitarse a una sola de ellas. En las ciencias del espíritu a diferencia de las ciencias exactas puede resultar que la metodología no esté claramente definida o que en el transcurso de la investigación se pase de una forma metodológica a otra⁶. No obstante, se puede afirmar que este trabajo usa un método cualitativo y las preguntas programáticas se intentan resolver a partir de una *exposición hermenéutica* de conceptos claves que giran en torno al

⁵ Se sigue aquí la lectura de Vladimir Jankélévitch: “el verdadero perdón es un acontecimiento fechado que adviene en uno u otro instante del devenir histórico; el verdadero perdón, al margen de toda legalidad, es un don gracioso del ofendido al ofensor; el verdadero perdón es una relación personal con alguien” (*El perdón*, 1999, pág. 13).

⁶ Se sigue aquí lo expuesto por Roberto Hernández Sampieri (2014) en su libro *Metodología de la Investigación*.

problema del *perdón moral*; a su vez, se recurre a la *descripción* de estos conceptos en una suerte a adaptación al contexto colombiano; así mismo, se realiza una *crítica* de lo que en el trabajo se expresa como “otras” formas de perdón que resultan ser siempre sustitutas del perdón moral, entre ellas -como se verá- están las formas políticas y religiosas del perdón. En algunos apartados se *correlaciona* esta información con el caso colombiano frente al posconflicto, siempre con una mirada crítica al abordar las formas políticas de perdón.

Primero, se hará un rastreo de estos requisitos (a saber: el *acontecimiento*, el *don gracioso* y la *relación con el otro*) en la obra del pensador francés, tratando de darle énfasis a la descripción que él mismo hace de estos términos, esto con el fin de brindarle fundamento teórico al escrito; a este primer capítulo se lo ha titulado *Apuntes sobre el perdón moral (I)* donde se aborda el asunto del perdón desde la obra citada del pensador francés; para ello se hace una distinción del perdón con otras formas sustitutas del mismo, como son la excusa y el intento de borrar la culpa del agente por medio de su justificación. Así mismo, el perdón actúa como una catarsis porque a través de él la víctima se libera de resentimientos y rencores que no hacen más que atormentar su alma con el deseo de la venganza. En este punto será de gran aporte el tema de la memoria que será abordado de manera detallada en el tercer capítulo.

Luego, siguiendo con este inciso metodológico, se plantea un segundo capítulo al que se ha llamado *Un puente entre el perdón moral y la culpa (II)*, en el que se amplía lo ya dicho en el capítulo precedente sobre el perdón, en cuanto a la

excusa y otras formas no legítimas del mismo. Se introduce el asunto de la culpa con la cual se desciende a las profundidades de un círculo moral, de cuyo ciclo parece no haber salida; no obstante, siguiendo la tesis de Ricoeur (*Le pardon est difficile, mais pas impossible*) es posible elevarse a la altura del perdón ascendiendo por un camino que está mediado por el reconocimiento tanto de la culpa (memoria) por la falta cometida por el agente como del otro que la sufre, con toda la carga semántica que le da a este término (reconocimiento) el amor cristiano.

Así pues, se hacen unas consideraciones finales a propósito de la relación entre la memoria y la verdad, ya que ambas constituyen de algún modo la ocasión del *perdón moral*. Este último apartado se le ha llamado *El papel de la memoria en torno al perdón moral* (III). Sin la memoria la víctima no puede perdonar y sin la verdad no se cumple por completo la reconstrucción de su ser. La víctima necesita de ambas para que se de en ella una especie de catarsis, de regeneración. Solo así tendrá una vida nueva, una vida liberada; no obstante, no basta con que el victimario reconozca la falta y pida perdón, es necesario que reconstruya los hechos, que desvele la verdad, para que se restablezca la confianza y el perdón rinda frutos. Además, el victimario debe comparecer ante la justicia, porque una cosa es el *perdón moral* que solo puede dar la víctima de manera individual -y que es en todo caso incondicional- y otra cosa diferente es el castigo, la pena y/o la condena; o en su defecto, el indulto, la excusa, la prescripción y otras formas transitivas de perdón político.

La interpretación del *perdón moral* que se propone en este trabajo toma su base en la relación con el otro, como lo propone Jankélévitch. Una investigación como ésta puede llegar a poner en duda el alcance de otras formas de perdón (como es el caso del perdón político), en vista de que las formas sustitutas de perdón no consideran necesaria la relación entre el agente y la víctima; piénsese por ejemplo en el perdón religioso, donde el culpable implora la gracia de Dios pero no restablece las relaciones con la víctima; además, en otro contexto, el perdón político niega la posibilidad de reconocerse mutuamente el agresor y la víctima; puesto que le ofrece, sin más garantías, un indulto general a los victimarios y una restitución simbólica a las víctimas, sin que haya un encuentro entre ellos.

Por otro lado, este trabajo busca matizar lo que constituye en sí el perdón planteado por Jankélévitch. Para ello, en primera medida, se le nominará *perdón moral*; ya que el adjetivo *genuino* que le otorga al *perdón moral* el filósofo francés, le da un sentido extraordinario de exclusividad y lo que se quiere mostrar en este trabajo no es que el *perdón moral* sea un acto absolutamente excepcional, sino que aunque así sea el perdón sigue siendo posible. Todo esto nos servirá para demostrar la posibilidad del perdón en el plano interpersonal (*perdón moral*), apartándonos críticamente de la simple teatralización que ofrece el perdón institucionalizado que degenera siempre en la exclusión de la víctima en todo el proceso. Siguiendo a Paul Ricoeur, por ejemplo, es necesario pensar el perdón como una forma de amor y a la vez como un oficio sagrado (sacrificio: *sacro-facere*) para poder comprenderlo de un modo más claro. A raíz del discurso de Rodrigo

Londoño Echeverri (citado al comienzo) el día en que se firmó el *Acuerdo Final* en Cartagena (septiembre 26 de 2016) y de otros casos ejemplo que se citarán en el transcurso de este escrito, es menester complementar la pregunta inicial: ¿es posible el perdón más allá del plano interpersonal, es decir de la relación entre la víctima y el victimario?, con las siguientes cuestiones: ¿cuáles son los elementos que nos permiten definir el *perdón moral* en el plano interpersonal? Y, yendo mucho más allá, ¿qué papel juegan la culpa y la memoria en esta definición de los límites de la posibilidad del *perdón moral*?

I. Apuntes sobre el perdón moral

El *perdón moral*, parece que es desplazado por algunos elementos sustitutos que ensombrecen su realidad. Entre ellos está, por ejemplo, el desgaste del tiempo el cual de ninguna manera se puede igualar al *perdón moral*. Puesto que, el paso del tiempo no es garante pleno de este *perdón*, incluso lo que hace el tiempo es avivar la llama del rencor y el resentimiento, sobre todo cuando la víctima siente que el victimario no muestra un arrepentimiento o le falta a la verdad. Como afirma Jankélévitch “el tiempo, lejos de justificar el *perdón [moral]*, lo torna sospechoso” (El perdón, 1999, pág. 79). Vale la pena aclarar de nuevo algo que se dijo en la *Introducción sobre el perdón genuino*. En primera medida, se ha llamado para los fines de este trabajo *perdón moral*; ya que el adjetivo *genuino* que le otorga el filósofo francés le da un sentido extraordinario de exclusividad y lo que se quiere mostrar en este trabajo no es que el *perdón moral* sea un acto excepcional, sino que aunque así sea el perdón sigue siendo un acto posible. Por lo tanto, cada vez que citemos este autor y la fuente haga referencia al *perdón genuino* haremos la aclaración entre corchetes con el término *moral*.

Por otro lado la herida que siente la víctima bañada por el bálsamo del tiempo no hace más que dormirse. Nada garantiza que no vaya a despertarse con más furia. La única forma de curar esa herida es con el acto que se presenta en el justo momento del *perdón moral*. Ese regalo gratuito y extemporáneo que cura tanto a la víctima como al victimario no se adquiere poco a poco en el curso del tiempo (*Cfr.*

Jankélévitch. Loc. Cit.), esa gracia es en todo caso intemporal. Así es que, creer en el tiempo como una cura para la herida y que basta con su paso para olvidar es a todas luces ingenuo: puesto que, el olvido antes que justificar el *perdón moral*, lo inutiliza. Sin el recuerdo doloroso, la víctima se haya inerte ante aquello que debería perdonar. Si la víctima no siente dolor por lo ocurrido, ¿qué cabida tiene el perdón? si no hubo un sufrimiento por el acto del agente, ¿cuál es el objeto que se perdona? en todo caso, la víctima debe sentir dolor, para ante éste alzar la bandera del perdón y seguir adelante. Ya que el malestar es una condición necesaria aunque paradójica del *perdón moral*; es forzoso pues que la víctima recuerde, reviva, resienta el dolor, incluso que la herida siga abierta, para que se dé -en últimas- el *perdón moral*.

En todos los casos, intentar justificar al victimario, no hace más que ensombrecer el objetivo liberador del verdadero *perdón*. De hecho, hay una tendencia intelectualista que busca excusar al ofensor por medio de un razonamiento muy injusto. El intelectualista que escudriña las razones más recónditas que motivan al agresor, se atreve a afirmar por ejemplo que el mal no existe, o que el agravio no es una ofensa, ni el pecado es pecado. Ya sea que, base sus argumentos en que existe una fuerza superior que lo conduce a realizar estos actos, una especie de demonio que lo empuja a actuar casi siempre sin ninguna intención de hacer daño. Esto se debe a que, el intelectualista rechaza la idea de que exista en el hombre una voluntad absoluta del mal; cree por el contrario que el mal yace en una fuerza superior que empuja al hombre a hacer lo que no debe e

incluso, lo que no quiere. Este tipo de razonamiento es pesimista y no da cabida al acto moral de perdonar.

Por otro lado, el razonamiento propio del intelectualismo optimista va mucho más lejos y deja sin asidero al *perdón moral*. Puesto que, en éste, no existe mala voluntad y si no hay mala voluntad tampoco hay ofensa, o sea que no hay pecador, y por ende el pecado no existe. En este orden de ideas, siguiendo el argumento circular de Jankélévitch, no puede haber buena voluntad, debido a que no hay una libertad que permita elegir entre el mal o el bien. Se sigue que no hay ningún ofendido, porque la ofensa se ha borrado; de tal suerte que, no es necesario perdonar, porque en realidad no hay nada que perdonar, ya que sin maldad, sin mala intención, no hay ofensa ni pecado. Es así que, excusar al agresor buscando motivos de su acto en lo imaginario: negando la sola posibilidad de que exista el mal, el pecado y con ellos el rencor; es negar por ende que exista el perdón en general y, así mismo, el *perdón moral*.

Precisamente, la condición temporal de la excusa y el *perdón moral* los hace inasimilables el uno al otro, ya que, el *perdón moral* se alimenta del instante, mientras que la excusa necesita del tiempo para su elaboración. Esa prolongación necesaria de la excusa la aparta de una de las propiedades indispensables que tiene el *perdón moral*, a saber: el *acontecimiento*, es decir el momento justo. Este momento justo, como veremos en el siguiente capítulo cuando hablemos de la culpa, es también una experiencia límite ante la que se encuentra la víctima y su decisión responde al momento actual; es decir, que no depende de la prolongación

en el tiempo como una desviación intelectual para revelarse, sino que se da de una vez y por todas en el acto mismo del perdón. Esa desviación intelectual necesita tiempo para estudiar las razones que motivaron al agresor, comprenderlo y luego excusarlo; mientras que el *perdón moral* es instantáneo, se da en un momento oportuno y la prolongación del tiempo, como se expresó anteriormente, lo hace sospechoso. En palabras de Jankélévitch “la intelección implica un proceso de profundización laborioso que el instante del *perdón [moral]* descarta” (El perdón, 1999, pág. 89).

Luego, tampoco la intelección sirve para elaborar una relación entre el agresor y el agredido, o en términos generales una *relación con el otro*, más bien provoca la anulación del otro. Debido a que, en este caso, el otro puede ser un imaginario absoluto, un “representante” del mal que deambula por el mundo, un aliado demoníaco que actúa influenciando y persuadiendo a los inocentes agresores a actuar de un modo que ellos no toleran. Así es como el agresor es motivado por una fuerza extraña, ajena tanto para él como para el agredido. Esa fuerza, en este orden de ideas, sería la condenada y por ende el agresor desaparece.

Ese acto de amor que implica el *perdón moral*, ese oficio sagrado por parte de la víctima queda reducido a una de sus manifestaciones más frías, que ya desde Platón se discutía, y es la idea de que el mal se hace por ignorancia o por la influencia de un maligno ser superior -como afirman a su vez los cristianos-. En consecuencia, esta forma de comprensión, esta indagación de la verdadera causa

que se esconde en las motivaciones del agresor, esta intelección que deja libre al malhechor antes de reconocerlo culpable en sí, no exige según Jankélévitch ningún sacrificio, dado que él mismo afirma, haciendo referencia a la necesidad del malestar para ejercer el acto del *perdón moral*: “el dolor pertenece en efecto a un orden completamente distinto al de la intelección” (1999, pág. 90). El *perdón moral* duele si es verdadero perdón. Así mismo, cuando la víctima siente clemencia es porque comprende al agresor y esta comprensión le evita el dolor; en otras palabras, el clemente siente la ofensa como algo microscópico, nimio, ya que comprende la vulnerabilidad del culpable. Sin embargo, la intelección va más allá porque borra del todo la culpa, pues separa al agente de la falta; de allí que, la ofensa se convierta en algo inexistente; el culpable, al pasar por la comprensión intelectual, se transforma en inocente e incluso, yendo un poco más lejos, en otra víctima. La excusa intelectual no comporta entonces ni un acontecimiento, ni una relación con el otro y por lo tanto no es un don gratuito: esta gracia no se manifiesta en la nulidad del pecado, si no hay pecado no hay pecador y por ello no hay a quien ofrecerle la gracia del *perdón moral*.

No obstante, en cierto sentido, *comprender es perdonar*. Para ello, es necesario que el agraviado se ponga en el lugar del otro, reconozca los motivos del otro y entienda que el otro es un sí mismo que se le revela en frente: lo reconozca. La víctima deja de lado su egoísmo y aplica lo que llama Jankélévitch *ley de reciprocidad*, la cual consiste en actuar con justicia, es decir en proceder bilateralmente, ubicándose tanto en el bando del agresor como en el del agredido

(1999, pág. 96), comprendiendo tanto sus propios motivos como los de su contrario. De ahí que Jankélévitch afirme: “el rencor era un malentendido fundado en la malcomprensión: (*sic*)... la comprensión resuelve los malentendidos surgidos de la malcomprensión; (... y) restablece entre los hombres el ligante de la comunicación pacífica” (*Ibíd.*). Este es un acto moral de reconocimiento en el que comprender los motivos del agresor conduce a la paz al agredido, restablece la confianza en sí mismo y en el *otro* que es también una representación de la humanidad; por lo tanto perdona cuando reconoce en el otro su propia persona, su ser falible y vulnerable. El conocimiento lúcido es, afirma Jankélévitch, “el gran sedante, lenifica el sufrimiento, desapasiona el enojo tenaz” (1999, pág. 97) y, podríamos agregar que borra la culpa; todo esto se manifiesta de forma dramática en la humanidad. Este cambio aboga por un mundo más humano, ya que “la verdad que la intelección quiere restablecer es la de un mundo amigable donde el hombre dejará de maldecir a su hermano y vivirá en la paz del espíritu y del cuerpo” (Jankélévitch, *El perdón*, 1999, pág. 98). Este tipo de *perdón moral* también restaura al ser humano porque libera al culpable y enaltece la víctima. Del mismo modo, este tipo de *perdón moral* trae una promesa, una esperanza, ésta es, la posibilidad de establecer la paz tanto en el interior como en el exterior del hombre. Esta promesa se cumple en la medida en que el culpable se compromete a no volver a repetir el acto de maldad y la víctima se compromete a no vengarse.

Se ha mostrado, respecto a la excusa, cómo ésta se puede presentar de dos formas cuando se manifiesta en su manera total: por un lado, la excusa puede

anular al otro y por lo tanto eliminar el acto moral del perdón; por otro lado, en el sentido de que comprender es perdonar, la excusa suele colocar al *perdón moral* en primer plano y restablecer la relación con el otro comprendiendo los verdaderos motivos e intenciones del agente, como una forma también de reconocimiento. Pero, ¿qué pasa cuando el culpable no es del todo culpable ni del todo inocente? ¿Cuándo las intenciones siempre ambiguas y equívocas enturbian el reconocimiento del otro como culpable y de este otro como víctima? ¿Qué pasa cuando Jesucristo afirma que sus verdugos mataron al Hijo del Dios por simple y llana ignorancia?

Este tipo de excusa es parcial (o partitiva) y lejos de parecerse al *perdón moral*, se centra por el contrario en lo relativo a las intenciones de los hombres. De suerte que divaga entre excusar al agente que es más o menos culpable, al hombre que es más ignorante que culpable o más culpable que ignorante. Como ya se dijo, al declarar Jesucristo que sus verdugos *no saben lo que hacen* afirma a la vez que ellos mataron al salvador del mundo por pura y necia ingenuidad; de allí que, son menos culpables que ignorantes. Siempre en la excusa partitiva se jugará con esta ambigüedad de si el culpable es más culpable que ignorante o lo contrario; la misma naturaleza humana tan ambivalente en todos los sentidos revela esta realidad. Sin embargo, la comprensión no puede borrar el hecho como tal, tras comprender las circunstancias que motivaron al agresor no se puede afirmar que este nunca realizó el acto con que agravó a la víctima. De esta manera lo expresa Jankélévitch: “las circunstancias atenuantes”, como su nombre indica, atenúan o alivian la

responsabilidad del culpable sin nihilizar la *commissio peccati* (el acto de haber cometido una falta)” (El perdón, 1999, pág. 105). Detrás de un acto pecaminoso se esconde un pecador lleno de motivos para realizarlo, pero los motivos no cambian el acto pecaminoso que solo tiene como agente al culpable. Conocer los motivos puede hacer que se excuse al culpable o que por el contrario se le acuse con más severidad. Por esta ambivalencia en los motivos y las intenciones del victimario es que la excusa no puede equipararse al *perdón moral*.

Entre otras cosas, los motivos que nos mueven a excusar al culpable se encuentran más cercanos a la línea de la indulgencia y matizan aún más el asunto de la culpabilidad. Esto implica un cambio en la pregunta redentora, puesto que, ya no se pregunta si es culpable o no, sino que se pregunta qué tan inocente, culpable o ignorante es. En términos generales, se desvanece la culpa entre las modalidades del cómo, las variables del cuánto y los grados del qué tanto. Es una rigurosidad más sana y por lo tanto más humana, de suerte que, se acerca más al culpable que es también un hombre con toda su ambigüedad. Sin duda, en este punto, Jankélévitch le otorga un *plus* a la cuestión cuando afirma que “la indulgencia rehúsa considerar aparte la culpa aislada y la flaqueza de un instante; el criminal no coincide jamás entero con su crimen, el pecador no se expresa jamás entero en su pecado; el agente no cabe jamás entero en el acto reprehensible y una mentira suelta no equivale todavía a un mentiroso” (1999, pág. 112). Ese *plus* está en que el hombre nunca es del todo bueno ni únicamente malo y no se le puede juzgar por sus actos aislados. Así es que, el hombre se juega en la capacidad que tenga para

controlar sus desórdenes y aclimatar sus pasiones, sin que esto implique que no caiga alguna vez, pues según la tradición latina, *errare humanum est*.

En esta expresión latina se logra ver cómo el sacrificio es algo que tienen en común tanto la excusa como el *perdón moral*. Se entiende por sacrificio aquí el esfuerzo que se hace para vencer el egoísmo humano de verse sólo a sí mismo y permite verse en el otro; el egoísmo todo el tiempo nos empuja a prejuzgar al otro y en vez de comprenderlo terminamos juzgándolo y condenándolo. Esa conducta implica un cierto heroísmo. Como afirma Jankélévitch, “el esfuerzo de intelección implica el momento del costoso sacrificio, del desgarramiento cruel y a veces hasta de la renuncia heroica” (1999, págs. 114-115). Así pues, este costoso sacrificio se hace evidente en que el indulgente pierde el control de la situación y se deja dominar absolutamente por la comprensión, por el reconocimiento del otro, por verse en el otro. A este punto, es necesario aclarar -para no entrar en contradicción con lo que se dijo antes sobre la intelección- que ésta es inerte en la medida que no se puede saltar de ella al *perdón moral* o a la excusa; puesto que, según Jankélévitch, hace falta una fuerza que provoque ese movimiento, hace falta una energía dinámica, a saber: “la voluntad misma, la voluntad decisiva y operante” (1999, pág. 117). Esta voluntad se traduce en una conversión, en un paso de acusador a indulgente, en cambiar de actitud frente al culpable y, una conversión de este tipo, “activada por su suplemento de energía y su “miligramo de más” desemboca en el amor” (Jankélévitch, 1999, pág. 119).

Una comprensión tan profunda, tan metida en los zapatos del otro, tan cercana al reconocimiento propio en el pecado del otro es difícil de distinguir del *perdón moral*. Esto se debe a que comparte con éste ese *miligramo de más* del que habla Jankélévitch y por el cual desemboca en el amor. De suerte que, el que comprende al culpable a fuerza de comprender termina amándolo y el que ama termina por comprender a fuerza de amar. De tanto acercarse a los motivos del culpable, de comprenderlo tan de cerca, desde el interior del mismo acusado, el defensor se termina identificando con él hasta el punto de ponerse en su lugar, lo perdona cuando lo comprende y lo excusa; casi se puede decir que lo perdona porque lo ama; o mejor, ama lo que ve de sí mismo en el otro. No obstante, aunque esto es cierto, la excusa comprensiva no lo resuelve todo, si así fuera, como ya se dijo, el *perdón moral* no tendría ninguna utilidad.

En el fondo sigue existiendo una falta inexcusable que deja trabajo al *perdón moral*, puesto que en efecto el *perdón moral* perdona lo inexcusable. Siguiendo esta argumentación afirma Derrida en *Justicia y Perdón*: “cuando lo imperdonable se nos presenta como tal es cuando se puede considerar la posibilidad del perdón” (1998), la posibilidad del acto moral de perdonar. Mientras que la excusa hace una distinción entre el éste y el aquél; el *perdón moral*, simplemente, perdona. En este orden de ideas, se puede afirmar con cierta certeza que, si la excusa solo excusa lo que es excusable, está dejando de lado lo otro, es decir que la excusa total se disfraza de *perdón moral* para perdonar únicamente lo que es excusable, pero esto no tiene ningún mérito. Finalmente, también se diferencia del *perdón moral* en que distingue

a quién debe excusar, bajo qué criterios y por qué razones. Por el contrario, el *perdón moral* perdona a todos sin distinción de personas, precisamente porque reconoce en el otro la humanidad entera, no tiene en cuenta el *quatenus* (hasta qué punto). La excusa parcial o partitiva no los excusa a todos y, además, necesita de una fuerza que la impulse a trascenderse para semejarse un poco al *perdón moral*. A diferencia de la excusa, el *perdón moral* “perdona cualquier cosa indistintamente igual que perdona a cualquiera: perdona todo a todos y no se entretiene en distinguir las culpas graves de las leves” (Jankélévitch, El perdón, 1999, pág. 131).

No obstante, la excusa tiene en común con el *perdón moral* que su acto dura para siempre. Al comprender al culpable, al escuchar la verdad, lo disculpa para siempre. Del mismo modo en que el *perdón moral* lo hace en el instante mismo, aunque la excusa se tome su tiempo para comprender, ésta disipa la falta eternamente. Por otro lado, el *perdón moral* no hace borrón y cuenta nueva, sino que solo ‘hace como sí...’ la falta no se hubiera cometido; en cambio, la excusa borra aquello de que se acusa, en su intento por justificar la falta le quita toda culpabilidad y por lo tanto desaparece. De allí que la excusa no instaure un orden nuevo sino que conserve el anterior, si no hay falta las cosas siguen como estaban antes de que el agente cometiera el acto, todo sigue igual; mientras que “el *perdón [moral]* inaugura una *vita nuova*” (Jankélévitch, 1999, pág. 135), en la medida en que al absolver al culpable hay un nuevo nacimiento y se respira de nuevo la inocencia mientras se restablece la víctima en una paz sosegada que renuncia a la venganza y al infértil rencor.

De allí que, ese ‘hace como sí...’ del *perdón moral* es -entre otras cosas- lo que lo hace distinto a otras formas de perdón, ya sean religiosas o políticas. Puesto que, permite valorar la falta en su justa dimensión y, al mismo tiempo, comprender al culpable. Como veremos, otras formas de perdón carecen de los atributos que ennoblecen al perdón moral; entre ellos, el más evidente por su carácter indispensable es la culpa. Ya que, en sentido estricto, otros tipos de perdón buscan es la dis-culpa del agente y la ex-cusa del culpable.

II. *Un puente entre el perdón moral y la culpa*

Como se expuso “el verdadero perdón, al margen de la legalidad, es un *don gracioso* del ofendido al ofensor: el verdadero perdón es una *relación personal* con alguien” (El perdón, 1999, pág. 13). Esto que llama Jankélévitch *verdadero perdón* es el *perdón moral* del que se ha venido hablando. Afirmar que está al margen de la legalidad implica que no se queda solo en el marco de lo legal, sino que lo trasciende. Así mismo, trasciende lo político y lo religioso porque implica una relación interpersonal; como afirma Derrida, “no tengo derecho a pedir perdón o a perdonar en nombre de otros individuos, víctimas o criminales” (¡Palabra!, 2001, pág. 76). Sólo el agente de la falta tiene a su cargo *sentir la culpa*, tanto como “pedir perdón”; en el mismo sentido, sólo la víctima puede otorgar el perdón, puesto que “el perdón perdona, no a pesar de la falta, sino por causa de ella” (Jankélévitch, La ironía, 1982, pág. 95). En ese orden de ideas, el perdón político se queda a medio camino, porque las formas del perdón político lo que buscan es la restauración del orden público y social, quitándole lo que Jankélévitch llama dificultad o malestar, al cual se hacía referencia en el capítulo anterior. Y, vale recordar que, sin ese malestar, sin ese dolor no hay *perdón moral*.

Esta paradoja del *perdón moral*, esta dificultad que lo constituye, es la que permite su posibilidad. Posibilidad que se imbrica constantemente con el perdón de orden religioso y que en este caso nos sirve para distinguir el perdón moral. Por ejemplo, el Papa Francisco, en una de sus catequesis sobre la familia recogidas en

la encíclica *Amoris Laetitia* (*La alegría del amor*), afirma: “Cuando hemos sido ofendidos o desilusionados, el perdón es posible y deseable, pero nadie dice que sea fácil” (2016, págs. 85, § 106). Ambos órdenes (el religioso y el moral) coinciden en que el perdón no es fácil y aciertan en pensar que tampoco es imposible. El perdón *deseable* se puede entender de dos maneras: desde la víctima como un deseo de sanar su interior; desde el victimario como un sentimiento de culpa, entendida ésta como una situación límite; es decir, como un momento extraordinario en la existencia de la persona. Jankélévitch, es un constante buscador de los extremos, de aquellos “en los que se trata de pensar todo lo que hay de pensable en lo impensable” (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1981, pág. 232). Le fascinan las situaciones o los casos límite porque ante ellos no hay manera de ocultarse, no existe una posible mascarada, ni una puesta en escena, ya que estamos ante nuestra consciencia y actuamos conforme a ella.

De tal suerte que, si la culpa es posible, el *perdón moral* también lo es. No así para el perdón político en el que el agente no tiene que sentirse culpable. Sin embargo, en algunos renglones se retomará la situación límite que le interesa tanto a Jankélévitch, desde la lectura que ofrece Karl Jaspers. Una situación límite tiene un carácter definitivo, es decir que es permanente e inherente a la existencia misma. Este carácter definitivo de las situaciones límite hace que estas, más allá de ser escenarios comunes, sean a la vez límites de la propia existencia. De allí que, superar las situaciones límite es la manera de realizar la propia existencia. Así pues, la culpa vista como una situación límite se presenta en un plano ontológico, más

que moral, ya que la culpa es inevitable e inherente a la vida misma. La función de la culpa versa en que permite la realización de la existencia humana, una vez que, para Karl Jaspers, dicha realización se ve reflejada en la pureza del alma; o, lo que es lo mismo, el impulso del ser humano al momento de elegir y decidir cómo realizarse. Sin la culpa el alma estaría siempre satisfecha y la existencia simplemente se paralizaría; esa insatisfacción (impureza) en la realización de la existencia causa sufrimiento tanto en los otros como en sí mismo y, este sufrimiento, provoca la culpa.

Tal parece que, desde la perspectiva de Jaspers, no se puede salir de este círculo: puesto que, la culpa en tanto que situación límite proviene del luchar por la realización de la existencia; luego, si no se lucha, la existencia se paraliza; entonces, no luchar no es una opción correcta porque también es una impureza del alma; lo correcto en este caso es asumir la culpa con responsabilidad. Dicho de otro modo, la culpa suele ser entendida como la responsabilidad de los actos libres, en la medida en que la persona se hace consciente de ellos, se hace responsable del sufrimiento que puede llegar a causar debido a su propia lucha. Esa responsabilidad se entiende en este trabajo como el reconocimiento de los actos y sus consecuencias; y, a la vez, en el reconocimiento del otro, de su sufrimiento. Ese reconocimiento permite comprender la desproporción de que trata Ricoeur al hablar de la diferencia de altura entre la profundidad de la culpa y la altura del perdón.

No obstante, Paul Ricoeur, como se mostrará, propone la altura del perdón como una posible salida de ese círculo culpable. Lo primero, es que la culpabilidad

aparece como una oportunidad de reflexión en la existencia misma, es decir que el agente tiene conciencia de la falta y por lo tanto se siente culpable. Lo segundo, es que confiesa su falta, se acusa a sí mismo en un acto de reconocimiento; pero en este sentido se aparta de la contrición religiosa que se ofrece como parte de la expiación de la culpa ante el ser supremo. En el *perdón moral*, este acto consciente mueve al autor al arrepentimiento y confiesa su falta a la luz de la verdad de los hechos, para establecer un vínculo con la víctima y así elevarse a la altura del perdón. En consecuencia, en este plano se ve involucrada la memoria, el recuerdo de los hechos cometidos y de la forma en que se dieron.

Las políticas del perdón no permiten este tipo de reflexión, porque indistintamente se perdona a todos los agentes sin que haya ni reconocimiento de la falta ni disculpa alguna. Además, el agente se presume inocente hasta que logre demostrarse lo contrario; de allí que, se disuelva la relación entre el culpable y la falta. Siguiendo este orden, en el *perdón moral* se resuelven dos dilemas, a saber, por un lado, el de la separación entre el agente y el acto; y, por otro, el de la presunción de inocencia y la culpabilidad del sujeto. Puesto que, es el mismo agente el que confiesa la culpa (la confesión anula la presunción de inocencia) y al mismo tiempo demuestra que cometió el acto. En cambio, el perdón ejercido desde el poder político se inscribe en un tiempo distinto, que transforma los cuerpos en simulacros, ya que pierde la causalidad en la medida que inutiliza el reconocimiento de lo ocurrido ante las víctimas y sólo busca recomponer la unidad estatal; se borra el pasado para poder construir el futuro (Rodríguez Peña, 2012, pág. 72).

Sin embargo, lo paradójico de este asunto es que el perdón político, cuando está inmerso en pactos o acuerdos de paz, busca restablecer el orden a partir del indulto de una falta que resulta imperdonable, una falta en contra de la misma humanidad. En este sentido “el perdón es una estrategia política de la paz. Está construido sobre la falibilidad humana y como una táctica para mantener el *statu quo*” (Botero, 2007, pág. 135). Desconociendo que, este tipo de falta resulta inconfesable, es tan profundo el daño que causa que no puede repararse, el daño recae no solo sobre una persona sino sobre la humanidad misma de esa persona, hay una aniquilación de la dignidad en la víctima y por tal motivo esta falta es igualada a la idea de mal, llamada crimen de *lesa humanidad*.

Siguiendo a Nabert (Essai sur le mal, 1955), la falta en estos casos pasa a la dimensión de mal y por ello entra en el terreno de lo injustificable; separando de nuevo al agente del acto, puesto que es el acto el que no puede legitimarse en tanto que ha ido más allá de lo no-válido, es una desmesura que no cabe en la conciencia moral. Pero vuelve sobre el agente cuando se piensa en la víctima, cuando se reconoce en el que sufrió tales desgracias, quien padeció esos incalificables males y de los cuales no puede restablecerse, porque no hay un alivio posible, porque no existe una cura para ese profundo rompimiento de la persona. Esa fractura del vínculo humano, que no se puede justificar y que excede cualquier intento de comprensión, habla de lo *irreparable* cuando se piensa en los efectos del acto, al mismo tiempo de lo *imprescriptible* en cuanto a la justicia punitiva, de lo *imperdonable* visto desde los juicios morales y, así mismo, de lo *inefable* cuando el

lenguaje no puede acceder a la comprensión de tales males, cuando choca con los límites de la definición. Estas tres nociones (*irreparable*, *imprescriptible* e *imperdonable*) penetran en el *quid* del perdón, como se verá más adelante, pero solo en un sentido *moral* pueden ser superadas. Así lo afirma Rodríguez Peña: “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” (El perdón y la filosofía, 2012, pág. 48). Perdonar en sentido moral, siempre es un acto individual, se da como un movimiento que va de la víctima al victimario, como un salto que supera la profundidad de la culpa.

Ahora, es oportuno volver sobre el concepto de mal, introducido anteriormente, cuya semántica al igual que el perdón está fuertemente emparentada con las religiones judeocristianas. Piénsese por ejemplo en el acto originario que según la mitología puso a los primeros humanos ante el sentimiento de vergüenza por la pérdida de la inocencia original. Esto hace referencia a la introducción del mal en la historia de la humanidad de acuerdo a lo que proponen las religiones del *Libro*. Con esa propuesta que narra cómo los primeros padres fueron engañados por un ser celestial que se había segregado de la directriz divina y se había conducido por un camino distinto al determinado por Dios, se inicia lo que bien se ha llamado *Economía de la Salvación* cuyo proceso de restablecimiento termina en el *Juicio Final* y que en su desarrollo se ve intervenida por Jesús el Cristo. En esta intervención de Dios en el proceso histórico de la humanidad se le da al perdón un

estatuto superior, se le condiciona de un modo superlativo para que salde aquellas deudas que son precisamente imperdonables. Allí, en esa narración mítica y originaria, en el mismo momento en que aparece el mal en la historia humana se introduce la noción de perdón.

Como lo afirmara a finales del siglo XX el filósofo bogotano Nicolás Gómez Dávila “el cristianismo no introdujo la noción de pecado sino de perdón” (2005, pág. 96). Y, de hecho, es así, puesto que el cristianismo tiene su origen en la tradición religiosa de los judíos y estos a su vez son los que narran el mito originario de Adán y Eva, al que se hacía referencia hace un momento. Lo realmente relevante en dicho relato es la promesa del perdón, cuando Dios le indica a la Serpiente (representación del mal en la narración) que una mujer será quien acabe con su intervención en la historia de la humanidad hiriéndola por la cabeza. Quizás, yendo más allá en este ejercicio hermenéutico, se haga referencia a la memoria como instrumento de restablecimiento de la verdad, de los hechos y de las acciones; es decir, de la memoria como herramienta de perdón. El mal herirá en el talón a la humanidad -siguiendo con el relato- provocando que ésta cojee; pero la memoria pisará la cabeza -“hiriendo de muerte”- al mal, con el perdón.

De esto se sigue que, existe una tendencia hacia el mal -según la tradición judeocristiana- en la humanidad como parte de su misma condición, su debilidad. San Agustín de Hipona, es sin duda el primer filósofo en utilizar la expresión *condición humana* para hacer referencia a esta tendencia en el hombre. En su libro *La Ciudad de Dios* cuando explica el origen de los afectos del alma afirma:

“*Habemus ergo eas ex humanae conditionis infirmitate [...]* (Los tenemos por la debilidad de la condición humana [...])” (1977, págs. 944, § XIV, 9, 4), esa humana condición de que habla el santo africano nace de la ausencia de Dios a causa del mal. Incluso, al analizar el adjetivo latino *infirmitate*, que acompaña la expresión humana condición y que equivale en español a debilidad, descubrimos que está compuesto por tres palabras: el prefijo *in* que se toma en español como negación, luego la raíz *firm* del adjetivo firme (en latín *firmus*) y finalmente el sufijo *itate* que tiene la misma función de la terminación *idad* en español y se refiere a la cualidad con que se califica al sujeto. En este caso el sujeto *hombre* carece de firmeza, es inestable. Esta debilidad que determina a la humanidad, en la filosofía de Nicolás Gómez Dávila, viene a ser constitutiva cuando asevera: “el hombre es su condición, su condición quebrada y rota” (Textos, 2010, pág. 28). Quizás, por esta razón, es que “la acción humana es entregada para siempre a la experiencia de la falta”⁷ (Ricoeur, 2000, pág. 595) y -con ella- al fracaso como especie, *errare humanum est* (fallar es humano). La falta es pues propia de lo que bien se ha llamado humana condición; así mismo, el perdón se da en respuesta para subsanar la tendencia irremediable de la humanidad, *venia dignus est error humanus* (el error humano merece el perdón). El perdón restablece esencialmente a la víctima, le devuelve su dignidad. Sin embargo, lo que se restablece con el perdón es la ruptura entre el

⁷ Para la elaboración de este trabajo se consultó la obra en francés de este autor, sólo que se optó por la citación en español por efectos de comprensión. La obra en francés consultada fue Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'obli*, París, Seuil, 2000.

agente del mal y la víctima que lo padeció, la falta (el acto) en sí es imperdonable. Por lo pronto, hay que afirmar que la amnistía, la absolución, el indulto y otras formas de perdón político no son equiparables con este *perdón moral* que da la víctima para restaurar su dignidad. A este propósito afirma Darío Botero: “entre la culpa y el castigo se siembra el perdón. El perdón remueve el castigo, no la culpa. Es una culpa con la cual debe cargar el responsable de la ofensa o el daño” (2007, pág. 138).

El *Himno al amor* escrito por San Pablo le sirve a Ricoeur para explicar ese acto de perdón que se eleva desde las profundidades de la falta para restablecer la dignidad humana (2000, pág. 596). En ese mismo orden de ideas, Jankélévitch hace referencia al perdón como un acto de amor cuando afirma “antes se cansa la injuria de injuriar, que el perdón de perdonar” (La ironía, 1982, pág. 156). Se hace necesario detenerse a examinar cómo el *Himno paulino* permite la comprensión del *perdón moral*.

Lo primero que se descubre es que el amor pertenece a la misma dimensión del *perdón moral*, como se verá, y segundo porque las características con que describe al amor San Pablo son las necesarias para que se dé el *perdón moral*. Puesto que, el amor todo lo disculpa (*panta stegei*) y se eleva por encima de la falta cuando no lleva cuentas del mal (*logízetai to kakón*); disculparlo todo implica lo imperdonable y, según Derrida, si el perdón existe será solo en la medida en que exista algo imperdonable. El filósofo francés nos dice: “Cuando lo imperdonable se nos presenta como tal es cuando se puede considerar la posibilidad del perdón” (Le

siecle et le pardon, 2009). Así mismo, si no lleva cuentas del mal -y ya en líneas anteriores se habló de cómo se entiende el mal en estos términos- entonces se alza por encima de la falta para perdonar al culpable.

El perdón visto desde el mensaje paulino (este es el *perdón moral*) es un llamado a la misericordia, en el sentido de la capacidad de sentir compasión por el que sufre, por la miseria o la falta de amor que hay en el corazón del otro (*misere cordis*), miseria que llevan todos los humanos debido a su condición quebrada y rota. Así es como se universaliza el *perdón moral* en cuanto que es un llamado a la misericordia. En las palabras de Benedicto XVI: "(ésta) noción de perdón tiene que abrirse camino en el discurso internacional sobre la resolución de conflictos, para transformar el lenguaje estéril de la recriminación mutua que no lleva a ninguna parte" (Ratzinger, 2012). Es decir, transformar el ciclo de la violencia/venganza por medio del perdón/misericordia. Esta fórmula es la que ha permitido que algunos de los conflictos que hasta hace poco más de 60 años parecían irresolubles se hayan podido superar.

A todas luces, se sabe que llevar a la práctica el *Himno Paulino* no es nada fácil, pero en nuestro tiempo parece necesario. Sobre todo, entendiendo que "el perdón no es una negación del error sino una participación en la curación" (Ratzinger, 2012), participar en la restauración de la humanidad, en el restablecimiento de la dignidad humana. Así es como se resuelve el gran dilema que existe entre la culpa y el perdón, con esta alegoría del amor que plantea hermosamente San Pablo se traza un puente entre estos dos opuestos.

Por el contrario, el perdón que quiere institucionalizarse en el mundo se mueve en torno a la relación semántica de la justicia jurídica y el poder político. Es un riesgo tomar este modelo como paradigma de perdón, porque puede desviar la mirada del *perdón genuino*. Ya que la propuesta actual de mundializarlo, es decir, institucionalizarlo y de aplicarlo a la geopolítica global, es en el fondo un engaño, una pantomima. Esto lo podemos afirmar porque ese pseudo-perdón que se propone carece de la identificación paulina con el amor y en cambio está plagado de gestos y actitudes propias de una escenificación calculada. Es un simulacro hipócrita, una torpe imitación de la culpabilidad del agente, cuyo aparente arrepentimiento y su falsa confesión se han convertido en un ritual repetido por los victimarios, por los gobiernos que causaron daño en el pasado y los grandes dirigentes tanto políticos como religiosos de la actualidad. Derrida, una vez que ha descrito las características de este falso perdón, afirma que sólo la vuelta por la memoria, solo la verdad -de nuevo la verdad- reparadora puede superar esta eminente desviación del *perdón moral*.

Así como, el perdón/misericordia es un llamado a la universalización, también existe una urgencia universal de la memoria en cuanto verdad que nos revela la senda que se debe seguir si se quiere restablecer a la víctima, no borrando la falta, no absolviendo al confeso culpable (absolverlo en el sentido de excusarlo o indultarlo), sino perdonando el mal que ha realizado. En esta medida se mantiene el perdón en su estado puro, esto es: como extraordinario, como excepcional y como interpersonal. Institucionalizar el perdón, esto es indudable, es quitarle su facultad

más genuina, a saber: la posibilidad de perdonar lo imperdonable. En otras palabras, normalizar el perdón es quitarle la posibilidad de ser, puesto que no hay perdón más que de aquello que resulta de sumo imperdonable. Esto se debe a que el falso perdón está mediado por intereses económicos, políticos y sociales tanto de las víctimas como de los victimarios y al mismo tiempo del resto de la sociedad y de los que gobiernan. En todos los casos, debe resultar siempre sospechoso que en nuestra época pedir perdón y reconocerse culpable se haya vuelto una moda. Se afirma esto en vista de que la moda responde al mundo de las apariencias, las personas acuden a la moda por aparentar; en este mismo sentido el perdón que se torna moderno resulta aparente, poco sincero. Esto es lo que sucede en este siglo: que el perdón se ha vuelto una moda, una práctica normalizada hasta el punto que olvida la importancia del arrepentimiento, del reconocimiento del otro, resultando fácilmente en un simple “quedar bien” para mejorar la imagen política delante de los otros.

De acuerdo a lo institucionalizado, el agente puede ser culpable de cuatro modos, a saber: de culpabilidad criminal, de culpabilidad política, de culpabilidad moral y de culpabilidad metafísica. La primera de ellas, responde a los delitos que atentan de manera directa contra leyes establecidas para mantener el orden social, por ejemplo las leyes de propiedad privada; la segunda se refiere a los delitos que comete el agente siguiendo la orden de un superior o acatando una ley, o bien cuando se actúa en legítima defensa; la tercera hace referencia al sentimiento de culpa que produce el haber hecho un mal, esta es quizás la más sincera de todas

porque como ya se dijo responde a un caso límite en el que el agente se enfrenta consigo mismo; por último, la cuarta, se refiere a la culpabilidad religiosa, que coloca al agente frente a un ser superior que juzga sus actos y ante el cual no puede más que sentir arrepentimiento e implorar misericordia. Así mismo, existen cuatro modos de perdón condicional, a saber: el retributivo, que define Hannah Arendt con estas palabras,

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).

¡Que el culpable pague por sus deudas! sería la consigna del perdón retributivo, tema que contradice el *perdón moral* que este trabajo busca defender; se aplica de modo simple a la culpabilidad criminal. Por otro lado, está el perdón restaurativo, es un tipo de perdón condicionado por unas circunstancias específicas en que se inscribe; no es posible hablar de perdón restaurativo cuando la víctima muere o cuando el daño es irreparable y así mismo depende de que el daño se repare para que se haga efectivo, sin que esto implique realmente la curación de la víctima ni su reconocimiento. Existe pues, un tercer tipo de perdón que a veces se intenta institucionalizar, este es el reconciliador; sin embargo, solo la víctima puede decidir si perdona o no, no puede ser forzada a tomar la decisión; no obstante, lo que sucede a menudo es que el perdón reconciliador anula la víctima, la invisibiliza en su intención de restablecer el orden social; este perdón puede ser germen del

perdón moral pero a menudo se queda allí, negando el reconocimiento a la víctima. Por último, está el perdón finalizado, es el que se da por entendido una vez pasa un periodo de justicia transicional o bien después de un proceso de reconciliación; de alguna forma beneficia al victimario por medio del indulto u otras formas políticas y a la víctima se le ignora, dejándola por fuera de la ecuación.

Cada uno de estos tipos de perdón institucional está mediado por unas circunstancias políticas que lo condicionan. No obstante, todos tienen en común que no ven el perdón como un acto intemporal (atributo que le inscribe Jankélévitch) sino como una acción que se prolonga en el tiempo, es decir que es un acto que necesita de un proceso para ser realizado; se refieren a un perdón a mediano o largo plazo y esto implica que necesita tiempo para ser concedido. La falta causa una herida que sólo cicatriza o, en el mejor de los casos, sana, en la medida que se den las condiciones para ser atendida: ya sea porque se castigue al victimario, se empodere a la víctima o se dé un acontecimiento histórico-político que permita la aparición de la posibilidad del *perdón moral* y la restauración social. Ese perdón moderno que se quiere universalizar, es siempre condicional y es evidente que irrumpe en la relación entre la víctima y el victimario.

Cualquiera que sea el caso y la determinación, intentar que sea aplicable en todas las circunstancias -como siguiendo una receta- es inútil. Esto nos lleva a pensar que los pueblos no pueden perdonar, porque los que perdonan son los individuos. En este orden de ideas, el culpable de una serie de actos puede pedir perdón de toda la serie, pero solo puede ser perdonado por cada acto en particular.

Por ejemplo, el mundo entero fue testigo de San Juan Pablo II besando la tierra americana y pidiendo perdón por la sangrienta cristianización de los pueblos aborígenes en la época de la colonia; sin embargo, pensar que esos pueblos lo han perdonado es a todas luces ingenuo. Es ingenuo porque: primero, los que padecieron en primera persona los vejámenes de esa época ya no están; segundo, porque no fue Juan Pablo II quien les causó dicho daño sino otros ministros de la institución que él representa; tercero, porque el perdón se otorga en una comunicación interpersonal entre la víctima y el victimario. Cabe preguntarse entonces ¿es posible que el no-agente pida perdón en nombre del culpable? Y, yendo más lejos, ¿el perdón se puede ofrecer en nombre de las víctimas? Aunque cuesta aceptarlo, evidentemente la respuesta es no, en ambos casos. Ya que, como quedó dicho, el *perdón moral* es interpersonal; no se puede hablar de *perdón moral* por parte de una colectividad y mucho menos hacia otra colectividad. Como afirmamos al comienzo de este capítulo citando a Derrida: *yo no tengo derecho a pedir ni a otorgar perdón en nombre de otros*. Piénsese, por ejemplo, en el caso citado sobre Timochenko, quien pide (ofrece) perdón por parte de las FARC a todas las víctimas del conflicto. Esto no es más que *un piadoso deseo*⁸, quizás poco sincero y, por lo mismo, poco creíble.

⁸ Ricoeur cita a Kodalle, haciendo referencia a la posibilidad de que los colectivos perdonen: “Se debe concluir de esto que los discursos sobre “la reconciliación de los pueblos siguen siendo un piadoso deseo” (2000, pág. 620).

Como ya se dijo, el *perdón moral* es una gracia. Su gratuidad es constitutiva de su realidad. Se da de manera personal en tanto que es una decisión de la víctima y ésta lo ofrece al agente del mal, perdona la culpa realizada, pero de algún modo debe dejar al culpable en manos de la justicia, porque la falta queda allí. Esto garantiza la superación del dilema del intercambio, de suerte que si es una decisión que recae solo sobre la víctima su solicitud es innecesaria. El agente no tiene que reconocer la culpa para que la víctima lo perdone, ni siquiera tiene que “pedir perdón”. No obstante, en la reparación de la falta sí es ineludible la verdad y la memoria como complementos de la ecuación de la reconciliación. Las consecuencias de la falta, deben ser reconocidas por el agente que en este caso debe saldar las deudas de su culpabilidad. Igualmente, reconocer los hechos y narrarlos como sucedieron actúa en la víctima como una catarsis terapéutica que le permite la superación del daño, el restablecimiento de su dignidad y la reconciliación con el victimario. En este sentido, se da un intercambio interpersonal que favorece tanto a la víctima como al victimario, intercambio que no es posible más que entre dos personas; aquí no hay colectivos, no hay pueblos que perdonen, y por lo mismo no existe un perdón político. Al mismo tiempo este intercambio insinúa un principio sin el cual pierde todo soporte el ejercicio de “pedir” y “dar” perdón, este principio es el de no repetición: el culpable se compromete a no repetir los actos malvados que se le acusan y la víctima promete no vengar de manera violenta -como en la ley primitiva del Talión- el horror padecido.

El párrafo anterior señala un asunto sobre el que Hannah Arendt se detiene y es el de separar el agente de su acto (Cfr. Ricœur, 2000, pág. 627). En este sentido señala Derrida que desligar al culpable de su acción conlleva un vacío en el acto del perdón; puesto que perdonar al culpable sin condenar su acto es como perdonar a un sujeto totalmente distinto al que cometió el hecho (Cfr. Ricœur, 2000, pág. 628). Así pues, con el *perdón moral* el dilema de la justicia no queda resuelto, de suerte que el culpable debe pagar por el acto que cometió, por el mal que causó, en palabras de Botero “El tiempo no es un *continuum* sino un número infinito de instantes; así, cada instante guarda lo que se hizo o dejó de hacer” (2007, pág. 136). Por ello es que la amnistía, el indulto, la indulgencia, la condonación, la absolución, etc. son formas políticas que suelen equipararse al perdón en general, pero no son en sí formas genuinas de perdón. Esto se debe al vicio -que se ha expuesto anteriormente- de la institucionalización del perdón.

No solamente se ha intentado institucionalizar el perdón, globalizarlo de cierto modo, sino también a otros elementos constitutivos del mismo acto de perdonar, como son, a saber: la memoria y la verdad. Así como el *perdón moral*, visto desde el *Himno Paulino*, no lleva cuentas del mal (*logízetai to kakón*), también se goza en la verdad (*sygjairei te alétheia*). Gozarse en la verdad indica que quien perdona sana su corazón, renuncia al resentimiento; no olvida, pero recuerda sin rencor, porque conoce la verdad. Las madres de Soacha no han perdonado a los que asesinaron a sus hijos porque éstos no han reconocido sus crímenes y no han contado toda la verdad (más sobre este tema en el anexo único); hay dolor, hay

tristeza, se lleva cuentas de ese mal cometido hasta que no salga a la luz lo oculto (*alétheia*-verdad) y se sepa cómo se dieron los hechos (memoria), en una suerte de reconocimiento que no puede provenir más que de los victimarios. En el siguiente apartado se muestra cómo se relaciona la memoria y la verdad en la comprensión del *perdón moral*.

III. El papel de la memoria en torno al perdón moral

En cuanto a la culpa que se expuso en el capítulo anterior hay un elemento del que no se puede prescindir y es el hecho de que *lo que ha sido no puede simplemente no haber sido*; la falta cometida, en este sentido, no deja de serlo por ningún motivo. Esta idea de lo irreversible, sobre la que va a discurrir profundamente Jankélévitch en su libro *L'Irréversible et la Nostalgie*, es la que abre la puerta para pensar el asunto de la memoria. Esta conexión es posible una vez se piensa en la necesidad de mantener vivos ciertos sucesos, para explicar esto Jankélévitch utiliza una hermosa pero trágica metáfora en la que compara lo sucedido en Auschwitz con la vida de una niña desconocida que ha sido torturada y aniquilada. El mundo - nos dice- que fue testigo del paso de esta niña es necesariamente diferente a un mundo en el que este suceso nunca se hubiera dado y agrega: “quien ha sido, no puede ya no haber-sido” (1974, pág. 275).

La manera como se mantiene vivo eso *que ha sido que no puede no haber sido* es a través de la memoria. Sin embargo, cuando se institucionaliza el perdón a través de una política específica la memoria es amenazada. Esto se debe a que en este caso lo que se busca es mantener el orden de la sociedad; es decir, con las políticas de perdón lo que se pretende es el final de un conflicto (esto es bueno pero insuficiente), sin pensar en la restauración de la dignidad de las personas que fueron afectadas de forma directa o indirecta por dicho conflicto; de manera que basta con un gesto público y con que se cuenten versiones sobre los hechos para considerar

superados los obstáculos y subsanadas las discordias. No obstante, a la víctima hay que darle caminos, hay que enseñarle el sendero moral del perdón, para que se restaure, para que inicie una vida nueva. Este sendero moral del perdón tiene su base en el reconocimiento del otro y de su dolor, al otro no hay que empujarlo a olvidar los hechos, no hay que pretender que se borre la falta, no hay que hacer como si nunca hubiera sido; todo lo contrario, hay que buscar la manera de mantenerla viva a través de la memoria.

Mucho más aún cuando se trata de una víctima muerta, cuando eso que llama Jankélévitch *el órgano obstáculo de la muerte* ha aniquilado la posibilidad del perdón. Es en estas circunstancias cuando más llama a la memoria el pensador francés, con una intransigencia absoluta afirma: “no veo por qué debemos ser nosotros, los sobrevivientes, quienes perdonemos. Temamos más bien que la complacencia con nuestras bellas almas y nobles conciencias, temamos más bien que la ocasión de una actitud patética y la tentación de un rol que desempeñar, nos hagan un día olvidar a los mártires” (*L’imprescriptible*, 1986). La aniquilación de la memoria comienza cuando se pretende que los sobrevivientes perdonen en nombre de las víctimas, o bien cuando los verdugos pretenden ser perdonados con gestos generales de “petición de perdón” y de olvido, eso no restaura, eso más bien incomoda. Que el victimario se arme de valor y confronte a la víctima en busca de su perdón es un ideal que raya en la imposibilidad, pero que se perdone en nombre de las víctimas es un desagravio. Lo mismo resulta ser un desagravio que algunos dirigentes o altos mandos se tomen el derecho de pedir/ofrecer perdón en nombre

de los otros. Por eso, en este último apartado se describe lo que se entiende por memoria, distinguiendo las dos maneras como esta se presenta, a saber: la histórica y la personal. De la primera, que tiene que ver con los hechos generales en los que están presentes las sociedades, no hay mucho qué decir puesto que no aporta mucho al problema del *perdón moral*; aunque ésta -en materia de perdón político- ha servido para restaurar el orden social de los pueblos, piénsese por ejemplo en el lema del obispo Desmond Tutu “*Sin perdón no hay futuro, pero sin confesión no puede haber perdón*” (Ortiz, 2018, pág. 17) con el que hacía un llamado a la memoria, la verdad y la reconciliación del pueblo africano.

La segunda, hace referencia a la manera cómo recuerda cada una de las personas esos hechos generales que comparten; en este sentido es importante pensar en el “uso” que le dan las personas a dichos recuerdos, ya que los pueden “utilizar” como modelos para mirar hacia el futuro o recordarlos tal cual como pasaron aumentando el odio y el dolor. De suerte que, esta segunda manera de entender la memoria, tiene una función específica en el *perdón moral* puesto que le sirve a la víctima para transformar su pasado doloroso en una fuerza que la empuja hacia el futuro.

Vista de manera general la memoria suele ir siempre acompañada por el olvido. Es humanamente imposible poder recordarlo todo, además en sentido práctico resulta inútil. Siempre se hace una selección de los recuerdos que se quieren conservar y los otros simplemente desaparecen. La memoria también ejerce la función de reparar, siempre que descubre algo que resultaba oculto en primera

medida. A este des-ocultamiento los griegos lo llamaban *a-letheia* y con frecuencia se traduce por verdad. Ante la posibilidad del olvido se lamentaba con tristeza Jankélévitch: “¡Amarga, escandalosa ironía de la historia! (...) la tragedia más grande de los tiempos modernos, se haya escurrido tan rápido y casi sin dejar rastros, de la memoria de los hombres...” (*L’imprescriptible*, 1986). No bastan los gestos de reparación, continúa diciendo renglón seguido el pensador francés, si no hay un compromiso con la memoria, si no hay una disposición de recordar a las víctimas muertas y las faltas cometidas contra ellas; esa *ironía de la historia* en la que el olvido es consecuencia de una negociada amnistía moral (*Cfr. Ibid.*) es la que nos hace un llamado de atención para que en Colombia no se promueva un falso perdón bajo la tutela del olvido (también después del Juicio de Nuremberg -se quejaba Jankélévitch- llegaron a hablar de olvido y perdón los que no sufrieron la guerra), sino un *perdón moral* que restablezca la dignidad de la víctima a partir de la memoria.

Durante el establecimiento del orden mundial ha habido varios intentos por aniquilar la memoria ya sea en sentido histórico o en sentido personal; sin embargo en la actualidad se están dando los pasos más eficaces y acelerados para garantizar la amnesia social. Sin ser exhaustivo este último capítulo hace referencia a la aniquilación de la memoria y la necesaria defensa de ésta en la práctica del *perdón moral*, esto se da de manera simultánea con la descripción antes anunciada de los dos tipos de memoria que se quieren distinguir.

La memoria histórica en la antigüedad solía ser transmitida de manera oral. Los miembros de una comunidad guardaban como un tesoro sus historias colectivas, de manera que éstas los mantenían unidos a un pasado vivo y podían volver sobre ellas constantemente extrayendo enseñanzas para las generaciones contemporáneas y futuras. Cuando un pueblo invadía a otro lo primero que hacía era suprimir esos referentes comunes que estaban en la memoria de los invadidos. Borraba cualquier relación existente con el pasado y se apropiaba de esos discursos para caracterizarlos con los elementos que les resultaban semejantes, solo así garantizaban el sometimiento de los otros. Es así como transcurrió la historia durante muchos siglos, en un suprimir y ahogar la memoria de los otros para imponer la propia.

No obstante, la aparición de la escritura -y de nuevas formas de gobierno- permitió que la historia se escribiera y con ello también cambiaran los métodos de supresión y aniquilación de la memoria. Ya no bastaban los nuevos discursos, ni la utilización de los elementos semejantes, ni los recursos violentos para borrar la memoria de los pueblos, porque la huella de lo vivido ahora era divulgada de distintos modos y todo intento de conservación de la memoria y de revelación de la verdad resultaba sin duda subversivo. Los regímenes totalitarios, así como los grandes imperios, aniquilaban la verdad y la memoria con violencia, al mismo tiempo que se apropiaban de las tierras, de las mujeres y los hombres, consideraban que esto era suficiente para mantener el control. Sin embargo, afirma Todorov, “tras comprender que la conquista de las tierras y de los hombres pasaba por la conquista

de la información y la comunicación, las tiranías del siglo XX han sistematizado su apropiación de la memoria y han aspirado a controlarla hasta en sus rincones más recónditos” (2000, pág. 11). Es muy probable que buscando enumerar los casos en que se haya dado este propósito de manera absoluta se encuentre una lista interminable de pueblos y grupos sociales. Al mismo tiempo, éste hecho ha causado mucho daño en la transmisión de la memoria de los pueblos, que prefieren el olvido a morir en manos del tirano. E incluso, ha habido casos en los que los vestigios del pasado han sido borrados sin que hayan sobrevivientes para mantenerlos vivos. Piénsese, por ejemplo, en algunos pueblos americanos después de la época de las conquistas.

La prescripción, bajo la lectura de Jankélévitch (*L'imprescriptible*, 1986), es una manera de “olvido obligado” para los pueblos que tienen que someterse a políticas transitorias que promueven el “olvido restaurador”. Se queja el filósofo que de repente sea necesario no solo perdonar sino olvidar, como se esperaba sucediera en Alemania con el *indulto general* en junio de 1965. Sus palabras nuevamente son intransigentes: “Veinte años al parecer bastan para que lo imperdonable milagrosamente se vuelva perdonable: de pleno derecho y de la noche a la mañana, lo inolvidable se olvida” (*Loc. Cit. Pág.* 19). La memoria amenazada por políticas de perdón que pretenden borrar cualquier rastro del pasado que desestabilice el orden establecido. Le niegan a las víctimas, o en su defecto a los sobrevivientes, la posibilidad de recordar. Les imponen un “borrón y cuenta nueva” que muy pocos estarían dispuestos a aceptar, porque como ya se

dijo *lo que ha sido* no puede de ninguna manera *no haber sido*. Sin embargo, horrorizarse con los hechos del pasado es una amenaza para el orden alcanzado con la fantasía del perdón político y los incautos cambian el oro por espejos ante el deslumbrante panorama que les dibujan.

En Colombia, así mismo, el hombre actual se siente portador de un secreto abrumador e inconfesable ante la posibilidad de poner en duda los *Acuerdos de Paz* y el alcance de la ley de transición que se les aplica a los probados culpables. Ahora todos quieren ser confesos, ahora todos tienen la verdad y desean confesarla para acogerse a dichas leyes especiales en las que les reducen condenas y se “salvan” de la cárcel. Un ejemplo de ello es el coronel retirado Gabriel de Jesús Rincón Amado (solo por citar un caso) quien decidió acogerse a la Jurisdicción Especial de Paz (JEP) después de haber sido condenado por un juzgado ordinario a 46 años de prisión por la desaparición y ejecución extrajudicial de cinco jóvenes, con ello recibió libertad condicional transitoria (Redacción, 2019). No deja de ser sospechoso el extraño caso de arrepentimiento posterior a la instauración de la JEP. El pensador francés, también criticaba el repentino arrepentimiento alemán, considerándolo por un lado un arrepentimiento militar y por otro un arrepentimiento comercial en nombre de los negocios; así mismo, más parecido al caso colombiano, se trataba de “un arrepentimiento diplomático en nombre de la razón del Estado; nada que ver con la contrición” (*L’imprescriptible*, 1986, pág. 51). Con cierto cinismo, defecto propio de nuestro tiempo, el citado coronel expresaba a las víctimas cuando le preguntaron por qué consideraba que debía ser juzgado ante la JEP: “Aquí sí existen garantías

para que haya verdad, justicia, reparación y no repetición. Quiero ofrecerles la verdad a la que tienen derecho" (Redacción, 2019); la pregunta que queda en el aire es: ¿garantías para quiénes: para los victimarios o para las víctimas? Y se le puede agregar esta: ¿si esa verdad es un derecho por qué solo puede ser confesada ante la JEP?

Cabe aclarar que el autor de este trabajo está de acuerdo con la firma de los *Acuerdos de Paz* y aunque considere que debieron ser más precisos en algunos apartados, ya no es tiempo de corregirlos sino de aplicarlos. La crítica que se plantea en este trabajo y en otros del mismo autor es frente a la política del perdón que de ellos se desprende. Sobre todo cuando la pretensión de este perdón político es el olvido o la naturalización de los crímenes cometidos, en un intento por minimizar la gravedad y el horror de los hechos para conservar el orden social, igualmente con el supuesto de evitar la repetición y la venganza.

En la historia, los métodos para la conservación del orden social después de superado un conflicto o una guerra siempre han amenazado la memoria o han intentado aniquilarla; solo la compasión de los que rodean a las víctimas y a los sobrevivientes pueden mantener vivo el recuerdo. Sin embargo, ese olvido que procuraron los grandes imperios en el pasado y las tiranías del siglo XX, lo ha conseguido sin ningún esfuerzo la sociedad informática actual. Las nuevas tecnologías de información logran controlar lo que se comunica en la red. Es por eso que vivimos un difícil momento para la memoria, esto se debe a que, estamos sometidos a la sobreabundancia de información que nos fusila en tiempo real y nos

abruma hasta el punto de suprimir lo que resulta realmente importante, como la tradición. Nos vamos desligando del pasado mientras nos sumergimos en un universo de información vacía y superficial. Las noticias las van dosificando en la cantidad apropiada para que terminemos dando mayor importancia a lo que no la tiene. El filósofo colombiano Nicolás Gómez Dávila, como siempre tan consecuente, afirmó en sus escolios “la prensa aporta al ciudadano moderno el embrutecimiento matutino, la radio su embrutecimiento meridiano, la televisión su embrutecimiento vespertino” (2005, pág. 75). Hoy, podría parafrasearse cambiando (o agregando) a los medios que él enumera prensa, radio y televisión, las redes sociales que ofrece el *internet*, por ejemplo: *WhatsApp*, *Facebook*, *Twitter*, entre otros. El acceso prácticamente democrático y universal a las tecnologías actuales hace que se desintegre la información que no es filtrada y al mismo tiempo aquella información que se comunica de manera controlada, como se dijo antes, lo que consigue es que solo se fije la atención en lo que es irrelevante.

En otro tiempo señalaba Primo Levi este mismo asunto “las huellas de lo que ha existido son o bien suprimidas, o bien maquilladas y transformadas; las mentiras y las invenciones ocupan el lugar de la realidad; se prohíbe la búsqueda y difusión de la verdad; cualquier medio es bueno para lograr este objetivo” (Todorov, 2000, pág. 11). De esta manera, se mantiene a la población al margen de los sucesos importantes y ajena al dolor de las víctimas. Eso ha sucedido durante mucho tiempo con el conflicto interno en Colombia. Tanto el gobierno como los victimarios (que en ocasiones ha sido el mismo gobierno) han mantenido al país ajeno a lo que sucede

en las periferias y las selvas. El poder de los medios de comunicación envuelve en “columnas de humo” la realidad de un Estado que desde su origen ha sufrido la guerra. Hoy más que nunca, debemos repetir las palabras de Jankélévitch: “el pasado (...) necesita ser recordado a los olvidadizos, a los frívolos, a los indiferentes, necesita que sin cesar nuestras celebraciones lo salven de la nada (...) a que está destinado” (*L'imprescriptible*, 1986, pág. 62). Los pueblos no perdonan porque no se puede perdonar en nombre de otros, el perdón es personal e intransferible; lo que sí pueden hacer los pueblos es negarse a olvidar, lo que deben hacer realmente es mantener vivos los recuerdos y no dejarse arrancar la memoria.

Sin duda, no se debe olvidar la difícil historia que vivió Suramérica desde 1492 cuando el continente fue invadido y saqueado por los europeos, pasando luego por la difícil época que significó la cristianización de lo que ellos llamaron “el Nuevo Mundo”. Seguido esto por las guerras de un país inmenso e ingobernable que se debatía entre un centralismo conservador y un federalismo beligerante. Hasta que, finalmente, lo que llamamos Colombia se convirtió en una pequeña república que ha aguantado los malos gobiernos de los últimos doscientos años, desde que se instauró una falsa democracia a partir de una supuesta independencia. Lo más lamentable que ha vivido el país son los últimos setenta años (aproximadamente), en los que en un intento por defender a los indefensos y reconocer a los olvidados, se fueron instaurando las guerrillas patrocinadas por otras naciones de gobiernos socialistas. Una vez les retiraron el patrocinio económico extranjero, estas guerrillas que nacieron a favor del pueblo perdieron su

norte y permitieron que un mal peor que el abandono del gobierno central se apropiara de las selvas, de los campos y luego de las ciudades. Este mal es la droga. El narcotráfico, en conjunto con otros delitos, sostuvo económicamente a estos movimientos subversivos, desangrando el país por varias décadas. No obstante, irónicamente, en Colombia no se puede hablar de decadencia, porque “sólo los pueblos que no han vivido no decaen” (Cioran, *De la France*, 2009, pág. 5). Como afirma Cioran haciendo referencia a los judíos. Colombia no ha tenido vida propia: primero, bajo la corona española; luego como una nación ingobernable por las divisiones internas; hoy, movida por las aguas del “progreso” que le han incubado otros países, sin saber, que “todo progreso entraña un equivalente de ruina” (Cioran, *De la France*, 2009, pág. 37).

Colombia es un país que nació enfermo, moribundo, y que se ha ido muriendo lentamente, en una agonía que no puede compararse a la decadencia de otras grandes naciones. Porque a Colombia le robaron su infancia, esa infancia precolombina con toda su magia y pasión, esa infancia particular en la que vivieron sus antepasados; pero vinieron a quemarle sus dioses, a violarle las mujeres, a corromper su alma y no dejaron más que ruinas... todos estos pueblos perdieron toda esperanza, se sometieron a los invasores porque, como decía Cioran a este propósito, “una vez abolidos nuestros símbolos por la lucidez, la vida es un amargo deambular entre templos abandonados. ¿Cómo seguir viviendo sólo con las ruinas de los dioses?” (*De la France*, 2009, pág. 44) La resistencia fue apagada, no con argumentos, sino con violencia y la violencia quedó tatuada en el alma del

colombiano. El llamado que se hace actualmente a otorgar una amnistía moral a los agentes del conflicto no es más que un llamado a una vergonzosa amnesia, le piden a un pueblo que ha sufrido el saqueo, la guerra irracional, los conflictos internos cuyos tentáculos siguen distribuidos por el territorio, que olvide y perdone otorgando el indulto político a los causantes del desangre y el miedo. A este propósito, diría el pensador francés, “cuando los sofistas nos recomiendan el olvido, acentuaremos fuertemente nuestro horror mudo e impotente” (Jankélévitch, *L'imprescriptible*, 1986, pág. 65).

Ante la tremenda aniquilación de la memoria por parte de los medios de comunicación no se puede hacer nada, pero se puede sentir incansablemente el horror del pasado, conmemorar a las víctimas y volver a narrar los hechos en una suerte de subversión contra los medios y su olvido obligado. Esos mismos medios que en otro tiempo servían al gobierno pero que luego tomaron tanta autonomía que ahora son ellos mismos quienes ponen los gobiernos. Óscar Wilde, llegó a decir en una de sus conferencias “estamos dominados por el periodismo. En América, el presidente gobierna durante cuatro años y el periodismo por siempre jamás” (2004, págs. 39, § 79). Hoy, no se trata solo del periodismo, sino de los medios de comunicación en general. Se sabe que, aunque parezca una exageración, en Colombia el poder que tiene la opinión de los medios de comunicación influye enormemente en el comportamiento de los ciudadanos. La capacidad de persuasión que tienen sobre el grueso de la población hace no solo que se elijan ciertos dirigentes, sino que los colombianos se aguanten hasta el más tirano de los

gobiernos, todo por la manipulación que ejercen los medios; aunando a este factor la falta de criterio del ciudadano promedio como fruto de una deficiente educación.

No obstante, la tarea de la recuperación del pasado, ya sea en términos de memoria histórica o de memoria personal, es de hecho una tarea ineludible, de ello no hay duda. Seguido de esto, la reconstrucción del pasado, nos dice Holbwachs (2001, pág. 38), precisa que se fusionen algunos datos tomados del presente y otros del pasado, de manera que se haga una imagen aclaratoria de lo que yacía oculto; con este conjunto se eligen las decisiones que abren el camino hacia el futuro. Los datos que se toman del presente funcionan como una especie de *criterios de selección*, como se dijo al inicio de este capítulo la memoria no puede reconstruir todo lo pasado, sino que selecciona algunos elementos que le permiten al individuo vislumbrar el futuro y vivir el presente. “El pasado no debe regir el presente, sino que, al contrario, éste hará del pasado el uso que prefiera” (Todorov, 2000, pág. 18). De esta suerte, la memoria resulta ser muy importante en el tema del *perdón moral*, como se expondrá.

Es recurrente que, como estrategia de sometimiento el victimario obligue a la víctima a callar los sucesos. El agente de esta acción, en consecuencia, no permite que se muestren las cosas tal y como son en realidad, sino que produce en la víctima una especie de olvido, de ocultamiento. En estas circunstancias la víctima tiene dos posibilidades frente a la memoria de lo vivido, a saber: recordarlo manteniendo el sufrimiento y el rencor, doliéndose de su suerte, alimentando el odio y la sed de venganza hacia el victimario; o bien, aprovechar la reconstrucción de

sus recuerdos para asumir una actitud liberadora de su alma, esto es que por medio de su memoria el individuo realice una catarsis en la que perdone al victimario y se libere a sí mismo del yugo. Esto es posible porque “el acontecimiento recuperado puede ser leído de manera literal o de manera ejemplar” (Todorov, 2000, pág. 21), cuando es literal excita el fuego del resentimiento, cuando es ejemplar permite la comprensión y el reconocimiento del otro y por lo tanto, se libera a sí mismo liberando al otro de la culpa. Visto de este modo “el pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente” (Todorov, 2000, pág. 22). Quedarse anquilosado en la experiencia dolorosa hace que la víctima no avance hacia el futuro, se mantiene atada al yugo del pasado; mientras que, utilizar el suceso doloroso como una lección le permite liberarse, alzarse por encima del pasado y al vislumbrarlo sin ataduras aprovechar su aprendizaje para evitarse injusticias futuras e incluso para ayudar a otros que sufren las mismas u otras injusticias.

El papel de la memoria como des-ocultamiento (*a-letheia*) muestra aquí su rostro más relevante y es el de liberar a la víctima para que siga escribiendo su historia en lo sucesivo. La verdad, en este sentido, basta para la víctima. Las madres de Soacha⁹, por ejemplo, afirman que no pueden perdonar hasta que no hayan

⁹ Existen innumerables trabajos documentales sobre este tema que se pueden consultar en la página web del Centro Nacional de Memoria Histórica, <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co>; así mismo, uno de los trabajos más elaborados es el de Andrea Lineth Saray Latorre (Saray Latorre, 2013) en el que la autora plantea la posibilidad de la construcción de la paz en el país a partir del análisis del comportamiento de las madres que perdieron a sus hijos. Madres que guardan la esperanza de la verdad para ofrecer finalmente el perdón moral y que claman justicia por parte de un Estado que se ha mostrado más cómplice que indiferente, como afirma doña Carmenza Gómez Romero

escuchado por parte de los verdugos toda la verdad; porque sus hijos, condenados a una muerte injusta y violenta, no habían cometido ningún acto que los convirtiera en culpables. La desaparición de estos jóvenes y su muerte es considerada un crimen de Estado; en el que, aprovechando el conflicto armado interno del país, se les declaró guerrilleros y por lo tanto objetivo militar. Sin embargo, al parecer, los militares que les dieron muerte carecen de las pruebas necesarias para demostrar el vínculo de estas víctimas con alguna de las guerrillas de Colombia y antes, por el contrario, todo apunta a que se trata de *falsos positivos*. En todo caso, las víctimas directas han desaparecido y sus familias, ya que no pueden clamar justicia, piden la verdad para reparar el daño que estos actos les causaron (Moreno Barreto, 2018).

La verdad cumple una función catártica en la víctima, como lo hacía en su momento la tragedia griega. Es el recuerdo de la experiencia dolorosa el que transforma el corazón de la víctima, una vez que el victimario ha desvelado los halos del misterio que mantienen vivo el resentimiento. Quizás, como pensaba Cioran, en cierto sentido, la venganza es más hermosa y efectiva. El pensador rumano-francés afirmaba: “para un alma infectada por el vacío del mundo, la obsesión de la venganza es un alimento dulce y reconfortante, un elemento sustancial en el tiempo” (2010, págs. 63, § 23); sin embargo, este alimento no cura el dolor de la víctima; antes por el contrario reaviva las penas, provoca más sufrimiento y genera un círculo insalvable de sucesos que se podrían evitar con un solo acto de *perdón*. Contrario

“Nosotras las madres de Soacha queremos justicia, no venganza para nuestros hijos, una justicia digna que ellos y nosotras las madres nos merecemos” (Noticias, 2015).

a lo que afirmara Cioran, Nietzsche nos legó el siguiente aforismo: “¡antes perecer que odiar y temer, y *antes perecer dos veces que hacerse odiar y temer*, deberá ser un día la máxima principal de toda sociedad establecida!” (*El viajero y su sombra*, págs. 129, § 284). Colombia -si es que sinceramente se encamina hacia el establecimiento de la paz-, debe trabajar en el perdón gratuito, interpersonal, incondicional e intemporal y en el restablecimiento de la memoria y la curación por medio de la verdad.

El difícil, pero posible, acto de *perdón*, como se ha dicho, sana a la víctima y a la vez libera al verdugo, cuando éste reconoce la culpa. Por eso, la forma política del perdón es insuficiente y resulta casi siempre equívoco utilizar el concepto perdón en materia política, como se mostró renglones atrás. Es un equívoco cuando las acciones políticas van encaminadas a mantener el orden ocultando la verdad y sometiendo al olvido. Es un equívoco cuando la memoria es aniquilada, cuando por medio de estrategias comunicativas se ocultan los hechos, cuando el poder de los medios calla a los que quieren sacar a la luz la verdad como ha pasado con tantos comunicadores y con algunos programas marginados por subversivos. Es un equívoco cuando la voz de las víctimas es silenciada por el sonido de la guerra y el conflicto. Es un equívoco cuando el victimario no reconoce personalmente cada uno de sus actos, sino que hace una mueca de arrepentimiento pidiendo una excusa general para acogerse a una ley transitoria. En materia política, además, es a todas luces un acto cínico el que lleva a cabo el agente cuando recuerda los hechos en medio de unas justicias transicionales que lo favorecen; mientras que en sentido

moral esta recapitulación resulta ser un acto necesario. Así mismo, el perdón político no restablece la dignidad de la víctima, de manera personal, ni le ayuda a sanar el dolor sufrido; por el contrario, le genera un cierto sinsabor el hecho de no haber podido escuchar de labios del victimario la verdad y el sincero arrepentimiento. Parece, en cierta medida, que el perdón político premia al verdugo cuando se acoge a la transitoriedad de la ley y la justicia especial; y, tal parece que, abandona a la víctima en el olvido, sin reparar su daño. Esto se debe a que el perdón político es un acto simbólico, mientras que el *perdón moral* es un evento real que restaura la dignidad de la víctima a través del recuerdo del mal causado.

A modo de conclusión

Es imposible comprender el *perdón moral* en Vladimir Jankélévitch desligado del reconocimiento del otro, es decir de esa ineludible relación con el otro. Por eso, fue necesario abordar la teoría del filósofo francés y desarrollar sus elementos principales, tales como: la gratuidad, el acontecimiento, la culpa y la memoria. Como se dijo en la introducción, a propósito de Derrida, en la medida en que todos somos débiles, es decir propensos a equivocarnos, en esa misma medida al reconocer esa realidad en el otro nos vemos condicionados a perdonarlo. Las preguntas que resultan de este acto son múltiples y de múltiples caminos, sin embargo, este trabajo se interesó en las cuestiones sobre la posibilidad de que exista el perdón más allá del plano interpersonal, es decir más allá de la relación entre la víctima y el victimario. Siendo justos con el sentido genuino del perdón incondicional habría que contestar que sí, puesto que no puede haber restricciones para perdonar, el perdón se da entonces de manera libre, personal e ilimitada.

No obstante, en la práctica no es así. No es posible el *perdón* por fuera del plano interpersonal. Por esta razón, en los procesos de reconciliación, como es el caso de la Jurisdicción Especial de Paz (JEP) en Colombia, el *perdón moral* se vuelve ineludible. No se puede hablar de justicia, de paz, de reconciliación y verdad sin hablar de *perdón moral*, porque no cabe duda de que sólo este *perdón* permite superar la desigualdad entre las partes del conflicto. Sin embargo, cuando los líderes políticos de ambos bandos se toman el derecho de hablar en nombre de las

víctimas y los victimarios se sucede una pantomima que no tiene nada que ver con el *perdón*. Cuando esto sucede, los que menos intervienen son las víctimas y los victimarios, porque a los estrados no acuden todos, sino unos representantes, o mejor, unos voceros que sirven de representación de los otros actores del conflicto; de esta suerte el agente queda oculto y la víctima es nuevamente victimizada con el silencio y el olvido.

A este respecto, Sandrine Lefranc afirma que “las políticas del perdón son iniciativas gubernamentales, estrechamente asociadas, por añadidura, a medidas de amnistía, mientras que el “verdadero” perdón no puede *a priori* avenirse a una traducción jurídica. El perdón que proponen es ante todo un perdón de Estado, no pedido sino otorgado por un tercero” (2005, pág. 190). Así es como concluimos que, en sentido *moral* no existe un perdón sin relación interpersonal, pues éste implica que la víctima perdone al victimario, sin que exista un tercero que lo pida o que lo otorgue; por otro lado, existe en sentido práctico y en referencia a las circunstancias concretas de una sociedad que al remitirse al perdón lo confunde con otros fenómenos políticos que tienen sus propios nombres, como es el caso de la amnistía que cita Lefranc.

Esta confusión entre los términos jurídicos, políticos y morales que circundan el acto del perdón es lo que hace tan difícil que se apliquen las llamadas justicias de transición por las que atraviesan los pueblos que intentan superar sus conflictos. Por un lado, como se dijo en el segundo capítulo, los pueblos no perdonan, porque quienes lo hacen son los individuos. Por otro lado, porque el *perdón* es un acto

extraordinario, que perdona incluso lo que no se puede perdonar para ubicarse por encima de lo político y lo jurídico, como una especie de paradigma. Como se mostró en este trabajo Jankélévitch al igual que Ricoeur y Derrida suelen ser muy diferentes en sus postulados, pero coinciden en pensar que justo en esas situaciones límite en donde no se encuentran razones para perdonar, en las que es impensable el *perdón moral*, es precisamente donde se da de manera genuina, esto es, absoluta.

Así mismo, se afirmó que los pueblos no perdonan, esto implica que un grupo de personas no puede perdonar en nombre de otros, ni de sí mismas, sino sólo cada uno en su caso particular; aquí no se desconoce la importancia de los colectivos de víctimas o sobrevivientes y su aporte a la solución del conflicto colombiano (y de otras naciones), los colectivos son importantes para la memoria y hay que recordar que la memoria es fundamental para la restauración de las víctimas, la memoria es un elemento reparador siempre y cuando se haga un uso ejemplar de ella, es decir se utilice para proyectarse al futuro y no para someterse al pasado doloroso.

De tal suerte que, en estas situaciones límite a quien más beneficia el *perdón* es a la víctima, porque perdonar le permite instaurar un nuevo orden, continuar una vida nueva, esto se vuelve para el individuo como una especie de condición de necesidad. Tal parece que, siempre debe haber una relación interpersonal para que se concluya este acto: por un lado, el agente se siente culpable y pide a la víctima que le perdone; por otro lado, la persona ofendida ve en los gestos de aquél la sinceridad suficiente para perdonarlo. En este juego se pasa de la profundidad de

la falta a la altura del *perdón*, siguiendo a Ricoeur, lo cual solo es posible en el reconocimiento del otro, en la relación con el otro como plantea Jankélévitch.

Ahora bien, se puede presentar el caso en que el victimario no ha descendido a la profundidad de la falta porque no se siente culpable, no se reconoce como tal y por lo tanto tampoco reconoce a la víctima ni ha “pedido” perdón; pero, la víctima, consciente de que debe sanar su alma, debe superar el pasado para recuperar la estabilidad y seguir adelante, decide perdonarlo en un acto genuino de reconocimiento, pues entiende que como cualquier ser humano el otro puede cometer errores¹⁰. Esto no implica que la víctima olvide, la famosa expresión popular “perdono pero no olvido” toma aquí una connotación distinta, como infiere Lefranc, “en el perdón no se trata de olvido, cosa que confirman los filósofos, sino de una memoria purificada, una ofensa transformada y una falta gobernada” (2005, pág. 201). Una memoria que abre caminos hacia nuevas rutas, distintas éstas a la tan promovida venganza y/o justicia por las propias manos. El asunto de la memoria, vista desde esta perspectiva, no niega la culpa, aunque perdona al culpable, hace que en el momento del *perdón* la víctima mantenga viva la falta, porque la falta es inexcusable, incluso es imprescriptible. Es evidente que, el culpable, aunque perdonado, y esto ya se dijo, debe comparecer ante la justicia.

¹⁰ Este es el caso por ejemplo de Kim Phuc, la niña que fue quemada con Napalm en Vietnam, quien hoy recuerda con horror aquel suceso, pero que ha decidido perdonar a su verdugo, para seguir su vida y transformar las vidas de otras personas con su ejemplo.

Cuando se intenta el perdón desde su universalización se convierte en un ritualismo vacío, en una teatralización. De esto se sigue que el *perdón moral* y el perdón político pertenecen cada uno a una dimensión distinta del perdón en general, si es que a este último se le puede llamar perdón en sentido genuino, ya que como quedó expuesto carece de ciertas condiciones y resulta insuficiente cuando se trata de la restauración de la dignidad de la víctima. Esta tergiversación que sufre el perdón en los procesos políticos cambia su dinámica misma, porque se ponen finalidades distintas a las de restaurar a la víctima; como son por ejemplo indultar a los victimarios, amnistiarlos moralmente y hasta premiarlos política o jurídicamente. Por esto, se quiso en este trabajo resaltar la necesidad de colocar el énfasis en el reconocimiento del otro (víctima o victimario) y no en los requerimientos religiosos ni en los procesos políticos, jurídicos o administrativos que rodean el conflicto. El *perdón moral* solo es posible en un plano interpersonal ya sea con pedido o no, pero siempre como un don, como una gracia.

Anexo único

“Una década sin respuesta para las madres de Soacha”

Entre enero y agosto del 2008, 19 jóvenes procedentes del municipio de Soacha y de Bogotá desaparecieron sin dejar rastro. Estos muchachos no se conocían entre sí y sus familias tampoco. Después de meses de búsqueda, sus seres queridos recibieron la noticia de que los cuerpos sin vida de los jóvenes fueron hallados en cementerios y fosas comunes de Ocaña y Cimitarra, Norte de Santander. Y no solo eso. Habían sido presentados como guerrilleros dados de baja en combates con la Brigada 15 del Ejército Nacional.

Luego se conoció que desde el 2005, el Ministerio de Defensa estaba aplicando una directiva (firmada por Camilo Ospina Bernal, ministro de Defensa en el gobierno del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez), que les otorgaba recompensas a los militares por cada captura o abatimiento de un líder de organizaciones al margen de la ley.

Los casos de los jóvenes desaparecidos en Soacha y Bogotá presentaban características similares. En su mayoría, eran muchachos que provenían de familias pobres o campesinas con profundas necesidades, que buscaban oportunidades laborales para salir adelante y apoyar a su núcleo familiar.

Desde entonces, y a pesar de las constantes amenazas que han tenido que enfrentar, las madres de Soacha se empezaron a reunir en las plazas públicas, universidades y colegios, para denunciar la desaparición y asesinato de sus hijos, y

exigir que se cuente la verdad y se haga justicia frente a estos crímenes cometidos por las Fuerzas Militares. Además, crearon la fundación Madres Falsos Positivos Suacha y Bogotá (MAFAPO). Para ellas, nombrar su territorio como Suacha, y no Soacha, es parte de la identidad que se dieron a sí mismas y a la fundación.

Las muertes de los 19 jóvenes de Soacha y Bogotá no fueron casos aislados. El capítulo de los ‘falsos positivos’ en Colombia, fue sistemático y afectó a las comunidades más vulnerables. Según el libro “Ejecuciones extrajudiciales en Colombia 2002–2010”, escrito por Omar Eduardo Rojas Bolaños, oficial retirado de la Policía, en ese período de tiempo se habrían presentado en el país 10 mil casos de ejecuciones extrajudiciales.

Como cada una de las familias lleva el proceso judicial de forma individual, después de 10 años hay algunos casos en lo que no se ha celebrado ni una sola audiencia, y muchos otros que se han enfrentado a constantes prórrogas. Por eso, el pasado 14 de septiembre, la Fundación MAFAPO presentó ante la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) un informe, en el que solicitaban garantías de seguridad para continuar trabajando en conjunto y llegar a la verdad.

El próximo domingo 14 de octubre MAFAPO conmemorará en Ocaña, Norte de Santander, la vida de los 19 jóvenes silenciados hace diez años. Con este encuentro, que tiene el lema “10 años vivas y unidas por la verdad”, las madres y familiares de los jóvenes buscan crear una plataforma de interlocución, para seguir hablando sobre las ejecuciones extrajudiciales y los múltiples obstáculos que han tenido para llegar a la verdad. (Redacción, 2018).

Bibliografía

Del autor

- ✓ Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. España: editorial Seix Barrial.
- ✓ _____. (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa editorial.
- ✓ _____. (2006). *Henry Bergson*. México: Universidad Veracruzana.
- ✓ _____. (1971). *L'imprescriptible, Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Seuil.
- ✓ _____. (1974). *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.
- ✓ _____. (1981). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. Paris: Seuil.
- ✓ _____. (1982). *La ironía*. España: editorial Taurus.
- ✓ _____. (2002). *La muerte*. España: editorial Pre-textos.
- ✓ _____. (1933). *La mauvaise conscience*. Paris: Aubier-Montaigne.
- ✓ _____. (1947). *Le mal*. París: Quadrige.
- ✓ _____. (1981a). *Le paradoxe de la morale*. Paris: Seuil.
- ✓ _____. (1994). *Pensar la muerte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ✓ _____. (1994) *Penser le mort*. Paris, Éditions Liana Levi.
- ✓ _____. (1978) *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard.
- ✓ _____. (1949). *Traité des vertus. t.1: Le sérieux de l'intention; t.2: Les vertus et le amour ; t.3: L'Innocence et la méchanceté*. Paris: Flammarion.

Sobre el autor y el tema

- ✓ Botero, D. (2007). El perdón: entre razón y no razón. En: Chaparro, A. y otros, *Cultura Política y Perdón*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- ✓ Camarero Julián, M. (2013). *Vladimir Jankélévitch: filosofía de la vida y filosofía de la música* (tesis doctoral). España: Universidad de Salamanca.
- ✓ _____. (2015). Vladimir Jankélévitch: el instante y la música como no-lugar, en: *La Albolafia, Revista de humanidades y cultura* (Nº 3), España.
- ✓ _____. (2015). La recepción del pensamiento estético de Vladimir Jankélévitch, en: *La Albolafia, Revista de humanidades y cultura* (Nº 4), España.
- ✓ Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Buenos Aires, Argentina: ediciones de la Flor.
- ✓ _____. *Le siècle et le pardon*. (Diciembre de 1999). Entrevista con Michel Wieviorka disponible en https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/siecle_pardon.htm
- ✓ _____. *Justicia y perdón*. (17 de septiembre de 1998). Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en Staccato, programa televisivo de France Culturel. Disponible en https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/justicia_perdon.htm
- ✓ _____. (2001). *¡Palabra!* España: Editorial Trota.

- ✓ Etxberria, X. (2001). Impunidad y perdón en política, en: *Reflexión Política* (Nº5), Bucaramanga.
- ✓ Griswold, Ch. (2007). *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. New York: Cambridge University Press.
- ✓ Holbwachs, M. (2001). *La mémoire Collective*. Canadá: edición digital a cargo de la Universidad de Quebec y la biblioteca Paul-Émile-Boulet.
- ✓ Luciani, P. (2010). “Porque sólo somos la corteza y la hoja...” Acerca de *La Mort* de Vladimir Jankélévitch, en: *Logos. Anales del seminario de Metafísica* (Vol. 44), Madrid, España.
- ✓ López Guzmán, M. D. (2009). *El perdón en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch desde la experiencia de la Shoah (tesis doctoral)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Facultad de Teología, Departamento Dogmática-Fundamental.
- ✓ Muñoz F., Sergio (2012). La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón. En: *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, Número 13. pp. 316-324.
- ✓ Nabert, J. (1995). *Essai sur le mal*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ✓ Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l’histoire, l’obli*. París, Francia: Le Seuil.
- ✓ _____. (2000). *La memoria, la historia y el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- ✓ Ricot, J. (2003). Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse? *Horizons philosophiques*, (vol 13, Nº2), Longueuil, Canadá.

- ✓ Rodríguez Peña, J. I. (2012). *El perdón y la filosofía*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- ✓ Todorov, T. (2015). *Les abus de la mémoire*. París, Francia: Arléa-Poche.
- ✓ _____. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona, España: Paidós.
- ✓ Uprimny, R. (2005). Justicia transicional en Colombia: algunas herramientas conceptuales para el análisis del caso colombiano, en: *Revista Foro* (No. 53), Bogotá.
- ✓ Villa Castaño, L. (2015). Ante el daño absoluto, la resistencia: Una lectura desde Vladimir Jankélévitch, en: *Eidos* (N° 25), Barranquilla.
- ✓ _____. (2015). El perdón en el plano humano: entre el amor y el diálogo, en: *Praxis filosófica* (N° 41), Cali.
- ✓ _____ y Cardona L. (2015). La muerte como órgano-obstáculo del perdón en Vladimir Jankélévitch, en: *Revista de Filosofía* (N° 79), Zulia, Venezuela.

Bibliografía Secundaria

- ✓ Abel, O. (1992). *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Madrid: Cátedra.
- ✓ Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ✓ Baumann, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: editorial Akal.

- ✓ Chaparro, A. y otros autores, (2007). *Cultura Política y Perdón*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- ✓ Chaparro, A. (2005). La función crítica del perdón sin soberanía en procesos de justicia transicional. En Rettberg, A. *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional* (pp. 233-257). Bogotá, Colombia. Ediciones UniAndes.
- ✓ Cioran, E. (2009). *De la France*. París: Éditions de L'Herne.
- ✓ _____. (2011). *Sobre Francia*. Madrid: Siruela.
- ✓ _____. (2010). *Breviario de los vencidos*. Barcelona: Tusquets editores.
- ✓ de Hipona, A. (1977). *Obras de San Agustín, La Ciudad de Dios* (edición bilingüe, Vol. XVII). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ✓ Digeser, P. E. (2001). *Political forgiveness*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- ✓ _____. (1998). Forgiveness and Politics. Dirty Hands and Imperfect Procedures. En *Political Theory*, Vol. 26 (No. 5), pp. 700-724.
- ✓ Francisco. (2016). *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia. Sobre el amor en la familia*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana.
- ✓ Gallego Mimbbrero, R. (2015). *El concepto de "situación-límite" según Karl Jaspers*. España: Universidad de Zaragoza.
- ✓ Gómez Dávila, N. (2005). *Obra completa, Escolios a un texto implícito, Tomo II*. Bogotá: Villegas Editores.

- ✓ _____ (2005). *Obra completa, Nuevos escolios a un texto implícito, Tomo II*. Bogotá: Villegas Editores.
- ✓ _____ (2010). *Textos*. España: Ediciones Atalanta.
- ✓ Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio P. (2014). *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill Education.
- ✓ Honneth, A. (1992) Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento, en: *Isagoría*. (N° 5), España.
- ✓ _____. Reconocimiento y obligaciones morales, en: *Estudios Políticos* (N° 14), Medellín. Cortés Rodas, F. Traductor.
- ✓ Lefranc, S. (2005). *Políticas del perdón*. Bogotá: Editorial Norma.
- ✓ Levi, P. (1989). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, España: editorial Muchnik.
- ✓ Moreno Barreto, J. D. (21 de Octubre de 2018). *El viaje de las madres de Soacha al “fin del mundo”*. Recuperado el 22 de Octubre de 2018, de El Espectador: <https://colombia2020.elespectador.com/verdad-y-memoria/el-viaje-de-las-madres-de-soacha-al-fin-del-mundo>
- ✓ Nietzsche, F. (2014). *Obras Completas. Obras de Madurez. El viajero y su sombra* (Vol. III). España: Tecnos.
- ✓ Ortiz, Sara. (Enero de 2018). La política de la conversación: la lección de Nelson Mandela, en: *Revista Esfinge* (N° 64), recuperado de: <https://www.revistaesfinge.com/edicion-en-pdf/item/1696-enero-2018>.

- ✓ Ratzinger, J. (30 de Abril de 2012). *El perdón no niega el error y es participación en el amor de Dios*. Recuperado el 24 de Abril de 2018, de AciPrensa: <https://www.aciprensa.com/noticias/benedicto-xvi-el-perdon-no-niega-el-error-y-es-participacion-en-el-amor-de-dios>
- ✓ Redacción. (26 de Septiembre de 2016). *Noticias RCN*. Obtenido de 'Timochenko': "En nombre de las Farc-EP ofrezco perdón a todas las víctimas del conflicto": <https://www.noticiasrcn.com/nacional-dialogos-paz/timochenko-nombre-las-farc-ep-ofrezco-perdon-todas-las-victimas-del-conflicto>.
- ✓ Redacción. (10 de Octubre de 2018). *Una década sin respuesta para las madres de Soacha*. Obtenido de Centro Nacional de Memoria Histórica: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/una-decada-sin-respuesta-para-las-madres-de-soacha>.
- ✓ Redacción. (3 de Mayo de 2019). *"Claramente tengo una responsabilidad": coronel (r) Rincón Amado a las víctimas de Soacha*. *Semana*. Obtenido de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/coronel-r-gabriel-de-jesus-rincon-y-las-victimas-de-soacha-en-audiencia-en-la-jep/603829>.
- ✓ Rettberg, A. (2005). *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*. Bogotá, Colombia: ediciones UniAndes.
- ✓ Wilde, Ó. (2004). *Paradoja y genio. Aforismos*. (Selección, traducción y notas de Olivia de Miguel) Barcelona: Edhasa.

Webgrafia

- ✓ <https://bibliotheque.uqac.ca/>
- ✓ <http://hydra.humanities.uci.edu/>
- ✓ <https://redaprenderycambiar.com.ar/>
- ✓ <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/>
- ✓ <https://www.jep.gov.co>
- ✓ <https://www.youtube.com/user/CentroMemoriaH>