

**EL PERDÓN DE LO IMPERDONABLE**

!

**JEFFERSON STEVE MIRANDA LAVERDE**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA**

**BOGOTÁ**

**2016**

**CONTENIDO**

## **Presentación del proyecto de investigación 2**

1. Información del grupo de investigación 2
2. Presentación del proyecto “Políticas del perdón en Colombia” 4
3. Objetivos del proyecto de investigación 5
  - Objetivo general
  - Objetivos específicos
4. Descripción de la necesidad de la pasantía 6
5. Objetivos de la pasantía 6
  - Objetivo general
  - Objetivos específicos
6. Justificación 7
7. Artículo de revisión. *El perdón de lo imperdonable* 10
  - Introducción
  - ¿Quién perdona? Diálogo entre Wiesenthal y Olivier
  - ¿Quién pide perdón? Diálogo entre Wiesenthal, Derrida y Jean Améry
  - La memoria en el acto del perdón. Diálogo entre Améry y Wiesenthal
  - Perdonar lo imperdonable
8. Descripción actividades de pasantía 45
9. Resultados con relación a los objetivos 46
10. Resultados como experiencia personal 47
11. Anexos 48
12. Bibliografía 60

## **Presentación del proyecto de investigación**

## **1. Información del grupo de investigación**

La presente pasantía de investigación se encuentra adscrita al proyecto “Políticas del perdón en Colombia” que se realiza en el grupo de investigación Bartolomé de las casas. Estudios de pensamiento filosófico en Colombia y América Latina en su línea de investigación Filosofía, ética, política y del Derecho en América Latina. El grupo Fray Bartolomé de las casas tiene dos líneas activas o dos campos donde precisa su investigación. Por un lado está la Historia e historiografía del pensamiento filosófico en Colombia y América Latina y, por el otro, la línea de Filosofía, Ética y Política en América Latina.

Algunos de Los proyectos de la primera línea han sido: 1. Filosofía y prensa en Colombia, liderado por el docente Damián Pachón. 2. Proceso de la filosofía en Colombia, liderado por los docentes Leonardo Tovar y Gloria Isabel Reyes y 3. SIFCO, liderado por Juan Cepeda. Por su parte, los proyectos de la segunda línea son: 1. Políticas del perdón en Colombia, liderado por las docentes Ángela Niño y Claudia Giraldo. 2. Éticas del Reconocimiento, liderado por los docentes Leonardo Tovar, Damián Pachón, Ángela Niño y Claudia Giraldo.<sup>1</sup>

## **2. Presentación del proyecto “Políticas del perdón en Colombia”**

El proyecto denominado *Políticas del perdón en Colombia* tiene como objetivo principal analizar las peticiones de perdón que los versionados de Justicia y Paz han ofrecido a las víctimas como actos de reparación. Pero ¿Por qué hacerlo? Esto parte, justamente, del reconocimiento de la realidad cruel y fratricida que ha acompañado nuestra historia colombiana sobre todo en los últimos 50 años. Guerras, masacres, secuestros, violaciones, entre otras que

---

<sup>1</sup> Tomado de: <http://filosofia.usta.edu.co/index.php/investigacion/grupos-de-investigacion/fray-bartolome>

marcan no sólo nuestra historia nacional sino que sientan un precedente sobre la falta de reflexión política y sociocultural que acompaña nuestra tradición.

Sin lugar a dudas, estos mismos acontecimientos exigen, por parte de las autoridades competentes, buscar salidas o posibles vías de encuentro en las cuales se dialogue sobre la justicia y la igualdad que tanto ha faltado, pero sobre todo acerca del modo de reparar a las víctimas directas del conflicto armado y también aquello que deberían padecer quienes se constituyen en victimarios y actores protagonistas de nuestra violenta historia colombiana.

En este marco, una de las tantas posibilidades que se encuentran para solventar en gran medida este dolor y sufrimiento es, justamente, el acto de pedir de perdón por los hechos cometidos. En otras palabras, el gesto o la actitud permanente del perdón es una condición necesaria para revitalizar el vínculo o sanar las relaciones entre víctimas y victimarios. Y esto es apenas normal porque al pedir perdón el victimario al menos en apariencia, está demostrando arrepentimiento y culpa por lo que se hizo y quiere demostrar su actitud de cambio ante el que sufrió el agravio.

No obstante, pedir perdón supone arrepentimiento, dolor, culpa por lo que se hizo mal, propósito de cambio. Estos presupuestos del perdón son cuestionados cuando los victimarios lo hacen en el marco de una ley que recompensa con beneficios los actos de reparación, como es el pedir perdón.

De ahí que esta situación es compleja y se presenta como problema pues, en primer lugar, se está entrando a asumir la realidad y a actuar en consecuencia por lo que el victimario *dice* en

virtud de su actitud de pedir perdón a sus víctimas, lo cual puede carecer de verdad y sinceridad. Y en segundo lugar, porque las víctimas no sólo son quienes continúan vivos sino incluso aquellos cuyos cuerpos reposan en una tumba. En otras palabras, ¿cómo conceder perdón por aquellos que ya no pueden hacerlo por sí mismos puesto que el agravio implicó su muerte?

Por estas razones, el proyecto se propone hacer una reflexión filosófica en torno a la cuestión del perdón y a sus implicaciones éticas y morales en un ambiente secular, para que una vez extraídos los conceptos fundamentales con que diferentes pensadores han reflexionado entorno a esta cuestión, se pueda hacer un análisis discursivo de los versionados en el marco de la ley de justicia y paz.

### **3. Objetivos del proyecto de investigación**

#### **3.1 Objetivo General**

- Analizar, desde una perspectiva ética, el despliegue discursivo de los versionados de Justicia y Paz en torno al perdón.

#### **3.2 Objetivos específicos**

- Plantear las dimensiones éticas del perdón entendido como una virtud política
- Contextualizar las dimensiones éticas del perdón en el marco de la Ley de Justicia y Paz.
- Analizar las versiones de los exjefes paramilitares en torno al perdón desde la perspectiva del análisis del discurso.
- Analizar, a la luz de categorías éticas del perdón, la estructura argumentativa,

retórica y estilística los discursos de dichos versionados.

#### **4. Descripción de la necesidad de la pasantía**

Con el fin de alcanzar el objetivo principal del proyecto que es hacer un análisis discursivo de las peticiones de perdón de los versionados de la ley de Justicia y Paz, se hace necesario, como paso previo, comprender y reflexionar en torno a los planteamientos que han hecho algunos autores sobre el perdón, para desarrollar categorías y conceptos que hagan fructífero el análisis de los discursos. En otras palabras, la pasantía es necesaria e importante en cuanto que aporta al marco teórico y conceptual del proyecto *Políticas del perdón en Colombia*. El grupo de investigación fue el que sugirió la pertinencia de analizar las cuatro obras que se trabajan aquí.

#### **5. Objetivos de la pasantía**

##### **5.1 Objetivo General**

- Realizar un artículo de revisión y argumentación de cuatro obras de referencia entorno al perdón: Los límites del perdón de Simon Wiesenthal, Más allá de la culpa y la expiación de Jean Améry, El perdón. Quebrar la deuda y el olvido de Abel Oliver y *El siglo y el perdón* de Derrida.

##### **5.2 Objetivos específicos**

- Identificar las propuestas, ideas principales y conclusiones de los libros mencionados.
- Redactar cuatro reseñas correspondientes a cada uno de los textos.

- Relacionar las perspectivas teóricas sobre el perdón en torno a unas preguntas específicas. ¿Quién perdona? ¿Quién pide perdón? ¿Cuál es el papel de la memoria en estos procesos de reconciliación? Y ¿Es posible perdonar lo imperdonable?

## **6. Justificación**

Para hacer el análisis discursivo de las versiones libres que se dieron en el marco de la ley de Justicia y Paz, se hace necesario un acercamiento a distintos pensadores que hayan abordado filosóficamente el tema del perdón con el fin de adquirir categorías y conceptos que hagan fructífero el análisis de los discursos. Es en este marco en donde el artículo de revisión cobra vital importancia, puesto que éste es un método de trabajo cuya finalidad radica en transmitir los resultados de investigaciones hechas en torno a un tema específico, pero no sólo eso sino también para ver de forma paralela y analítica aspectos actuales entorno al objeto de investigación, en este caso, el perdón.

En consecuencia, la búsqueda constante de categorías, conceptos e ideas que aclaren el panorama y la visión filosófica del perdón requiere, indudablemente, de una revisión sintética y analítica acerca del estado actual de la cuestión. En otras palabras, se hace necesaria la revisión bibliográfica sistemática y no arbitraria que permita tener un acercamiento a los puntos más importantes que los autores han desarrollado en torno al tema del perdón. Recopilar, analizar y sintetizar es la tarea precisa de este artículo de revisión cuya pretensión primaria es aportar elementos sugerentes al marco teórico del proyecto.

Ahora bien, las obras seleccionadas se han escogido de acuerdo a diversas posiciones que suscita Simón Wiesenthal, en su libro *Los límites del perdón*, cuando formula la pregunta acerca de ¿Qué habría hecho yo? Para contextualizar un poco esto, es preciso decir que Simon es una víctima de los campos de concentración. Un día es llevado a trabajar en un lugar pero antes es conducido, por una enfermera, a un hospital donde se encuentra un Nazi llamado Karl que le pide perdón por todos los actos criminales que ha cometido. Wiesenthal lo escucha pacientemente pero al final se va sin decir nada. Años después Simon se encuentra con la madre de Karl y confirma que éste le fue sincero. Él se queda con la duda sobre si hizo bien no perdonarlo.

En esta perspectiva surge, precisamente, un dilema entorno a la pregunta ¿Qué habría hecho yo? Pues bien, esta pregunta la han intentado responder muchos pensadores del siglo XX como Emanuel Levinás, Jean Améry, Hanna Arent entre otros, los cuales han generado distintas y profundas reflexiones en torno al tema del perdón que adquiere aquí una connotación más pública en el sentido de convertirse en una virtud política con repercusiones sociales.

Pues bien, es en este marco y a partir de la obra de Wiesenthal como se quiere pretender poner en diálogo a los autores mencionados de los cuales también se pueden deducir reflexiones al respecto. Uno de ellos es Jean Améry quien sufrió en carne propia los acontecimientos y los fuertes castigos que vivían los presos dentro de los campos de concentración. Él es uno de los que encarna el sinnúmero de víctimas a las cuales les resulta imposible perdonar, a pesar de tener una comprensión profunda de los motivos de los victimarios y de los sucesos. En otras palabras, a pesar de que se conozcan los detalles de los crímenes y de la historia, ninguna razón es



suficiente para perdonar. Es el mismo Améry quien afirma que el perdón y el olvido forzados mediante la presión social son inmorales.

Por otra parte, se encuentra el filósofo francés Oliver Abel con su texto *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. La propuesta hecha a través del libro, con sus entrevistas y reflexiones, permite ubicar el perdón en un plano que en el hombre es superior a sus deseos y pasiones. En otras palabras, el perdón se plantea como aquel que permite el curso de la historia, es decir, si no se da paso al perdón la humanidad se estanca. Hay que aprender a perdonar. A esto se suma que el perdón es visto como una gracia o un don por parte de la divinidad, lo cual hace posible su consecución para el hombre. El perdón supone ver las cosas de otra forma y verse usted mismo, el perdón radical se da cuando es gratuito, incondicional y mutuo.

En esta línea está el pensamiento Derrida para quien el perdón también es un don, una especie de gracia. El perdón sólo perdona lo imperdonable. Pero este filósofo le añade otro matiz que, por supuesto, genera polémica como es el de la incondicionalidad del perdón. Es decir, este no necesita ni siquiera que el victimario se arrepienta para que la víctima lo perdone. Por eso el perdón, dice Derrida, debe permanecer excepcional y no hacer parte de intercambios o condiciones que desvirtúen su sentido.

En esta medida, los cuatro autores permiten establecer un diálogo en torno al tema del perdón desde las preguntas que mencionamos más arriba, puesto que cada uno aporta de manera significativa a la comprensión y profundización de cada una de esas partes. Si bien Wissenthal desarrolla sobre todo el tema con un carácter mucho más narrativo su pregunta suscita la

inspiración y el pensamiento de muchos. ¿Se puede otorgar el perdón por las víctimas que ya no pueden hacerlo por sí mismas puesto que han perdido su vida? ¿El perdón es una iniciativa intrínseca a la condición humana que el hombre puede proporcionar libremente? O acaso ¿se necesita ayuda divina para brindar un perdón sincero? Por su parte, Oliver Abel establece cómo el perdón se puede efectivamente dar y a este se le opone Jean Améry quien afirma que aun conociendo las causas de los errores de otros, el perdón no tienen lugar y menos cuando alguien se siente esclavo de otro que ni siquiera es superior sino semejante.

Esta revisión bibliográfica y el posterior artículo aporta al grupo de investigación, en la medida en que puede ofrecer elementos y conceptos útiles para el correcto desarrollo del objetivo general del proyecto como es el de hacer un análisis discursivo de quienes han dado versiones libres en el marco de la ley de justicia y paz.

## **7. Artículo**

### **EL PERDÓN DE LO IMPERDONABLE**

#### **Introducción**

Durante la segunda mitad del siglo XX el tema del perdón ha cobrado especial relevancia en un ámbito secular desligado del mundo religioso, puesto que su aparición en las escenas jurídico-políticas es prominente y, aún más, cuando se trata de abordar el tema de la justicia y la necesidad de reestablecer las relaciones entre los individuos y buscar la paz tras los perjuicios y daños sociales que causan las guerras y los actos violentos y genocidas que han ocurrido en la

historia como por ejemplo el holocausto judío<sup>2</sup> en Europa y el Apartheid<sup>3</sup> en Sudáfrica, entre otros. Precisamente, las comisiones de verdad y reconciliación<sup>4</sup> que se han dado en América Latina en países como Argentina, Chile y Perú son un ejemplo de estos escenarios públicos y jurídicos del perdón.

Esta es apenas una de las razones por las cuales el tema del perdón ha sido reflexionado en muchos campos como, efectivamente, lo ha hecho la psicología que lo asume como acción terapéutica y la sociología que lo toma como herramienta para restaurar el tejido social, entre otras. No obstante la reflexión filosófica, campo en el cual se desarrolla el artículo, también se interesa por reflexionar en torno a este tema, pero lo hace a partir de la conceptualización del perdón como fenómeno moral complejo (Bernstein. 2003. p. 8). ¿Qué quiere decir esto? Que cuando se habla de él, en los escenarios anteriormente mencionados, se ponen sobre la mesa y se fundamentan *normas* y criterios jurídicos que orientan las acciones en pro de favorecer los procesos de reconciliación.

Lo anterior se refleja, sin lugar a dudas, en el contexto colombiano donde a propósito de la Ley de Justicia y Paz de 2005<sup>5</sup>, la presencia del perdón se convierte casi que en una *norma* tanto

---

2 El holocausto es una palabra que viene del griego y significa “sacrificio por fuego”. De ahí que este término se aplica al período de la Alemania Nazi donde los arios perseguían y asesinaban a los judíos, quienes eran considerados como una raza inferior y que merecían morir. Según los registros históricos, Alemania llegó a exterminar alrededor de seis millones de judíos.

3 Apartheid es una palabra que viene de una variante africana del holandés, que significa “separación”. Se conoce entonces como Apartheid a la separación racial, vivida en Sudáfrica, de mestizos, negros entre otros, dentro de los cuales dominaban los blancos a pesar de ser minoría. Este evento tuvo lugar desde 1944 y claudicó hacia la última década del siglo XX con la gran ayuda de Nelson Mandela quien finalmente llegó al poder después de haber estado 27 años encarcelado por parte de la minoría blanca que quería dominar Sudáfrica.

4 Las comisiones de verdad y reconciliación son organismos de investigación que son creados con el fin de ayudar a las sociedades que han estado sumergidas en guerras violentas, a reconocer su pasado y superarlo, para evitar traumas significativos y la repetición de los mismo hechos en un futuro cercano.

5 Entre el 2005 y 2006 el país adopta un marco legislativo por medio del cual se sentencia y se juzga a los miembros de los grupos ilegales que se acogen a los procesos de desmovilización.

para quien lo otorga como para quien lo pide. Ahora los victimarios deben cumplir con una especie de canon que es el de pedir perdón a sus víctimas como reparación moral y como una muestra de su voluntad de cambio y, por tanto, como condición indispensable para recibir los beneficios de la justicia transicional por medio de la cual se busca reparar las violaciones masivas de los derechos humanos a través de las comisiones de verdad, las reformas institucionales y la reparación material por parte de los victimarios.

Frente a esto la incursión del perdón como fenómeno moral es compleja porque, entre otras cosas, despierta innumerables sospechas. Por una parte, se le podría considerar como una pura formalidad jurídica que desconoce el sufrimiento de las víctimas y que incluso puede fomentar la impunidad. De otra, el perdón puede terminar en un puro trato transaccional que intercambia la disminución de penas por el cambio y arrepentimiento del victimario. A demás, puede ser visto también como un puro ejercicio terapéutico que busca restablecer el equilibrio emocional de la víctima. La posible aparición del perdón en estos términos, pone en tela de juicio la seriedad de los procesos de reconciliación y el posible irrespeto de la dignidad de las víctimas.

De acuerdo con lo anterior el perdón visto desde esta perspectiva genera tensión y opiniones encontradas y que, por lo mismo, merecen un estudio y una reflexión filosófica detenida que nos permita definir puntos de encuentro, a partir del desarrollo de las preguntas que están a continuación, y desde los cuales podamos pensar el problema del perdón. Estas preguntas componen a su vez cuatro aspectos que considero son los pilares del perdón en el contexto político, a saber: 1. ¿Quién perdona? 2. ¿Quién pide perdón? 3. ¿Cuál es el papel de la memoria en el acto del perdón? Y, finalmente, ¿Es posible perdonar lo imperdonable? Esto se hará

teniendo como base los planteamientos y el diálogo de Jean Améry en *Más allá de la culpa y la expiación*, Simon Wiesenthal en *Los límites del perdón*, Abel Olivier en *El perdón, quebrar la deuda y el olvido* y, finalmente, Jaques Derrida en su celebrado texto *El siglo y el perdón*. El interés por los dos primeros autores obedece a que, en buena parte, representan un grupo de intelectuales que padecieron en carne propia los suplicios del Holocausto judío. Por ello, consideramos que los mencionados autores aportan una comprensión sobre el perdón menos abstracta y más atenta a la experiencia concreta del sufrimiento. Pero además, es gracias a las reflexiones de Wiesenthal y Améry que empieza la discusión actual sobre una de las cuestiones más álgidas del perdón en contextos políticos, esto es, el perdón de lo imperdonable. Precisamente el tercer y cuarto autor, los filósofos Abel Olivier y Jaques Derrida resultan de especial interés porque contribuyen a entablar un diálogo contemporáneo sobre la dificultad de pensar en los límites del perdón.

El interés por abordar estas preguntas surge de la necesidad de esclarecer las sombras que recubren el tema del perdón a nivel político, de analizar la efectividad del perdón como herramienta para conciliar a los protagonistas que intervienen en estos procesos de reconciliación y de definir, como se señala más arriba, puntos de encuentro para comprender el perdón en este contexto. Por tanto en el desarrollo del trabajo se reflexionará entorno a quienes han sido autores del conflicto (los victimarios) como también quienes han sufrido sus secuelas (las víctimas). Pero hasta aquí el proceso estaría incompleto porque no son sino dos partes del conflicto, pero ¿Qué los relaciona? Sin lugar a dudas, lo que los ponen en relación en este contexto del perdón es aquello sobre lo que el perdón se hace efectivo, a saber: los actos violentos, cuya figura en el momento presente cobra lugar a partir de la memoria como herramienta de investigación para

conocer la verdad sobre los hechos y darles un nuevo sentido, por tal razón hablar de víctimas y victimarios nos conduce necesariamente a poner en consideración el tema de la memoria en función de aclarar el vínculo que tienen las víctimas y los victimarios en el escenario político del perdón. Finalmente, cuando se trae a la memoria los diversos hechos violentos surge el dilema sobre los límites del perdón, en otras palabras, sobre qué es aquello que se puede perdonar. Por eso, de la mano de Derrida podemos decir que el objeto primero del perdón es, precisamente, lo imperdonable, por esa razón es que en uno de los apartados hablaremos sobre este tema. De esta manera, las preguntas que se plantean aquí componen una especie de circuito cuyas partes son de fundamental importancia para pensar el problema del perdón en este ambiente político.

### **¿Quién perdona? Diálogo entre Wiesenthal y Olivier**

Simon Wiesenthal, judío y arquitecto de profesión, publicó hacia el año 1969 un importante libro que narra su experiencia personal tras su paso por los campos de concentración. Bajo el título *Los límites del perdón*, Wiesenthal deja al descubierto cuestiones sobre el perdón que han ocupado a importantes filósofos de la segunda mitad del siglo XX. En la primera parte del mencionado libro, titulada El Girasol, Wiesenthal relata su encuentro con un joven alemán nazi, Karl, quien moribundo clama la presencia de cualquier judío para pedir perdón por sus crímenes. En la segunda parte se da lugar a un coloquio en el que participan pensadores de la más variada talla que expresan su posición frente a la actitud que Simon Wiesenthal expone en la primera parte del libro.

El mencionado encuentro de la primera parte se da después de que Wiesenthal es conducido desde su puesto de trabajo al lecho del agonizante Karl quien espera ansioso a un judío para

hablar con él, contarle algo que lo tortura continuamente y pedirle perdón por sus acciones. (Wiesenthal, 1998. p. 32). En ese ambiente tenso que dibuja la narración, Simon se ve sumergido en un profundo dilema pues al escuchar a Karl ve en él a la misma gente del régimen que ya había matado a su familia y a miembros de su mismo grupo social, pero también veía en él a quien seguramente en los días venideros atentaría contra su vida. Es decir, Simon se encuentra frente a un asesino en masa que sin embargo sufre y, precisamente, este remordimiento que percibe Wiesenthal de Karl, su dolor, su cargo de conciencia, el arrepentimiento que devela y que denota que realmente la pasa muy mal en los últimos instantes de su vida es lo que le crea a este judío un dilema: no sabe si perdonar o no a Karl.

La claridad que tiene Karl de su arrepentimiento no es ciertamente la misma claridad que tiene Simon ante la opción de perdonarlo o no, más bien, Simon se halla en una aporía por el dilema en el que se encuentra. Después de las consideraciones que el mismo Wiesenthal reflexiona, donde confluyen no sólo la razón sino también sus emociones, se decide a responder simplemente con su silencio, Simon no dice nada, sino que se aleja de la cama de Karl y sale del cuarto. Sin lugar a dudas, este silencio no fue producto de una decisión tranquila y en paz, por el contrario, y como se percibe en el libro, (Wiesenthal, 1998. p. 51) es el resultado de su confusión, de su tormento actual y del desconcierto que le producía ver la condición humana que estaba detrás de aquellos que asesinaban a sangre fría. Este judío no es malo ni rencoroso, de ser así ni siquiera hubiera escuchado todo lo que le dijo Karl, su historia de vida, sus temores, la expresión de su dolor. Tanta es su confusión y la duda de si actuó bien o mal que se ve en la necesidad de contarle aquello que sucedió a sus más cercanos amigos en el Gueto preguntándoles cómo habrían actuado ellos.

Esta narración nos lleva a plantearnos una cuestión de fondo y es la pregunta por quién debe perdonar. Wiesenthal no era una víctima directa de Karl pero hacía parte de la gran masa de judíos que habían sido víctima de los nazis. El marco que nos presenta Simon es importante porque se ve eso mismo que puede darse entre un victimario y una víctima contemporáneos. Hay alguien que debe decidir si otorga el perdón o no. Vemos que Wiesenthal actuó según sus convicciones judías y no perdonó puesto que él no había sido víctima directa de aquello por lo que Karl estaba pidiendo perdón. “Rectificar un delito es asunto que sólo se debe saldar entre el que lo perpetra y su víctima. Las terceras personas sólo pueden representar el papel de mediadores”. (Wiesenthal, 1998. p. 90)

Con esta condición de que sólo la víctima directa puede perdonar a su victimario, se restringe toda posibilidad del perdón como un acto de responsabilidad colectiva. Los otros que no son víctimas no pueden perdonar, pues su papel es sólo ser mediadores en la relación entre las víctimas y los victimarios. Esta es la posición que presenta al respecto el libro de Wiesenthal. No obstante, la ausencia de las víctimas directas del agravio supondría entonces que el victimario no puede ser perdonado. Sin embargo, la cuestión sobre quién debe perdonar cuando ya no se encuentran las víctimas reside en quién asumiría entonces ese papel. ¿Sería posible que otro perdona por la víctima? O, por su parte, ¿el victimario está obligado a vivir con su culpa?

Al respecto, Abel Olivier nos presenta una visión distinta, a la expuesta por Wiesenthal, sobre el problema. La respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de que otro perdona las ofensas que no ha sufrido él directamente es afirmativa, pues el hombre en su condición de humanidad está en pleno derecho de gozar de los beneficios del perdón en cuanto que así como la ofensa y el



agravio desbordan a quien lo padece, de la misma forma sucede con el perdón, éste desborda a la víctima y puede ser otorgado por tanto, por quien no ha padecido agravio alguno pero que se ve afectado porque al que han ofendido es a otro igual, a otro semejante con igualdad de condición humana. Tal como dice Olivier: “¿Cree que hay que ser una víctima para tener derecho a perdonar?...en esta solidaridad que nos une a todos, en este cuerpo místico, con todas sus correspondencias, todas las justicias nos afectan, deben afectarnos... el perdón desborda el acto de la víctima que perdona a su verdugo”. (Olivier. 1992. p. 107)

Según esta visión de Olivier, Simon actuó mal porque debió haber perdonado a Karl sin ningún reparo, pues éste debía ser consciente de la petición de perdón que estaba haciendo aquel y reconocer que el perdón no podía ser medido por las condiciones en que se encontraba ahora. Se trataba de otra situación, ya no habla el asesino convencido de sus acciones sino el arrepentido que busca la reconciliación, es un nuevo momento en el que Karl estando en otro nivel distinto al de su condición de victimario busca superar los agravios pasados.

En este sentido el perdón es un acto que, por el significado y la importancia que representa tanto para el victimario como para la víctima, no se restringe sólo a la decisión y a la libre voluntad de ésta para ser otorgado, va más allá. En otras palabras, no es exclusivo de quien puede darlo sino que vale por sí mismo y tiene un carácter desbordante que rebosa tanto a la intencionalidad de la víctima de otorgarlo o no, como a la magnitud de los crímenes del victimario. Por eso el perdón, contrario a la posición que plantea *Los límites del perdón*, es un acto cuya responsabilidad es colectiva y no se presume de la voluntad de un solo sujeto. Este carácter colectivo sobrepasa incluso las barreras del tiempo. “...las víctimas forman parte de

nuestro colectivo, ya sean los judíos de 1940 o los musulmanes europeos de la década de los noventa”. (Wiesenthal, 1998. p. 86)

Sin embargo no dejemos de lado las actitudes de Wiesenthal, por el contrario pongamos en consideración cuál fue otra de esas razones que le impidió perdonar a Karl.

Simon imagina que detrás de este soldado existen dos cosas de notable consideración, en primer lugar, hay toda una estructura militar y política que lo resguarda. Otros como él han decidido matar a su familia y otros seres queridos y, seguramente, lo seguirán haciendo. Si decide perdonarlo no serviría de nada porque hay otros como él que siguen haciendo lo mismo. Pero por otra parte, él mismo, en su persona, es autor de innumerables crímenes. Esto hace que el dilema se agudice aún más y que Simon se cohíba de perdonar al nazi. Wiesenthal por su parte, es un creyente fiel y digno de su tradición judía y no pone en duda sus dogmas. Este pertenece al judaísmo del mismo modo como Karl pertenece al Nazismo. Se encuentran aquí más que dos personajes, dos instituciones fuertes con convicciones profundas y gente que incluso da su vida por salvaguardar estos ideales. En medio de esto se da la petición del perdón de Karl.

El encuentro que nos narra *Los límites del perdón* más que la decisión de una persona en su condición de víctima o victimario, es la expresión de las creencias o la ideología de dos instituciones distintas que, a su vez, resguardan a sus miembros. Si nos fijamos bien, Simon no perdona a Karl porque así lo manda la tradición judía cuando hace referencia al perdón: “nadie que no lo hay padecido personalmente podrá entenderlo en su magnitud”. (Wiesenthal. 1998. p. 84). Karl asesinó porque así se lo pedía la ideología que había asumido para sí. La institución

ocupa aquí entonces una especie de tercera instancia que resguarda los intereses de sus miembros. Ahora bien, ¿es así en el contexto jurídico político actual? Se nos plantea aquí todo el tema de la institución y el papel que esta ejerce en los procesos de perdón y reconciliación. En Wiesenthal la institución es parcializada, decide y opta por una de las dos partes. Pero veamos ahora lo que nos plantea Olivier con una visión mucho más contemporánea sobre el tema.

Este filósofo francés propone otro punto de vista distinto en el que se asume la institución no como la que resguarda a sus miembros, ni como la que opta y protege a alguna de las partes; aquí se convierte, más bien, en una tercera instancia cuya función es ejercer como mediadora entre las dos partes buscando la reconciliación. Dice Olivier que las estructuras jurídicas “tienen el objetivo, en sus principios, de separar al asesino de su crimen, es decir, obrar de modo que el asesino se vuelva a incorporar al rebaño humano en tanto que sujeto reinscrito en la humanidad, y entre en una categoría que le notifica, en suma, que no puede escapar a la condición humana a través de un acto que, para él, en tanto que autor del mismo, le habría dejado al margen de lo prohibido”. (Olivier. 1992. p. 23) Como vemos no se trata aquí de buscar venganza o que simplemente el criminal pague por su crimen sino lo que se persigue por medio de la institución es, más bien, que el victimario recobre su lugar dentro de la misma sociedad que ya antes lo había apartado de sí por sus actos.

Aun así, ¿por qué esto supondría que la institución ejerce un papel mediador entre las dos partes? Esto lo vemos cuando nos damos cuenta que se busca que el individuo acusado no sea solamente juzgado por su crimen y condenado a pagar una pena. Lo que se busca que es el victimario se reintegre a la sociedad, lo cual supone entre otras cosas, que comparta la misma

condición de la víctima no en tanto víctima sino como ser humano que es comprendido y acogido por la colectividad. A propósito de la institución y su relación con el criminal, Olivier nos dice que esta “ofrece finalmente al autor de un crimen la posibilidad de simbolizar su acto, es decir, de asumir su propia culpabilidad subjetiva...” (Olivier. 1992. p. 25)

Pues bien, habiendo hablado del carácter subjetivo indudable que tiene el perdón pero también de la posibilidad y la responsabilidad de ser ejercido por el colectivo y el papel que, sin lugar a dudas, ejercen las instituciones en él, es conveniente hablar ahora acerca de por qué se supondría como algo importante para quien tiene en sus manos la posibilidad de hacerlo, otorgar el perdón.

Wiesenthal no devela, en primera instancia, que el perdón produzca beneficios a quien perdona. De hecho no perdonó, puesto que sabía que su papel no era ese. Sin embargo, de la mano de este judío víctima del Holocausto, podemos acercarnos paulatinamente a los beneficios que, según el francés Abel Olivier, tendría otorgar perdón. Simon Wiesenthal no se siente cómodo con la decisión que tomó. Cuando llega donde sus compañeros los confronta y busca hallar respaldo a su silencio y así tener tranquilidad, pero no es así. (Wiesenthal, 1998. p. 54- 55) La reacción de sus compañeros de cautiverio no solo expresa aprobación al negar el perdón, sino que incluso llegan a recriminarlo por atreverse si quiera a pensar en la posibilidad de perdonarlo. Aunque no está explícito en el relato, cuando Simon, una vez liberado del Gueto, va a buscar a la madre de este soldado Nazi para escucharla y decide no dañarle la imagen perfecta que ella tiene de aquel, se devela cierto arrepentimiento de Simon por no haber perdonado al soldado. ¿Por qué sucede esto?

Podríamos decir que una de las genialidades del relato de Wiesenthal es que logra, en gran medida, apartar a sus protagonistas del rol que cada uno ejerce en la sociedad del momento. Aquí ya no hay un judío ni un nazi sino dos seres en distintas condiciones que entablan una relación en torno a un tema de enorme susceptibilidad para ambos, el perdón. En este contexto ninguno es responsable de la situación en la que está. Por un lado Karl servía como soldado del Tercer Reich y Simon era un convencido de su tradición y su religión judías, a la larga, aquí son dos víctimas que están sufriendo las consecuencias de asumir una postura que les genera identidad. Tal vez Simon comprende esto y es lo que lo lleva, en última instancia, a reguardar la imagen que la madre tiene de su hijo, dando a entender con esto que aparte de arrepentirse por no haberlo perdonado logra, en ese momento, hacerlo.

Abel nos dice que el perdón abre la posibilidad de un nuevo encuentro y de una especie de renovación psíquica. Alude a la obra de Dostoievski diciendo que a partir de ahí se puede afirmar que el perdón puede ser apreciado como una obra estética que permite el renacimiento psíquico del afectado, es decir, del que ha venido cometiendo los agravios. (Cf. Olivier. 1992. p. 77)

Wiesenthal siente todo lo contrario a esto. Piensa, se confronta, confronta a los otros y está intranquilo. Es sólo hasta el momento en que él ve la posibilidad de reparar su actitud cuando recobra cierto estado de bienestar, porque allí hace algo que no hace con Karl, se vuelve cómplice de él al no contarle a su madre la realidad sobre su hijo, Karl. Es una cierta compensación por lo que pudo haber hecho antes y no hizo, pero también es un acercamiento a lo que vive o experimenta un ser humano cuando se pone del lado de la compasión y la donación

del perdón. Se puede decir que perdonar "...es sentir que uno es libre de afrontar el futuro sin cargar con el precedente de lo que ha sucedido en el pasado". (Wiesenthal. 1998. p. 134)

Bien, hasta aquí hemos tratado de dilucidar algunas cuestiones que tienen que ver con quién perdona o, lo que es lo mismo, con quien tiene en sus manos la posibilidad de otorgar el perdón. También hemos abordado el papel que ejerce la institución en este proceso de donación del perdón y, por último hemos analizado los beneficios o las ventajas del acto de perdonar. Los primeros puntos de encuentro que podemos hallar desde esta óptica de quién perdona son principalmente tres: el perdón es un acto que tiene un carácter subjetivo pero que está mediado, indudablemente por la institución lo cual nos lleva a pensar que a pesar de la individualidad que comporta es un ejercicio que también puede ser propiciado por el colectivo, es decir, por la institución. También podemos hacer énfasis en que el perdón es un acto necesario porque trae consigo innumerables ventajas que no se pueden ver limitadas a la decisión de uno sólo por otorgar o no el perdón. De acuerdo con esto ahora es oportuno mirar la misma situación pero desde una perspectiva distinta, desde aquel que pide perdón.

### **¿Quién pide perdón? Diálogo entre Wiesenthal, Derrida y Jean Améry**

Para analizar esta pregunta es necesario afirmar, en primer lugar, que cuando alguien quiere perdonar a su victimario le exige ciertas condiciones que manifiesten que el agresor por lo menos está arrepentido por lo que hizo y quiere reparar sus delitos. Esto lo indican algunos autores como Jean Améry y el propio Wiesenthal quienes sostienen la condicionalidad del perdón, frente a otros, como Derrida para quien el perdón es siempre y en cada caso incondicional. En esta parte vamos a abordar los dos polos. Precisamente, del lado del perdón condicional Wiesenthal

sostiene que la necesidad del arrepentimiento como condición por parte del victimario es imprescindible. “La única condición que se necesita para que Dios nos perdone es el arrepentimiento. Este requisito es necesario tanto en la tradición cristiana como en la judía. Sin arrepentimiento no hay perdón”. (Wiesenthal, 1998. p. 110) Estos dos están estrechamente ligados pero como señalan los autores estudiados, no se trata simplemente de un arrepentimiento de nombre desprovisto de contenido sino que se podría hablar del arrepentimiento genuino manifestado en unas condiciones que lo definen (Rueda, 2001. p. 31) y que nos permitirían hablar de que efectivamente está presente.

En el campo político-jurídico, ser perdonado lleva consigo ventajas indudables como la reducción de penas o la reintegración del victimario a la sociedad civil sin cargos en su contra. Pero alguien puede ser perdonado sin arrepentirse y lograr así estos beneficios jurídicos, sin embargo, de lo que se trata es justamente de evitar esto, que el perdón no sea una pura formalidad y una de las garantías de esto es que el victimario, efectivamente, se arrepienta por lo que hizo. Sin embargo, es preciso decir que una petición de perdón sin arrepentimiento es una petición aparente y casi falsa. Por esa razón, de lo que se trata aquí es que, considerando la importancia del perdón y como respaldo de este el arrepentimiento, se hace necesario pensar en unas condiciones que permitan juzgar con mayor rigurosidad y claridad el arrepentimiento que respalda a toda petición de perdón en el campo político.

Hablar de esto parece confuso pues ponerle condiciones al arrepentimiento supondría casi como decir que se podría juzgar cierta sinceridad en el arrepentimiento del victimario lo cual es imposible de determinar y nos encontraríamos frente a una aporía, pues cómo definiríamos si su

actitud es sincera o no. Pero además de eso surge otro interrogante ¿no es suficiente decir que el arrepentimiento es una condición en el perdón como para buscar manifestaciones concretas de éste? Atender esto es importante si consideramos, con Jean Améry, que una de las exigencias para recibir indulto o rebajas en las penas es justamente pedir perdón.

Pues bien, es precisamente en *Los límites del perdón* donde Wiesenthal nos permite tener un acercamiento a estas condiciones a las que se alude más arriba. Cuando nos preguntamos por qué Simon, al final de la narración, dice que Karl se arrepintió nos damos cuenta, al volver sobre el relato, que aparecen una serie de aspectos que le dan al judío la certeza del arrepentimiento del soldado Nazi. Estos son: el victimario (Karl) es quien toma la iniciativa de pedir perdón, esta petición no estaba condicionada por terceros y mucho menos esperando beneficios jurídicos por su confesión; a esto se suma que el victimario reconoce la gravedad de lo que hizo. (Cf. Wiesenthal. 1998. p. 84) Tal vez esto es lo que hace que Karl tome la iniciativa de pedir perdón. Un segundo factor se pone en evidencia cuando Simon se da cuenta del contexto familiar y la historia del soldado nazi. Realmente Karl no tiene un historial de asesino, él mismo se da cuenta de ello y lo confiesa a Simon y éste, por su parte, al comprobar esta realidad cuando visita después a la madre de aquel se da cuenta de la humanidad que al igual que a él también cualifica la vida Karl. En tercer lugar, la reparación moral que hace Karl y que está representada por el relato de los acontecimientos de forma veraz, la certeza sobre la veracidad que efectivamente acompañan los hechos. Este soldado todo el tiempo quiso ser sincero con Simon pues le contó cosas realmente aberrantes, su testimonio al parecer no dejó cosas ocultas.



Por otra parte, en el desarrollo que presenta el coloquio de la segunda parte del libro se puede poner en evidencia un cuarto aspecto de esta condicionalidad del arrepentimiento como es el de la disposición del victimario de aceptar y asumir la responsabilidad y consecuencias del quebrantamiento de la dignidad del otro, a pesar de que sus acciones no tuvieran iniciativa propia sino que estuvieran sometidas a las ideologías de un régimen político y social. Y por último, otra condición que nos permitiría hablar del arrepentimiento es que el victimario se comprometa a no volver a cometer los mismos crímenes. Nos dice Moshe Bejski, un juez israelí participante del coloquio en el libro de Wiesenthal, que “en criminología y en ciencia penal ordinaria sólo se puede considerar como atenuante para rebajar una condena el arrepentimiento acompañado de un comportamiento reformado”. (Wiesenthal, 1998. p. 94)

Estas son algunas de las condiciones que de la mano de Simon nos ayudan a pensar el problema del perdón respaldado por el arrepentimiento. Se resalta el hecho de que éstas no pertenecen al orden de consideraciones abstractas y metafísicas sino a la existencia concreta y real del individuo. Y lo que hace Simon a lo largo del relato es esto, exponer la figura individual, humana y concreta del victimario. Pero más que eso, estas condiciones también pueden ser determinantes para que la víctima decida perdonar o no al victimario.

Podemos preguntarnos ahora por qué el arrepentimiento siendo una condición para el perdón debe tener unas condiciones en sí mismo que, a su vez, nos permitan hablar de él. Esto equivale a preguntarnos ¿Por qué debe ser tan evidente el arrepentimiento por parte del victimario? Una de las principales razones por las cuales el arrepentimiento debe ser manifiesto es porque este permite vislumbrar la transformación de una de las dos partes, de quien pide perdón y otra de las

razones surge cuando miramos no tanto a *quién* tiene que perdonar la víctima sino *lo* que tiene que perdonar pues nos encontramos con una realidad difícil de entender pues es mucho el daño que el victimario le ha causado a la víctima, lo que Jean Améry denomina *la tortura*, pues según él esta tiene como consecuencia la “aniquilación total de la existencia” (Améry, 2004. p. 91) y, a su vez, “acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertarse”. (Améry, 2004. p. 92) En otras palabras, la tortura que ha padecido la víctima y que no es del total desconocimiento de quienes perdonan el agravio, es lo que tal vez más los motiva a exigir por parte del victimario que éste se arrepienta de lo que hizo, de la tortura que cometió. Es decir, al mirar la realidad de la tortura es cuando cobra mayor valor el arrepentimiento que debe hacerse manifiesto por parte del victimario.

Veamos el episodio trágico y de tortura que vivió Jean Améry:

*Del techo abovedado del búnker colgaba una cadena que corría en una polea, de cuya extremidad pendía un pesado gancho de hierro balanceante. Se me condujo hasta el aparato. El gancho estaba sujeto a la cadena, que esposaba mis manos tras mis espaldas. Entonces se elevó la cadena junto con mi cuerpo hasta quedar suspendido aproximadamente a un metro de altura sobre el suelo. En semejante posición, o más bien suspensión, con las manos esposadas tras las espaldas y con la única ayuda de la fuerza muscular, sólo es posible mantenerse durante un período muy breve en posición semi-inclinada. Durante esos pocos minutos, cuando ya se han consumido las únicas fuerzas sobrantes, el sudor nos cubre la frente y los labios u comenzamos a resoplar, no se podrá responder a ninguna pregunta. ¿Cómplices? ¿Direcciones? ¿Lugares de encuentro? Estas palabras apenas son audibles. La vida recogida en un único, limitado sector del cuerpo, es decir, en las articulaciones del húmero, no reacciona, pues se encuentra agotada completamente por el esfuerzo físico. Un esfuerzo que ni siquiera en personas de constitución robusta puede prolongarse mucho. En cuanto a mí respecta, tuve que rendirme pronto. Oí entonces un crujido y una fractura en mis espaldas que mi cuerpo no ha olvidado hasta hoy. Las cabezas de las articulaciones saltaron de sus cavidades. EL mismo peso corporal provocó una luxación, caí al vacío y me encontré colgado de los brazos dislocados,*

*levantados bruscamente por detrás y desde ese momento cerrados sobre la cabeza en posición torcida. Tortura, del latín torquere, luxar, contorcer, dislocar: Toda una lección práctica de etimología. Además sobre mi cuerpo crujían los golpes con el vergajo, y algunos de ellos desgarraron los pantalones ligeros de verano que vestía ese 23 de julio de 1943.*  
(Améry, 2004. p. 96-97)

Después de esta afrenta cruel y despiadada Jean Améry reflexiona que la tortura comienza con el primer golpe que sufre la víctima puesto que este lo hace sentir el desamparo del mundo y la desconfianza por él. (Cf. Améry, 2004. p. 98). La víctima se siente abandonada y desprovista casi que de su humanidad, se encuentra resignada a la violencia del otro. Nos dice Améry que todo se torna peor cuando la víctima siente que sufre frente al otro y que no puede actuar, de ningún modo, en defensa propia porque se encuentra sometido o bloqueado por el mismo victimario. No tener ni siquiera la más mínima esperanza de la ayuda de otro es aún más cruel y acaba con el sentido de la existencia. “Cuando no cabe esperar ninguna ayuda (de otro), la violación corporal perpetrada por el otro se torna una forma consumada de aniquilación total de la existencia”. (Améry, 2001. p. 105)

Los que torturan son sádicos en su forma de acabar con el sentido de la existencia de alguien. Nos dice Améry que lo único que buscan es la negación del otro, no les preocupa la supervivencia de nadie. (Cf. Améry, 2001. p. 106). De ahí que la tortura supone siempre una inversión del sentido común del mundo. Es decir, con la tortura se busca la destrucción del otro, del prójimo a quien por naturaleza se busca salvar. Sin embargo, es justo ahí en su oficio hecho de la mejor manera donde el victimario encuentra su identidad.

Después de esta reflexión que hace Améry sobre la tortura nos damos cuenta entonces de la intrínseca necesidad del arrepentimiento por parte del victimario. Ha sido mucho el daño que éste ha causado y lo ha hecho de la manera más cruel y despiadada. No obstante y pese a esta realidad tan violenta nos podemos preguntar cómo es que Derrida habla en algún momento de la incondicionalidad del perdón (Cf. Derrida. 1999. p. 5) cuando antes ha estado de por medio toda esta realidad de la tortura tan cruel y despiadada que, de hecho, ha sufrido una víctima antes de estar en condición de otorgar perdón. ¿Será que Derrida desconoce la crueldad con la que puede actuar un victimario? Cuando leemos el *Siglo y el perdón* nos damos cuenta que no es así. Allí el filósofo francés hace referencia a Jankélévitch, otra víctima de la Alemania del siglo XX, y dice que aunque entiende las razones por las cuales éste se niega a perdonar, él se mantiene en su posición de que ni siquiera el arrepentimiento es necesario para dar el perdón, ¿Por qué?

Cuando Derrida habla del tema lo hace utilizando la expresión *economía del perdón* para referirse a la total incondicionalidad que lo debe caracterizar, es decir, su propuesta gira en torno a que el perdón no exige ninguna condición, es decir, que para salvaguardar la pureza del perdón, la víctima no debe exigir nada a cambio por parte del victimario, ni siquiera su arrepentimiento. En otras palabras, “el arrepentimiento no debería ser una condición para perdonar”. (Rueda. 2001. p. 13) Es difícil concebir cómo puede perdonarse un agravio cuando ni siquiera el victimario se arrepiente. Sin embargo en la narración de Wiesenthal podemos encontrar algunos vestigios de esta incondicionalidad en medio de la cual el perdón es posible incluso en el marco de esta economía del perdón.

Cuando Simon llega a la casa de la madre del soldado y decide no dañar la imagen y el orgullo que ella tenía de su hijo, con eso mismo está manifestando que él, finalmente, perdonó al soldado nazi pues bien hubiera podido tomar represalias por los hechos de Karl, pero no lo hizo, no quiso desilusionar o destruir la imagen que tenía la madre sobre su hijo Karl. (Cf. Wiesenthal, 1998. p. 73) A pesar de las torturas y de las innumerables muertes cometidas por las SS y de las que había sido testigo Wiesenthal y aun sabiendo que Karl había llegado a ser casi que un asesino en masa, no puso reparos ni condiciones de ningún tipo para otorgar el perdón. Según esto, así como para quien otorga el perdón no es necesaria la manifestación de arrepentimiento del victimario, tampoco el victimario requeriría la exigencia de que la víctima acepte o no la petición del perdón. Esto supone un problema y es que se rompería o se pondría en entredicho ese carácter relacional que pretende restablecer todo proceso de reconciliación entre víctimas y victimarios. En otras palabras, ninguno tendría la necesidad del otro, no existiría un sentido de reciprocidad en el perdón.

Por eso al leer el caso que relata Simon no hay que olvidar que ya antes Karl había expresado arrepentimiento por lo que había hecho, es decir, el encuentro de la madre del soldado con Wiesenthal ya está antecedido por un carácter relacional entre Karl y Simon, de ahí que podemos decir que todo perdón debe estar necesariamente acompañado por el arrepentimiento pues teniendo esto a la base se crea, por así decirlo, un puente que conecta y restaura las relaciones entre víctimas y victimarios, relaciones que estaban fracturadas por los hechos violentos. En esta dinámica imbuida de tensiones y sobresaltos emocionales tanto los victimarios como las víctimas tienen voz, una voz que permite hablar de perdón y arrepentimiento, pero más que eso también permite manifestar y determinar los compromisos de las dos partes para que ese puente que

ahora se intenta construir no se vea obstruido o quebrado nuevamente por las represalias que una de ellas pueda asumir. De lo que se trata ahora es de encaminar el presente para sanar las relaciones y construir vías que conlleven a un estado de vida más óptimo y tranquilo.

Según lo que hemos dicho hasta aquí el arrepentimiento se puede apreciar como la gran antesala del perdón, si no hay ni siquiera una iniciativa por este entonces el perdón parece quedar ahí sí reducido a una pura formalidad jurídica. El arrepentimiento al parecer acerca al victimario y a la víctima y le otorga a esta una posición más digna que la que tuvo cuando fue objeto del agravio a la vez, que también hace ver al victimario despojado de su condición de torturador y lo pone más en una relación de igualdad con la víctima. Es más, se puede afirmar que cuando el homicida pide perdón y se arrepiente de sus actos, se produce efectivamente la conciliación entre las dos partes, se hace manifiesta la condición de humanidad que los caracteriza a los dos y buscan restablecer y reparar las relaciones entre ellos. El arrepentimiento, según esto, es entonces un valor que concilia y que ayuda a restaurar las relaciones. Es, por llamarlo así, una herramienta valiosa que tiene el victimario para acercarse a la víctima.

Sin embargo, para problematizar y poner en tela de juicio la necesidad del arrepentimiento vamos a acudir a uno de los filósofos de la sospecha: Nietzsche, ya que él aborda de manera frontal este tema. Para este pensador el individuo no le debería dar lugar al arrepentimiento, pues este hace parte de la moral del esclavo y lo hace débil frente a esa gran virtuosidad de hacerse responsable de lo que ha hecho. Arrepentirse implica no aceptar lo que la libertad le llevó a hacer negando con ello ese mismo principio de libertad que rige a todo ser humano. Por eso, la mejor forma de expiar y liberarse del resentimiento no es arrepentirse, pues se pierde fuerza cuando se

tiene compasión, sino asumir lo que se hizo, pues sin lugar a dudas, se actuó con libertad. Por el contrario, lo que sí debería producir arrepentimiento sería el no actuar bajo la libertad dionisiaca, es decir, el individuo debería sentirse culpable no de lo que hizo sino de darle lugar al arrepentimiento, pues como se dijo antes esto es atentar contra el principio de libertad y asumir el cauce de sus propias acciones. En el *Anticristo* se subsumen estos hechos morales como el arrepentimiento y la culpa, entre otros, bajo la categoría de una psicología imaginaria y la forma de tratarlos es ir en un desentrañamiento genealógico de los mismos. Nietzsche se da cuenta del error que cometen aquellos que argumentan diciendo que los sentimientos de culpabilidad y arrepentimiento indican que se podía haber actuado de otro modo. Por el contrario, se señala que la suposición de que se pudo actuar de otro modo- la libertad, constreñida a una decisión entre dos polos- es lo que genera tanto la culpabilidad como el arrepentimiento. (Cf. Nietzsche. 1999. p. 72)

En esa medida, el que siente arrepentimiento es un hombre débil que se ha dejado llevar de la moral de los esclavos. “El único éxito del arrepentimiento es el de “enajenar” al hombre de su propia historia. El pasado “se afirma” ante el hombre como si poseyese vida y poderes propios; lo “acusa” y lo vuelve un “rehén” impotente de su accionar. Por tanto, la redención de lo pretérito no es la del arrepentimiento, sino la liberación del remordimiento a través de la asunción voluntaria de lo actuado: la transformación de todo “fue” en un “así lo quiero”. (Nietzsche. 1987. p. 99-100)

Ahora bien, teniendo en cuenta esta postura filosófica podemos preguntarnos si Karl puede ser visto como un hombre débil por expresar su arrepentimiento y Simon un superhombre por ser

quien tiene en sus manos y usando su libertad, complacer o no la petición de Karl. Pero no es así. Es evidente que la mayor debilidad de Karl que es el miedo a morir sin haber sido perdonado es el sentimiento que lo impulsa a tener esa iniciativa de hablar y pedir perdón puesto que hacerlo, piensa él, le brindaría tranquilidad para morir, tal vez, reconciliado en alguna medida con su conciencia. En consecuencia, el arrepentimiento antes de ser una debilidad podría ser vista mejor como una fortaleza por parte del individuo que, de alguna manera, busca el perdón.

En esta línea y apoyados en Kierkegaard, quien se muestra afable con esta posición del arrepentimiento, podemos refutar la visión nietzscheana y apoyar la actitud de Karl diciendo que la existencia del hombre es más vital en cuanto más esté ligada al Ser supremo y el arrepentimiento es, justamente eso, una condición que abre esa brecha de comunicación con el Absoluto. Justamente, el modo de ser de la vida humana es la existencia y esta se traduce como un sinnúmero de posibilidades frente a las que está el hombre. Pues bien, esta posición genera una angustia permanente pues el hombre, en términos coloquiales, no sabe qué hacer. El arrepentimiento se muestra allí, precisamente como una opción de arraigo y por lo tanto, de vitalidad y fuerza de la vida humana en su única fuente, el ser supremo. El arrepentimiento, señala, Kierkegaard, sitúa al hombre ante sí mismo, pero consistiendo en una “duplicación escindente” de la conciencia personal. Por un lado, nos encontramos al hombre como actor de su vida y, por otro, vemos al hombre como un sujeto moral que juzga sus propias acciones. (Cf. Torralba. 1998 p.109)

Como vemos, el arrepentimiento no es algo ligero y que se da de un momento a otro, por el contrario, equivale a un proceso paulatino con miras al restablecimiento óptimo del tejido social



y de las relaciones entre víctimas y victimarios. Lo que si no se puede negar es que para que el perdón no sea una pura formalidad y/o un simple requisito en los procesos de paz, el arrepentimiento es una condición intrínseca para esto. “[...] no puede existir el perdón si no se produce un profundo arrepentimiento”. (Wiesenthal. 1998. p. 129) No sobra notar que el arrepentimiento, por parte del victimario, supone hablar de un hombre moral que está en capacidad de juzgar él mismo su propia conducta.

Este proceso que supone el perdón como es la condición del arrepentimiento como gran antesala del perdón, la realidad de la tortura, las manifestaciones del arrepentimiento genuino requiere, indudablemente, de un ejercicio arduo y constante de memoria por medio del cual, tanto el victimario como la víctima, se encuentren con la verdad de los hechos y la forma cruel y fratricida en la que llevarían a cabo las torturas y las muertes violentas. Todo esto con el fin de que el perdón no sea simplemente otro elemento formal dentro de los procesos jurídicos sino que esté respaldado, de manera eficaz, por una reconstrucción histórica de eventos pasados.<sup>6</sup>

### **La memoria en el acto del perdón. Diálogo entre Améry y Wiesenthal**

La memoria puede ser entendida simplemente como un recurso que pueden utilizar las distintas ciencias humanas para reconstruir y entender el desarrollo y evolución del ser humano en la historia y no sólo eso, sino también para que él mismo se comprenda como parte integrante de ese devenir histórico. La Real Academia de la Lengua la define como “Una potencia del alma,

---

<sup>6</sup> La memoria como una herramienta de investigación y de reconocimiento de la verdad de los hechos es un elemento importante dentro de la articulación que se pretende hacer en este artículo, pero no es su tema de investigación. Por tal razón, este es un campo que requiere de una lectura más amplia y profunda para lograr una mayor comprensión.

por medio de la cual se retiene y se recuerda el pasado”. Según esto se podría pensar entonces que el rol que juega ella en este contexto del perdón es mínimo y hasta contraproducente, pues se estaría hablando de *recordar* y *retener* lo que tal vez una víctima no quiere volver a vivir como fueron las torturas y los demás agravios. ¿Qué tan efectivo puede ser para una víctima recordar la forma como murieron sus familiares? ¿Qué beneficios podría tener para una madre recordar que su hijo ya no está con ella y que, además, su muerte fue violenta? ¿Qué sensación podría tener un hijo al pensar que podría haber evitado el asesinato de sus padres? En otras palabras, ¿Cómo pueden existir procesos de reconciliación y perdón cuando se vive trayendo a la memoria los momentos más tormentosos por los que pudo haber pasado una víctima? En este sentido la memoria carecería de importancia porque su función se vería restringida aquí a revivir el pasado y con ello el dolor y la frustración que supone traer a la mente momentos difíciles y violentos, los cuales dificultarían construir el discurso del perdón. Por estas razones a continuación se abordará el tema de la memoria desde una perspectiva filosófica a partir de lo que nos dicen los autores para deducir entonces por qué la memoria tiene importancia o no dentro de los procesos del perdón en el contexto político.

Hay algo que llama la atención en el pasaje que nos cuenta Wiesenthal a propósito de su encuentro con Karl y el posterior encuentro con la madre de este. Aun después de un buen tiempo desde el día en que habló con el soldado Nazi, Wiesenthal se encuentra con la madre de este y todavía guarda en su memoria todo lo que aquel le había contado. Al estar allí, el judío simplemente constata una parte del relato de Karl. Pero el ejercicio de memoria no es sólo por parte de él sino también de ella. Su madre tiene aún recuerdos inolvidables de su hijo mientras vivían juntos y son esos recuerdos los que le mantienen viva la imagen positiva sobre su hijo.

“Sólo vivo para el recuerdo de mi marido y de mi hijo. Podría trasladarme a vivir con mi hermana, pero no quiero dejar esta casa. Mis padres vinieron aquí y aquí nació mi hijo. Todo lo que hay en ella me recuerda a los buenos tiempos y si me marchara sentiría que estoy perdiendo mi pasado”. (Wiesenthal. 1998. p. 74)

Estos recuerdos que ella manifiesta son los que terminan por despojar a Simon de su intención de comunicar a la madre la verdad sobre su hijo. De acuerdo con esto, la memoria no simplemente ata al pasado sino que también crea cercanía entre las personas, tal como sucedió aquel día en esa casa. Por eso, la memoria en la reflexión filosófica interesa por la importancia que tiene tanto para las víctimas como para los victimarios, pues supone una capacidad permanente del individuo, por medio de la cual puede tener conocimiento sobre lo pasado y que, además de eso, crea vínculos comunes que permiten reconstruir y restablecer las relaciones entre las dos partes. (Wiesenthal, 1998. p. 145)

Es preciso poner en evidencia que la memoria no crea sólo puentes comunicantes entre víctimas y victimarios contemporáneos sino que también pueden superar las fronteras del tiempo. Esto sucede en la publicación de *Límites del perdón* en su edición del 98, cuando lo que se busca es, justamente, darle la palabra a otra generación que juzgue lo acontecido en el Holocausto a partir de la reconstrucción histórica de los hechos. Lo importante aquí es ver que olvidarse de divulgar una historia es privar a los que sufrieron en el pasado del significado de sus actos. Y esto es lo que hace Wiesenthal: rescatar a las víctimas del conflicto y perpetuar su importancia en la memoria histórica colectiva.

De acuerdo con lo anterior, podríamos valorar, en un primer sentido, la importancia de la memoria como un ejercicio de la praxis humana que lejos de re-victimizar a los afectados lo que busca es darle un nuevo sentido a los hechos y poder leerlos desde una nueva perspectiva y con ello restablecer los vínculos entre los individuos. ¿Qué pensaría el padre de Karl si pudiera leer después de 60 años este testimonio de su hijo? ¿Qué pensarían los hijos de estos judíos que fueron muertos por el mismo Karl? Tal vez surgirían muchas posiciones encontradas, habría perplejidad y afán por conocer con mayor profundidad las cosas, pero lo cierto es que tanto el uno como los otros juzgarían de forma distinta los hechos a como los juzgarían en otro momento, habría mayor objetividad y amplitud frente a esos hechos. Se trata simplemente de la objetividad misma que deviene con el paso del tiempo. Precisamente la reelaboración del libro *Los límites del perdón* obedece, nos dice su autor, a que es necesario poner en evidencia cómo otras generaciones posteriores aportan una visión cada vez más renovada de los acontecimientos. Esto es fruto del efecto que tiene el paso del tiempo sobre los acontecimientos que se leen con una hermenéutica nueva.

Un segundo rol que juega la memoria, en el contexto de estos procesos de reconciliación, es que ella sirve como herramienta de investigación y de desentrañamiento de la verdad que acompaña los hechos. Los testimonios que presentan tanto Améry como Wiesenthal son claves para que los hechos sean conocidos en la posteridad. Sin lugar a dudas, para las víctimas este ejercicio trae consigo paz y tranquilidad. De hecho en nuestro contexto colombiano una de las peticiones que surgen, por parte de las víctimas, es hacer una reconstrucción histórica que permita descubrir la verdad, la situación real que tuvieron que sufrir los otros. De esta manera la memoria sirve como herramienta de investigación cualitativa e histórica que sirve para desarrollar y hacer más auténticos los procesos judiciales en el contexto político sobre el perdón.

Efectivamente, cuando Simon decide relatar y dejar por escrito su testimonio con el soldado Nazi, tal vez no alcanza a dimensionar el bien que le hace a las generaciones futuras, pues a partir de allí pueden darse cuenta de lo que pasó en ese momento y es, precisamente, a partir de esto como se hace el ejercicio investigativo. Es decir, gracias a este relato memorístico se puede contar con una fuente primera de los hechos y reflexionar en torno a él, no con el fin de quedarnos atados en el pasado sino de hacer también una reflexión frente a lo que se pudo hacer en otros hechos similares.

Es preciso notar que el ejercicio memorístico no es sólo individual sino también colectivo. De hecho es una de las exigencias que plantea Jean Améry en *Más allá de la culpa y la expiación*.

*La juventud alemana* no puede apelar a Goethe, Morike o a Freiherr von Stein y olvidarse de Blunck, Wilhelm Schafer y Heinrich Himmler. No es legítimo reclamar para sí toda tradición nacional cuando es honorable y negarla cuando, encarnando el olvido de todo sentido del honor, proscribire a un adversario tal vez imaginario y seguramente indefenso. Si ser alemán significa reclamarse descendiente de Matthias Claudius, entonces también extraña sin duda alguna incluir en el árbol genealógico a Hermann Claudius, el poeta oficial del partido nacionalsocialista. (Améry. 2004. p. 159)

Si la memoria es individual ocurre un problema y es que la víctima se encuentra sola con su recuerdo y su sufrimiento se individualiza. Esto sí podría leerse desde la perspectiva de la re-victimización del individuo, pues su dolor y su recuerdo no son compartidos sino que pertenecen sólo a su mundo subjetivo. Por eso el ejercicio de memoria debe ser colectivo y por medio del cual la víctima pueda percibirse en medio de *otros* que también hace anámnesis permanente de

los acontecimientos y por medio del cual ella pueda expresar su deseo de reconocer la injusticia que, pese a la reparación y el perdón, aún pervive en el momento en que el crimen tuvo su lugar y que no se puede reparar.

Sin lugar a dudas, el perdón no debe conducir al olvido pues es esto lo que, precisamente, se busca evitar con la memoria. “Olvidar los crímenes puede ser peor que perdonar al asesino que solicita perdón, ya que esto sería un desprecio a toda la humanidad que pereció víctima de sus atrocidades”. (Wiesenthal. 1998. p. 84). Se debe perdonar pero siempre teniendo presente el ejercicio constante de la memoria. “Perdonar y olvidar son dos actos distintos. Siempre se debería perdonar, no por altruismo, sino por la necesidad de ser libres de poder seguir viviendo nuestra vida, pero no se debe olvidar”. (Wiesenthal. 1998. p. 116) De ahí que, la memoria debe ser constante pues esta es una forma de dignificar a las víctimas y darles un lugar en la sociedad. Tal vez una de las mayores frustraciones de Améry después de 1945 fue notar cómo había partidarios del olvido colectivo y también solidaridad por los alemanes que habían sido protagonistas de innumerables *crímenes contra la humanidad*. En últimas, el ejercicio de la memoria lejos de ser sólo una expresión y una anamnesis de eventos pasados es, más bien, algo vivo cuya validez se expresa rotundamente en su objetivo que es re-significar los agravios sufridos por las víctimas y darles una identidad, un nombre pero que también busca encausar y orientar las acciones del presente como parte del ejercicio reparador hacia las víctimas.

Pues bien, hasta aquí hemos hecho algunas consideraciones que son básicas para entender el papel de la memoria en relación con el acto del perdón entre las víctimas y los victimarios. La memoria entonces funciona como un ejercicio de praxis humana que busca darle un nuevo

sentido a los agravios pasados, también es una herramienta de investigación que nos permite adentrarnos en la verdad de los hechos ocurridos. Igualmente se resalta que su carácter colectivo es importante pretendiendo con ello que la víctima no recuerde sola su dolor sino que éste pueda ser reconocido y valorado en la sociedad. Una vez puesto este elemento de la memoria nos adentramos en la última cuestión que corresponde a mirar y analizar el objeto del perdón. Qué de ello que se recuerda puede ser perdonado. Para esto vamos a tener en cuenta, fundamentalmente, el texto de Derrida *El siglo y el perdón*.

### **Perdonar lo imperdonable**

En su texto *El siglo y el perdón*, Derrida nos dice que el perdón, en el contexto político, suele confundirse con otros términos del mismo mundo semántico como puede ser la disculpa, la reconciliación y la amnistía, entre otros. (Derrida, 1999. p. 3) Ligado a esto, cuando el perdón hace su aparición allí cambia drásticamente el lugar donde habitualmente reside como es el mundo religioso. Esto hace que el perdón deba re-acomodarse a otro campo, a otro ambiente y, posiblemente, con ello su sentido termina tergiversándose y perdiendo su legitimidad.

A partir de esto podemos decir que de ahí deriva la complejidad con que nos encontramos cuando el perdón entra al ámbito político- jurídico, porque nos vemos obligados a hacer una nueva hermenéutica ubicados en este contexto con las variables de tipo social y conceptual que esto exige. Por eso Derrida acuña un término que le provee legitimidad a su discurso: “crimen contra la humanidad”, cuya validez radica en que los crímenes imperdonables se guardan en una memoria colectiva, por medio de la cual se busca no olvidar los hechos violentos y resarcirlos. Sin embargo, señala el filósofo francés que con esto se puede decir que cuando el perdón está al

servicio de un fin determinado carece de transparencia y este es un riesgo permanente del concepto en el campo político. Más bien, el perdón no debe servir en calidad de mediador porque pierde su pureza. Tal como dice Derrida “El perdón no es, no debería ser, ni normal, ni normativo, ni normalizante. Debería permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica”. (Derrida. 1999. p. 3)

Con esto entramos al punto central de la posición de Derrida: el perdón de lo imperdonable. Cuando pensamos en esto nos encontramos, como dice Richard Bernstein<sup>7</sup>, con una aporía (Bernstein. 2003. p. 3), pues ¿cómo perdonar lo que ya de antemano es imperdonable? Podríamos afirmar con Derrida que es aquí donde se encuentra la autenticidad del perdón, en perdonar lo que es imperdonable. Al adentrarnos en los planteamientos de Derrida nos damos cuenta que esta propuesta encierra varios elementos que nos permiten su comprensión, el primero de ellos es que el perdón auténtico carece de cualquier tipo de condicionamiento; el perdón es, por lo tanto, un don gratuito que se da sin esperar nada a cambio. ¿Cómo es posible esto cuando hay de por medio tanto dolor e injusticia? Esta posición resulta ser polémica y trae a colación distintos puntos de vista desde los cuales se le juzga como improbable, pues cómo puede pensarse en un perdón sin, por ejemplo, la presencia del arrepentimiento o de la reparación. Sin embargo, llama la atención el énfasis que le da Bernstein a esto al decir que “cuando Derrida nos dice que el perdón es un imposible posible, no está jugando juegos frívolos con nosotros. *Más bien*, busca intensificar la experiencia de

---

<sup>7</sup> Es un filósofo americano del siglo XX, quien enseña en The New School for Social Research y tiene escritos sobre cuestiones de la tradición de la filosofía como el Pragmatismo, el neopragmatismo, la deconstrucción y la hermenéutica entre otros. Precisamente su texto *Derrida: ¿la aporía del perdón?* Es un afán como dice él de reflexionar en torno a la posición derridiana del perdón como lo imperdonable y hallar allí no tanto una contradicción sino una aporía.



decisión y responsabilidad involucrada en el perdón”. (Bernstein. 2003. p. 7) Cuando se perdona sin pedir nada a cambio podríamos pensar que se deja pasar por alto el dolor y la indignación en la que se encuentra la víctima por los agravios sufridos. Perdonar lo imperdonable es, efectivamente, una utopía para otros pensadores del perdón. Pero además de la incondicionalidad ¿Qué otros aspectos caracterizan el postulado del filósofo francés Derrida? Jean Améry nos da otra pista.

A través de su libro *Más allá de la culpa y la expiación*, el filósofo judío hace énfasis en la imposibilidad de perdonar a alguien que lo tortura, a alguien que es capaz de atentar contra su vida y la forma tan humillante como lo hace a través del suplicio. Otro semejante a mí con igualdad de condición, pues somos seres humanos, no puede darse el privilegio sin permiso alguno de ponerse por encima de mí y torturarme según lo que le vaya surgiendo en su imaginación. (Cf. Améry, 2004. p. 99) Pues bien, atentar contra la vida es otra de las pistas importantes para entender lo imperdonable en Derrida, en otras palabras, la tortura es un hecho imperdonable. Desde luego que cuando el agravio atenta de manera fulminante contra la vida del otro y le ocasiona la muerte también se puede hablar de algo totalmente imperdonable puesto que estuvo implicada la vida. Para mayor claridad, desde el lenguaje religioso, lo imperdonable es todo aquello que concierne al pecado mortal y, en contraste, no es objeto de perdón lo que corresponde al pecado venial como faltas leves, verbales, calumnias etc. Nos dice Derrida:

...es preciso, me parece, partir del hecho de que, sí, existe lo imperdonable. ¿No es en verdad lo único a perdonar? ¿Lo único que *invoca* el perdón? Si sólo se estuviera dispuesto a perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama el “pecado venial”, entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo a perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el daño imperdonable. De allí la aporía que se puede describir en su formalidad seca e

implacable, sin piedad: el perdón perdona sólo lo imperdonable. No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón, si lo hay, más que ahí donde existe lo imperdonable. Vale decir que el perdón debe presentarse como lo imposible mismo. Sólo puede ser posible si es im-posible. (Derrida. 1999. p. 4)

En esta medida Jean Améry nos muestra entonces con su planteamiento de la tortura otro enfoque para comprender lo imperdonable en Derrida, a saber: lo imperdonable es lo que atenta contra la vida.

Con Wiesenthal también podemos agudizar aún más la comprensión sobre lo imperdonable cuando nos dice que en la moral y la ética judías se establecen dos tipos de pecado: uno que se comete contra Dios y otro que se comete entre los hombres. (Wiesenthal. 1998. p. 95) Yo puedo perdonar al que pecó contra mí pero no puedo perdonar a alguien que le haya quitado la vida a otro. Esto se convierte, pues, en algo imperdonable ya que un tercero no puede perdonar sino que debe existir una mutua correlación y comunicación entre el victimario y la víctima directa del agravio. De esta manera podemos afirmar con Derrida que el objeto del perdón en estos contextos jurídico-políticos es lo imperdonable, debido también a que en muchas ocasiones el que tiene que perdonar es un tercero y no, precisamente, la víctima directa del agravio.

Otro de los aspectos sobre los que hace especial énfasis Derrida es que el perdón de lo imperdonable reside básicamente en perdonar el agravio en cuanto tal. No cabe pensar que se puede perdonar al victimario que ya está arrepentido y que se ha convertido, esto sería algo semejante a decir que se está perdonando a otro nuevo hombre, a alguien que ahora siente que no debió haber cometido el agravio. Por eso ahí el perdón no tiene sentido. Más bien, debe estar conducido al victimario en cuanto su relación recíproca y directa con el agravio. “Para que

exista perdón, ¿no es preciso, por el contrario, perdonar tanto la falta como al culpable *en tanto tales*, allí donde una y otro permanecen, tan irreversiblemente como el mal, como el mal mismo, y serían capaces de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin mejora, sin arrepentimiento ni promesa? (Derrida, 1999. p.7) Por eso pueden darse lugar a serias dudas sobre el valor del perdón en el contexto jurídico-político, porque allí se ve fuertemente contagiado por cierto matiz de cambio y de condición.

Dice Derrida que el perdón es una confrontación entre la víctima y el victimario por medio, podríamos decir, de la única mediación válida del lenguaje. (Cf. Derrida, 1999. p. 10) Cuando esta relación se ve mediada por algún tercero o alguna institución, ya deja de ser perdón para convertirse en amnistía o reconciliación. Hablar del perdón ubica al ser humano más allá de toda institución o de toda mediación política que lo solicite. Alguien puede perdonar a otro a pesar de que pida para él que su agravio no quede impune y que pague hasta las últimas consecuencias. El perdón tal como es, ubica su lugar lejos del ejercicio político porque no responde a nosotros como seres políticos sino como seres humanos.

Según Derrida, el perdón es algo tan secreto e íntimo del individuo, que juzgar sobre él no tiene lugar, no es permitido hacerlo y en consecuencia aún menos se puede convertir en un requisito para reducir penas o restablecer el tejido social. El perdón, si bien tiene que ver con el otro, es algo netamente personal, que pertenece al fuero interno del individuo. "...yo no reduciría la terrible cuestión de la palabra "perdón" a esos "procesos" en los que se encuentra anticipadamente implicada, por complejos e inevitables que éstos sean". (Derrida. 1999. p. 16)

Hasta aquí está claro que el perdón verdadero escapa a toda condicionalidad, precisamente porque se juzga fuera de toda mediación, de toda limitación, de toda frontera. Esto nos lleva a pensar acerca de la enorme complejidad con que este perdón planteado por Derrida cobra efectividad en el ámbito político, puesto que allí necesariamente no se involucran solamente los protagonistas del perdón a saber las víctimas y los victimarios, sino también el estado y las instituciones, es decir, ya hay una mediación que nos pondría a hablar no de perdón verdadero y auténtico sino de otros términos como reconciliación, amnistía, entre otros. Hasta aquí la referencia directa a los planteamientos de Derrida sobre lo imperdonable.

Teniendo en cuenta los cuatro aspectos desarrollados en este artículo como son: las víctimas, los victimarios, la memoria y el perdón de lo imperdonable, vamos a concretar esos puntos de encuentro que nos permitirán tener un horizonte más claro para pensar este complejo problema del perdón en el ámbito político-jurídico. ¿Es posible que de acuerdo a estas consideraciones anteriores podamos pensar en un perdón efectivo en el contexto político? ¿Realmente existe un perdón legítimo o auténtico en este contexto? ¿Las condiciones son pertinentes para ello?

### **Conclusión**

La desazón con que aparentemente quedó Wiesenthal al saber que no perdonó a aquel soldado nazi, se vio reflejada en la actitud que tomó, pues ciertamente su silencio no fue expresión de una decisión clara y segura. De ahí que decidió confrontar a muchas personas sobre lo que había hecho. Pero lo que más llama la atención son los gestos posteriores a este encuentro, cuando opta por visitar a la madre de este y no dañarle la imagen de su hijo, cuando permite que el lector aprecie o por lo menos dude sobre la inclinación que tuvo este para perdonarlo. Esto denota que

el perdón supone un valor, valor que tal vez Simon no tuvo en aquella habitación pero que luego consideró tener manifestándolo con su actitud ante la madre de Karl. Aquí hay vestigios del perdón según la concepción derridiana porque se ve un perdón no exigido sino dado gratuitamente, es un perdón que fluye y que no pide nada a cambio.

Es bastante dicente que Derrida ubique el perdón como aquello que la perspectiva misma del individuo le indica que está por encima del derecho, de las leyes, del trueque, de la reparación etc. Y que, por el contrario, pertenece a sí mismo, a su fuero interno. (Derrida, 1999. p. 11) Con esto aduce al menos de forma indirecta que el perdón no es tanto un resultado de la iniciativa del individuo, de la cual puede disponer cuando quiera, es más bien un don, un regalo que simplemente se da. Simon no perdonó a Karl en su momento sino que tuvo que esperar hasta ese otro momento de encuentro con su madre para que la iniciativa del perdón fluyera. Puede que el victimario tenga por delante cadena perpetua y la víctima, sabiendo esto, no puede perdonarlo. Pero también es posible que suceda a la inversa. Por eso el perdón se da simplemente sin espera alguna de retribución ni ningún otro beneficio.

De acuerdo a estas consideraciones y según los desarrollos que se han hecho en este artículo, el perdón cuando aparece en el contexto político se convierte en un fenómeno moral complejo pues sus variables son muchas y de gran amplitud, pues allí no sólo están los protagonistas del conflicto (víctimas y victimarios), sino también las instituciones, el estado, los beneficios de los victimarios si piden perdón, la reparación de las víctimas, la presión social, entre otras, que logran desdibujar y hacer turbio el ambiente propicio para el perdón. Por el contrario, un perdón más auténtico podría darse en un ambiente más interpersonal y no tanto institucional, entre las

víctimas y los victimarios, en el cual se viva un espacio realmente para el encuentro entre estas dos partes, en donde el perdón, si es que surge, se dé sin presiones de ningún tipo.

Según lo anterior podemos pensar que el acto de perdonar es un acto puramente subjetivo, es el individuo quien decide si perdona o no a sus victimarios. Pero ¿Cómo lograr la cercanía entre estas dos partes? Indudablemente aquí media la institución, de tal manera que ésta sí es importante para crear y generar espacios para el perdón en el contexto político. La claridad que hay que hacer es que NO es la institución la que perdona, sino el que decide si perdona o no es el individuo que compone esta institucionalidad. Con esto no nos alejamos de la concepción derridiana del perdón según la cual el perdón no debe tener ningún tipo de mediación.

Pero ¿por qué perdonar? Como se señala más arriba el perdón tiene un efecto liberador sobre los individuos y ubicando esto en un contexto político, de país, podemos decir que el perdón es necesario porque se necesita construir un ambiente donde si no existe la paz por lo menos que no existan deseos de venganza y odio, los cuales pueden traer consecuencias importantes para la vida moral de un país en el cual todos procuran la satisfacción de sus propios intereses sin importar los intereses de los demás. En otras palabras, perdonar es un acto necesario para que una nación tenga dentro de sus posibilidades la reconstrucción moral y la dignidad de sus individuos y que estos por su parte adquieran libertad moral. Lo dice Wiesenthal cuando afirma que “Perdonar y ser perdonado son experiencias que me permiten ser libre”. (Wiesenthal. 1998. p. 154) Nelson Mandela perdonó su cautiverio de tanto tiempo y después llegó a ser presidente de Sudáfrica. Jean Améry no buscó el don del perdón y en su libro deja una sensación de intranquilidad, de impotencia frente a la complicidad que él percibe en ese momento de la

historia (cf. Améry, 2004. p. 13) Estos ejemplos apenas ilustran algo de la libertad que produce otorgar perdón, por medio de lo cual, sin duda, se logran sortear situaciones difíciles y se puede continuar viviendo con firmeza y tranquilidad.

Lo imperdonable según Derrida, es decir, las torturas y los asesinatos, entre otros, son algo desconsolante y apabullador que roba la paz a las víctimas, sin embargo es algo que permanece en lo finito pues algún día acaban el sentimiento y el sufrimiento de alguien, así sea con la muerte misma. De ahí entonces que eso imperdonable puede verse trascendido por el perdón que tendría más bien, esa connotación de trascendencia que supera la fugacidad de lo finito. “Lo eterno y milenar (perdón) siempre trasciende a lo efímero y a lo terrenal”. (Wiesenthal. 1998. p. 108)

Desde una perspectiva bíblica y de la mano de Wiesenthal también podemos encontrar esa defensa de la posición derridiana sobre el perdón sin condiciones, sobre el perdón de lo imperdonable. Dice Simon, “...en el mismo evangelio nos encontramos con una respuesta que dio Jesús a la pregunta de cuántas veces hay que perdonar, ¿Deberían ser “setenta veces”? Respondiendo según su tradición judaica, Él responde: “setenta veces siete”, una manera metafórica de decir “siempre”. (Wiesenthal. 1998. p. 108) Con esto podemos afirmar que ante la insistencia de perdonar lo imperdonable nos hallamos frente lo que podríamos llamar una necesidad liberadora, pues se nos invita a perdonar siempre a sabiendas que esto incurre en un bien tanto para el perdonado como para el que perdona.

En los procesos del perdón lo que está en juego es grande porque este compromete seres humanos que han sido vulnerados en sus derechos y violentados en su dignidad, incluso en innumerables casos la tortura por parte de los victimarios ha ocasionado la muerte de las víctimas. Esto produce, sin lugar a dudas, para la sociedad pero sobre todo para los parientes cercanos, dolor físico, moral, psicológico, entre otros. Cuando llega el momento del encuentro entre víctimas y victimarios está de telón de fondo todo esto, y pedir un perdón ocasional y oportunista redundaría en victimizar de nuevo a estas personas que ya han sufrido. Por tanto, el hacer un ejercicio serio y juicioso sobre la búsqueda de la verdad, pero también sobre el compromiso de los victimarios de no volver a cometer ningún crimen es algo ineludible y muy necesario. En otras palabras, que lo que se habla en este artículo, según los autores, sobre las manifestaciones del arrepentimiento, sea algo certero y que por lo menos aleje un poco el manto de duda.

Estos procesos del perdón, en el ambiente político, deben carecer de toda presión del tiempo pues el ejercicio de memoria como herramienta de investigación y de develación de la verdad debe ser cuidadoso, pausado y tranquilo, respetando con ello la paulatina aceptación y comprensión de las víctimas sobre lo que pasó. Sería irresponsable con las víctimas y con toda la sociedad que a estos procesos en las comisiones de verdad y reconciliación se les pusieran tiempos definidos.

Como vemos, lo anterior es apenas un grupo de pautas y puntos de encuentro que nos permiten pensar el perdón en el ámbito jurídico-político y que pueden ilustrar la ardua tarea del acto del perdón porque como se muestra a lo largo del artículo, éste es efectivamente un



fenómeno moral complejo que plantea acuerdos y discrepancias entre quienes se interesan en el tema. Justamente, nuestra realidad nacional está pasando por un momento en el que se ve la necesidad del perdón, pero también la mediación de las instituciones, del estado, la compleja reconstrucción histórica de los hechos y la investigación en torno a ellos. Todo esto deja una inquietud que se puede traducir en un riesgo inminente de que el perdón puede desvirtuarse y terminar siendo otra cosa menos perdón. De todas formas estamos viviendo un momento histórico que necesita del sacrificio de todos y sobre todo de las víctimas directas del conflicto pues son ellas las que efectivamente deben verse enfrentadas a la ardua y difícil tarea de perdonar lo imperdonable.

## 8. Descripción actividades de pasantía

|                |  | AÑO 2014 |   |      |   |      |   | AÑO 2015 |   |   |      |   |      |   |   |   |
|----------------|--|----------|---|------|---|------|---|----------|---|---|------|---|------|---|---|---|
| Mes            |  | Nov.     |   | Dic. |   | Mar. |   | May.     |   |   | Jun. |   | Jul. |   |   |   |
| Semana         |  | 3        | 4 | 1    | 2 | 1    | 2 | 3        | 2 | 3 | 4    | 2 | 3    | 1 | 3 | 4 |
| Actividad      | Descripción  |          |   |      |   |      |   |          |   |   |      |   |      |   |   |   |
| Reseña 1       | Se redacta la reseña sobre el libro de Wiesen-thal y se hacen las respectivas correcciones.    | X        | X |      |   |      |   |          |   |   |      |   |      |   |   |   |
| Reseña 2       | Se redacta la reseña sobre el libro de Améry y se hacen las respectivas correcciones.          |          |   |      |   | X    | X |          |   |   |      |   |      |   |   |   |
| Reseña 3       | Se redacta la reseña sobre el libro de Olivier y se hacen las respectivas correcciones.        |          |   |      |   |      |   | X        |   |   |      |   |      |   |   |   |
| Reseña 4       | Se redacta la reseña sobre <i>El siglo y el perdón</i> y hacen las respectivas correcciones.   |          |   |      |   |      |   |          | X | X |      |   |      |   |   |   |
| Primer avance  | Se presenta la estructura general del artículo.  |          |   |      |   |      |   |          |   |   | X    |   |      |   |   |   |
| Segundo avance | Se presentan las dos primeras dos partes del artículo y se hacen las respectivas correcciones. |          |   |      |   |      |   |          |   |   |      | X | X    |   |   |   |
| Tercer avance  | Se presentan las dos últimas partes del artículo y se hacen las respectivas correcciones.      |          |   |      |   |      |   |          |   |   |      |   |      | X | X |   |
| Entrega final  | Se presenta todo el trabajo según parámetros de la U.  |          |   |      |   |      |   |          |   |   |      |   |      |   |   | X |

## 9. Resultados con relación a los objetivos

| Objetivos   | Logros   | Dificultades  |
|---|--|---|
| Realizar un artículo de revisión de cuatro obras de referencia entorno al perdón: Los límites del perdón de Simon Wissenthal, Más allá de la culpa y la expiación de Jean Améry, El perdón. Quebrar la deuda y el olvido de Abel Oliver y <i>El siglo y el perdón</i> de Derrida. | Se hicieron resúmenes de cada obra por capítulos con el fin de asimilar y comprender los contenidos.<br>A partir de allí se identificó el hilo argumentativo de los autores y se señalaron las ideas principales que permitieron la construcción de las reseñas.   | Hubo dificultad en conseguir la obra de Wissenthal <i>Los límites del perdón</i> y <i>El perdón. Quebrar la deuda y el olvido</i> de Abel Olivier.  |
| Identificar las propuestas, ideas principales y conclusiones de los libros mencionados.   | Se plantearon diálogos y confrontaciones entre las propuestas de los autores. Se hallaron las similitudes y las diferencias.   | Fue difícil definir la fecha de publicación del <i>Siglo y el perdón</i> de Derrida, debido a que es una entrevista y no un libro entonces no hay forma de mirar el dato en el impreso.   |
| Redactar cuatro reseñas correspondientes a cada uno de los textos.  | Con la redacción de las reseñas se logró tomar posición con respecto a los planteamientos de los autores.  | Dos de los libros tenían varias entrevistas y eso hacía difícil hallar criterios unificados. Digamos que la variedad de planteamientos, a veces tan distintos entre sí, no permitía tener una posición fija sobre la cual confrontar y plantear las objeciones. |
| Relacionar las perspectivas teóricas sobre el perdón en torno a unas preguntas específicas. ¿Quién perdona? ¿Quién pide perdón? ¿Cuál es el papel de la memoria en estos procesos de reconciliación? Y ¿Es posible perdonar lo imperdonable?                                      | Se relacionó la reflexión de los autores teniendo como horizonte y foco de reflexión las preguntas ya señaladas. Se logró asimilar que el problema del perdón dentro de un contexto jurídico es un tema complejo que requiere de un detenido ejercicio filosófico. | Los planteamientos de los autores no permitían que todos hablaran en torno a una pregunta, lo cual enriquecería el diálogo. Entonces se tuvo que restringir a que dos o tres discutieran entorno a alguno de los interrogantes.                                 |

## 10. Resultados como experiencia personal

La presencia de distintas personas en el grupo de investigación con diferentes niveles de formación y, a su vez, la buena preparación y el bagaje filosófico de los participantes, dan lugar a una buena interpretación de los distintos autores y a una importante y rigurosa fundamentación de los planteamientos. De manera personal esta actitud y agudeza filosófica, le aporta a mi formación esa sutilidad y cuidado con que se deben leer los filósofos porque nos brindan herramientas muy efectivas para interpretar la realidad.

Otro aspecto importante es que se reflexionó en torno a una cuestión muy actual y que afecta de manera muy directa nuestra realidad como colombianos, a saber: los procesos del perdón que se han dado en nuestro país, y la tarea inminente que hay de un ejercicio colectivo del perdón. Este ejercicio motiva el estudio filosófico no sólo como un conocimiento pausado y reflexionado sobre la historia sino también como una herramienta que sirve de manera muy efectiva para pensar la realidad actual e iluminar posibles vías de encuentro y de acción que permitan actuar sobre la realidad de una manera novedosa.

De igual forma, en la elaboración de mi trabajo, también es significativa la continua elaboración y re-elaboración de los escritos a partir de las correcciones del profesor tutor, y también la frecuente confrontación y aclaración de las ideas tanto en el ejercicio hermenéutico de comprensión de los autores como en el desarrollo y estructuración de mi artículo de revisión.

Pienso que una de las cosas por fortalecer es una mayor integración de los estudiantes de pregado a las discusiones del grupo de investigación pues si bien sus aportes no es que sean muy útiles sí es para ellos muy útil estar en estos ambientes que les ayudan, seguramente, a crear y a

formar su conciencia crítica. Esto lo digo porque el grupo de investigación me hizo partícipe sólo de dos encuentros que no equivalieron ni siquiera a una cuarta parte del proceso total de desarrollo del proyecto.

## **11. ANEXOS**

## **12. BIBLIOGRAFÍA**

1. Améry, Jeán, (2004). Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia. España. Pre-textos.
2. Améry, Jeán, (2004). Más allá del perdón. Jeán Améry y la odisea del rencor. Recuperado de [http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art12/mar\\_art12.pdf](http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art12/mar_art12.pdf)
3. Bernstein, Richard. (2003). Derrida: ¿la aporía del perdón? Nueva York. Recuperado de <http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1653.pdf>
4. Derrida, Jaques. 1999. The european graduate school. Derrida en Castellano. Le monde des débats. El siglo y el perdón. Recuperado de <http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/el-siglo-y-el-perdon/>
5. Derrida, Jaques. 1998. Justicia y perdón. Entrevista a Derrida. Recuperado de <http://espaciolaical.org/contens/31/1216.pdf>
6. Nietzsche, F, (1999) Humano, demasiado humano. Madrid. Trad. C. Vergara. Siglo XX.
7. Nietzsche, F, (1987) De la redención, en Así hablaba Zaratustra. Trad. Fernandez, Buenos Aires, Siglo XX.
8. Olivier, Abel, (1992). El perdón. Quebrar la deuda y el olvido. Madrid. Cátedra.
9. Rodríguez Peña, Jorge. (2012) El perdón y la filosofía. Universidad del Rosario. Recuperado de <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/4329/79986204-2012.pdf?sequence=1>
10. Rueda, Camila, (2001). Perdonando lo imperdonable: la necesidad del arrepentimiento. UNAL. Bogotá. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/4305/1/438344.2011.pdf>
11. Torralba, F, (1998). Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard, Madrid, Caoarrós Editores.

**12.** Wiesenthal, Simon, (1998) Los límites del perdón. El girasol. Barcelona. Paidós.