

El perdón moral una reflexión en torno al caso colombiano A propósito del posconflicto¹

Moral Forgiveness: A Reflection on the Colombian Case On post-conflict

Le pardon moral : une réflexion sur le cas colombien Sur l'après-conflit

Perdão Moral: Uma Reflexão sobre o Caso Colombiano Em pós-conflito

*Pablo Andrés Villegas Giraldo*²

Cómo citar este artículo: *Villegas-Giraldo, P.A. (2021-2). El perdón moral una reflexión en torno al caso colombiano A propósito del posconflicto. *quaest.disput*, 14 (29), 137-154*

Recibido: 02/12/2021. Aprobado: 23/06/2022

Resumen

Este artículo de reflexión propone una lectura respecto a la posibilidad del perdón moral en sociedades en conflicto, distinguiéndolo de otras formas sustitutas del perdón como el político y el religioso, con el fin de aportar a la meditación y la pedagogía postacuerdos de paz (2016). Metodología: En este trabajo se aplicó un método cualitativo y las preguntas programáticas se intentan resolver a partir de una exposición hermenéutica de conceptos claves que giran en torno al 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. Resultados: Se ponen en evidencia las deficiencias de las políticas de perdón puesto que cuando se pretende una universalización

1 Artículo de reflexión.

2 Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad de Córdoba ORCID: 0000-0002-8519-1322

del perdón se corre el riesgo de caer en la simple teatralización. De esto se sigue que el perdón moral y el perdón político pertenecen cada uno a una dimensión distinta del perdón en general. 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. Conclusiones: El perdón moral funciona muy bien como un correctivo de las falencias de las políticas del perdón. Por supuesto, el mayor beneficiado siempre es la víctima.

Palabras clave: Vladimir Jankélévitch, perdón moral, memoria, reconocimiento, culpa.

Abstract

This reflection article proposes a reading of the possibility of moral forgiveness in societies in conflict, distinguishing it from other substitute forms of forgiveness such as political and religious forgiveness, in order to contribute to meditation and post-peace agreement pedagogy (2016). Methodology: In this work a qualitative method was applied and the programmatic questions are attempted to be resolved through a hermeneutic exposition of key concepts that revolve around the problem of moral forgiveness; at the same time, a description of these concepts is used in a sort of adaptation to the Colombian context; likewise, a critique is made of what is expressed in the work as “other” forms of forgiveness that always turn out to be substitutes for moral forgiveness, among them - as will be seen - are the political and religious forms of forgiveness. Results: The shortcomings of the politics of forgiveness are highlighted, since when forgiveness is universalised, there is a risk of falling into mere theatricality. It follows that moral forgiveness and political forgiveness each belong to a different dimension of forgiveness in general. This misrepresentation of forgiveness in political processes changes the very dynamics of forgiveness, because it is used for purposes other than restoring the victim, such as pardoning the perpetrators, granting them moral amnesty, or even rewarding them politically or legally. Conclusions: Moral forgiveness works very well as a corrective to the shortcomings of the politics of forgiveness. Of course, the greatest beneficiary is always the victim.

Key words: Vladimir Jankélévitch, moral forgiveness, memory, recognition, guilt.

Résumé

Cet article de réflexion propose une lecture de la possibilité du pardon moral dans les sociétés en conflit, en le distinguant d'autres formes substitutives de pardon comme le pardon politique et religieux, afin de contribuer à la méditation et à la pédagogie post accord de paix (2016). Méthodologie : Dans ce travail, une méthode qualitative a été appliquée et les questions programmatiques sont ten-



tées d'être résolues à travers une exposition herméneutique des concepts clés qui tournent autour du problème du pardon moral ; en même temps, une description de ces concepts est utilisée dans une sorte d'adaptation au contexte colombien ; de même, une critique est faite de ce qui est exprimé dans le travail comme "d'autres" formes de pardon qui s'avèrent toujours être des substituts au pardon moral, parmi eux - comme on le verra - sont les formes politiques et religieuses de pardon. Résultats : Les défauts de la politique du pardon sont mis en évidence, car lorsque le pardon est universalisé, il y a un risque de tomber dans la simple théâtralité. Il s'ensuit que le pardon moral et le pardon politique appartiennent chacun à une dimension différente du pardon en général. Cette représentation erronée du pardon dans les processus politiques modifie la dynamique même du pardon, car il est utilisé à d'autres fins que la restauration de la victime, comme le pardon des auteurs, l'amnistie morale, voire la récompense politique ou juridique. Conclusions : Le pardon moral fonctionne très bien comme correctif aux défauts de la politique du pardon. Bien sûr, le plus grand bénéficiaire est toujours la victime.

Mots clés : Vladimir Jankélévitch, pardon moral, mémoire, reconnaissance, culpabilité.

Resumo

Este artigo de reflexão propõe uma leitura da possibilidade do perdão moral nas sociedades em conflito, distinguindo-o de outras formas alternativas de perdão, como o perdão político e religioso, a fim de contribuir para a meditação e pedagogia do acordo pós-paz (2016). Metodologia: Neste trabalho foi aplicado um método qualitativo e tentou-se resolver as questões programáticas através de uma exposição hermenêutica de conceitos-chave que giram em torno do problema do perdão moral; ao mesmo tempo, utiliza-se uma descrição destes conceitos numa espécie de adaptação ao contexto colombiano; do mesmo modo, faz-se uma crítica ao que é expresso no trabalho como "outras" formas de perdão que se revelam sempre substitutos do perdão moral, entre elas - como se verá - estão as formas políticas e religiosas de perdão. Resultados: As deficiências da política do perdão são salientadas, uma vez que quando o perdão é universalizado, existe o risco de cair na mera teatralização. Segue-se que o perdão moral e o perdão político pertencem cada um a uma dimensão diferente do perdão em geral. Esta deturpação do perdão nos processos políticos muda a própria dinâmica do perdão, porque é utilizado para outros fins que não o restabelecimento da vítima, tais como perdoar os perpetradores, conceder-lhes amnistia moral, ou mesmo recompensá-los política ou legalmente. Conclusões: O perdão moral funciona muito bem como uma correção das deficiências da política de perdão. Evidentemente, o maior beneficiário é sempre a vítima.

Palavras-chave: Vladimir Jankelevitch, perdão moral, memória, reconhecimento, culpa.

Introducción

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 se destina a lo imperdonable. Por su parte nuestro autor afirma que existe un perdón genuino cuya gratuidad e incondicionalidad lo hacen igualmente único, es este el *perdón moral* del que trata este artículo. Un perdón necesario para el mundo pero sobre todo para nuestro país 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: su padre, el doctor 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 como 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 en 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 la doctora 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: la filosofía, la música y el compromiso intelectual. 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).

Ya mencionamos que el rasgo característico del pensamiento de Jankélévitch es que no es un filósofo sistemático, esto lo hace mucho más atractivo. 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. Y sin embargo, su obra 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 *El perdón* comienza por exponer aquello que no es el acto del perdón para luego mostrar lo que él entiende por el mismo.

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, de allí que como afirma la doctora María Dolores López Guzmán “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 posea una exquisita armonía, nos ofrece en su escritura una poesía melódica que nos guía hacia su búsqueda principal: el tiempo vivido. También es muy importante mencionar el hecho que Vladimir Jankélévitch fuera discípulo de Bergson, el llamado *filósofo del devenir*; con cer-

teza afirmamos que las concepciones de éste filósofo estarán profundamente imbricadas en su pensamiento.

Metodología

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 otra³. 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 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.

Resultados

1. La posibilidad del *perdón moral*

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 hablamos de que el hombre falla por su naturaleza voluble y débil, es forzoso reconocer que perdona porque entiende que quien lo hiere 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 crímenes 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 verdad. También se puede entender esta verdad como lo que llama

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



Derrida en *Le siecle et le pardon* “una urgencia universal de la memoria”, 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 siecle et le pardon*, 2009). En últimas, es el sentimiento moral de la memoria lo que compra el perdón y no el arrepentimiento, ni 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). Solo cuando el victimario recuenta los sucesos tal y como los provocó y asume su culpa la víctima está en situación de perdonarlo; esta es, como veremos enseguida, la principal dificultad del *perdón moral*.

No obstante, el asunto del *perdón moral* no es tan sencillo como quedó expuesto en el párrafo anterior, ya que Derrida habla también de las condiciones de posibilidad: “si [el *perdón moral*] es posible (nos dice) es a costa de soportar lo imposible, lo que no se puede hacer, prever, calcular, y de aquello para lo que se carece de criterios generales, normativos, jurídicos o, incluso, morales en el sentido de las normas morales” (*Justicia y Perdón*, 1998). 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, siguiendo a Derrida: “cuando lo imperdonable se nos presenta como tal es cuando se puede considerar la posibilidad del perdón [moral]” (*Justicia y Perdón*, 1998) y agrega, “en principio, no hay un límite para el perdón [moral], no hay *medida*, no hay moderación, no hay “¿hasta dónde?” (*Le siecle et le pardon*, 2009). Con respecto a la naturaleza inagotable del *perdón moral*, a su capacidad para extenderse hasta lo infinito, afirma Derrida que “el perdón [moral] (...) *debería* permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica” (2009). Es decir que, además de que el *perdón moral* se nos presenta como la posibilidad de lo imposible, como incalculable, como ilimitado, es intemporal e infinito. 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, afirma Derrida que “El perdón [moral] debe seguir siendo una *posibilidad humana*” (2009). Se trata pues de concebir el *perdón moral* como una oportunidad humana y entender que el hombre está en condición 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 pseudo-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 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. 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.

2. Aporías entre el *perdón moral* y la culpa

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*. Para ello distingue el *perdón moral* de 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.

Así pues, “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” (Jankélévitch, *El perdón*, 1999, pág. 13). Esto que llama Jankélévitch *verdadero perdón* es el *perdón moral* del que hemos venido hablando. Al 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, 1982). 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. Y, debemos mencionar 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 comprender el *perdón moral*. Por ejemplo el Papa Francisco, en sus catequesis sobre la familia recogidas en la encíclica *Amoris Laetitia*, 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 (Gallego Mimbbrero, 2015, págs. 29-30); es decir, como un momento extraordinario en la existencia de la persona. Jankélévitch, es un apasionado por estos casos límite, 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” (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.

No obstante, Paul Ricoeur nos propone la altura del perdón como una posible salida de ese círculo culpable. Como se mostrará. 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. Como vemos, 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, 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 pensamos en la víctima, cuando reconocemos 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, nos habla de lo *irreparable* cuando pensamos 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 lo veremos, pero solo en un sentido moral pueden ser superadas. Así mismo 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.

Como ya se dijo, el *perdón moral* es una gracia. Su gratuidad es constitutiva a 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 ante la justicia. 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.

3. Perdón moral y memoria.

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*) nos 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 Soacha⁴, por ejemplo, afirman que no pueden perdonar hasta que no hayan 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).

El difícil, pero posible, acto de *perdón*, como vimos, 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 de perdón en materia política. Es un equívoco cuando las acciones políticas van encaminadas a mantener el orden ocultando la verdad. Es un equívoco cuando la memoria es mutilada, 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

4 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 “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).



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, nos parece un acto cínico el que lleva a cabo el agente cuando recuerda los hechos; mientras que en sentido moral resulta 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 conlleva el recuerdo del mal causado.

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 errores. 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.

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.

Referencias

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

- Botero, D. (2007). El perdón: entre razón y no razón. En A. e. Chaparro, *Cultura política y perdón* (págs. 135-142). Bogotá: Universidad del Rosario.
- Cioran, E. (2009). *De la France*. París: Éditions de L'Herne.
- Cioran, E. (2010). *Breviario de los vencidos*. Barcelona: Tusquets editores.
- de Hipona, A. (1977). *Obras de San Agustín, La Ciudad de Dios* (edición bilingüe ed., Vol. XVII). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- de Hipona, A. (1977). *Obras de San Agustín, La Ciudad de Dios* (Tercera, edición bilingüe ed., Vol. XVII). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Derrida, J. (17 de 9 de 1998). *Justicia y Perdón*. Recuperado el 21 de 12 de 2018, de Derrida en castellano: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/justicia_perdon.htm
- Derrida, J. (2001). *¡Palabra!* España: Editorial Trota.
- Derrida, J. (13 de Febrero de 2009). *Le siecle et le pardon*. Recuperado el 15 de Marzo de 2017, de Le Monde des Debats: <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html>
- Francisco. (2016). *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia. Sobre el amor en la familia*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana.
- Gallego Mimbrero, R. (2015). *El concepto de "situación-límite" según Karl Jaspers*. España: Universidad de Zaragoza.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Obra completa, Nuevos escolios a un texto implícito, Tomo II*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2005). *Obra completa. Escolios a un texto implícito, Tomo II*. Bogotá: Villegas Editores.
- Gómez Dávila, N. (2010). *Textos*. España: Ediciones Atalanta.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2014). *Metodología de la Investigación* (Sexta ed.). México: McGraw-Hill Education.
- Holbwachs, M. (2001). *La mémoire Collective*. Canadá: edición digital a cargo de la Universidad de Quebec y la biblioteca Paul-Émile-Boulet.
- Jankélévitch, V. (1974). *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.
- Jankélévitch, V. (1978). *Quelque part dans l'inachevé*. Paris: Gallimard.
- Jankélévitch, V. (1981). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. Francia: Le Seuil.



- Jankélévitch, V. (1982). *La ironía*. España: Taurus.
- Jankélévitch, V. (1986). *L'imprescriptible*. Paris: seuil.
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. España: Editorial Seix Barrial.
- Jankélévitch, V. (2002). *La muerte*. España: Pre-textos.
- Lefranc, S. (2005). *Políticas del perdón*. Bogotá: Editorial Norma.
- 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.
- 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>
- Nabert, J. (1955). *Essai sur le mal*. París: Presses universitaires de France.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras Completas. Obras de Madurez. El viajero y su sombra* (Vol. III). España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (s.f.). *El viajero y su sombra*.
- Noticias, C. (19 de Septiembre de 2015). *Madres de Soacha*. Recuperado el 6 de Marzo de 2018, de Centro Nacional de Memoria Histórica: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/madres-de-soacha>
- Ortiz, S. (Enero de 2018). La política de la conversación: la lección de Nelson Mandela. *Esfinge*(64), 16-17.
- 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. Obtenido de Semana: <https://www.semana.com/nacion/articulo/coronel-r-gabriel-de-jesus-rincon-y-las-victimas-de-soacha-en-audiencia-en-la-jep/603829>
- Ricœur, P. (2000). *La memoria, la historia y el olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Peña, J. I. (2012). *El perdón y la filosofía*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Saray Latorre, A. L. (2013). *Las madres de Soacha: Acciones de resistencia que contruyen paz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Wilde, Ó. (2004). *Paradoja y genio. Aforismos*. (t. y selección, Trad.) Barcelona: Edhasa.

Cibografía

- Derrida, J. (17 de septiembre de 1998). Justicia y Perdón. En: *Derrida en castellano*, HYPERLINK “https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/justicia_perdon.htm” https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/justicia_perdon.htm (consultado el 21 de 12 de 2018).
- Derrida, J. (13 de Febrero de 2009). Le siecle et le pardon. En: *Le Monde des Debats*, HYPERLINK “<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html>” <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html> (consultado el 15 de Marzo de 2017).
- Moreno Barreto, J. D. (21 de Octubre de 2018). El viaje de las madres de Soacha al “fin del mundo”. *El Espectador*, HYPERLINK “<https://colombia2020.elespectador.com/verdad-y-memoria/el-viaje-de-las-madres-de-soacha-al-fin-del-mundo>” <https://colombia2020.elespectador.com/verdad-y-memoria/el-viaje-de-las-madres-de-soacha-al-fin-del-mundo> (consultado el 22 de Octubre de 2018).
- Noticias, C. (19 de Septiembre de 2015). Madres de Soacha. En: *Centro Nacional de Memoria Histórica*, HYPERLINK “<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/madres-de-soacha>” <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/madres-de-soacha> (consultado el 6 de Marzo de 2018).
- Redacción. (26 de Septiembre de 2016). ‘Timochenko’: “En nombre de las Farc-EP ofrezco perdón a todas las víctimas del conflicto”. En: *Noticias RCN*. HYPERLINK “<https://www.noticiasrcn.com/nacional-dialogos-paz/timochenko-nombre-las-farc-ep-ofrezco-perdon-todas-las-victimas-del-conflicto>” <https://www.noticiasrcn.com/nacional-dialogos-paz/timochenko-nombre-las-farc-ep-ofrezco-perdon-todas-las-victimas-del-conflicto> (consultado el 30 de septiembre de 2016).