

El valor del perdón en el proyecto del posconflicto colombiano

Trabajo presentado para optar al título de
Profesional en Artes Liberales en Ciencias Sociales
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Artes Liberales en Ciencias Sociales
Universidad del Rosario

Presentado por: María Adelaida Piedrahita

Director: Carlos Gustavo Patarroyo

Semestre I de 2017

Agradecimientos

Quisiera agradecer especialmente a Carlos Patarroyo por su compañía, no solo en este trabajo, sino en el transcurso de estos años. Fue él quien, en los primeros meses de mi paso por la universidad, me contagió del amor y la dedicación por el estudio juicioso y a quien, al final, le debo mi apuesta por esta carrera llena de retos y también de recompensas. Le agradezco por sus consejos y por su paciencia; por siempre leer mis trabajos con dedicación y por enseñarme lo valioso que es aprender de los errores. Principalmente quisiera agradecer por su apoyo constante durante el desarrollo de este trabajo de investigación. Sus sugerencias y comentarios fueron esenciales para traducir mis ideas en un proyecto concreto. También agradezco con especial cariño a mi familia; esta tesis no hubiese sido posible sin su incansable apoyo y comprensión. Doy gracias por las largas conversaciones que ayudaron a darle forma a este proyecto, por todas las ideas que compartieron conmigo y por todos los momentos que se tomaron para leer con atención mis escritos.

Contenidos

Introducción	4
Perdón y reconciliación en Colombia	8
Un perdón en sentido performativo, normativo e instrumental	17
Una noción general acerca del perdón	17
Una noción del perdón en sentido político	21
Dimensión performativa	26
Dimensión normativa	27
Dimensión instrumental	29
Una definición del perdón más rica moralmente	33
La importancia de interpretaciones sociales y políticas en las que el perdón y la reconciliación no signifiquen lo mismo	43
Porque podríamos subestimar el valor de las pasiones vindicativas	43
Porque el sentido del límite se ve comprometido	46
Porque nos conduce hacia la afirmación de un tipo particular de reconciliación	49
Porque podríamos pensar que quien no está dispuesto a perdonar no está dispuesto a vivir en paz	53
Porque nos conduce hacia la aceptación de una manera peligrosa de asumir el pasado	55
Conclusiones	63

Introducción

Cuando una nación emerge de entre la violencia, la atrocidad y la crueldad de una guerra prolongada, la conservación o reinstauración de los principios democráticos puede oponerse, en cierto sentido, a la reconstrucción de la vida social -la búsqueda exhaustiva de un sistema penal que le haga frente a los horrores del pasado puede no encajar a la perfección en el esfuerzo político reconciliatorio-. En otras palabras, cuando una sociedad opta por la terminación de un conflicto armado ineludiblemente se enfrenta a un escenario político y social en el que debe mediar entre la justicia, la verdad y la paz y esa mediación está lejos de ser fácil debido a que implica una serie de disputas ideológicas y de intereses. En Colombia, el reto de darle fin al conflicto entre los movimientos guerrilleros y el Estado, que se ha prolongado más de medio siglo, no ha sido ajeno a estas dificultades.

En medio de una guerra lamentable y del más reciente intento por alcanzar la superación del conflicto armado en el país, las discusiones sobre estas dificultades se han multiplicado. Temas como el perdón, la reconciliación, la justicia, el olvido y las garantías de no repetición, aparecen cada vez más en conversaciones cotidianas, debates políticos, columnas de opinión y políticas públicas. La diversidad de posturas frente a estos temas es vital porque además de hacer evidente la necesidad de pensar el futuro del país después del acuerdo de paz, arroja pistas acerca de la profunda complejidad que supone la transición al tan anhelado posconflicto colombiano. Esa complejidad tiene que ver, en parte, con las contradicciones y rupturas que se generan en el espacio de encuentro entre víctimas, victimarios, representación institucional y sociedad civil, de cara al reto que significa un futuro de paz en medio del conflicto colombiano¹. En este trabajo exploraré un cuestionamiento que sobresale en ese océano de complejidades e interrogantes que el proceso de paz le deja a los ciudadanos: ¿cómo pensar la figura del perdón dentro del ejercicio político y social de transición?

Cuando, en calidad de miembros de una sociedad dividida por la violencia, nos enfrentamos al reto de la transición es natural que adoptemos una postura frente a lo que puede o debe ocurrir en el momento del posconflicto. Nuestra percepción de la situación puede variar desde la oposición más radical, pasando por

¹ El actual acuerdo paz se refiere a la terminación del conflicto armado entre el gobierno nacional y el movimiento guerrillero -FARC-EP-. Aunque se han adelantado las conversaciones con el ELN, la violencia generada por las bandas criminales, el negocio del narcotráfico y los esquemas paramilitares que sobrevivieron a la ley de Justicia y Paz, hace que el anhelo de paz en Colombia se complejice.

la indiferencia hasta el apoyo incondicional de las medidas oficiales que el gobierno y los grupos al margen de la ley tomen respecto a una salida dialogada del conflicto. La que discutiremos aquí se ubica más hacia el último extremo del medidor que acabo de proponer y tiene que ver con pensar que la única manera en que podemos alcanzar la paz es por medio de la reconciliación y a su vez, que la única forma de reconciliarnos es adoptando actitudes que se orienten hacia el perdón.

Los actuales diálogos para la terminación del conflicto armado entre el Estado colombiano y los representantes de las FARC comenzaron hace seis años. Durante este tiempo la iniciativa de paz del gobierno de Juan Manuel Santos ha ganado un número significativo de adeptos y también de opositores radicales. Aunque es evidente que para cualquier proceso de transición política, una de las preguntas más difíciles de contestar es en qué lugar trazar la línea entre la justicia, la verdad y la paz, algunos piensan que el acuerdo lejos de ser un paso hacia la paz es de hecho una negación total de los principios democráticos, del valor irremplazable de la justicia. La diversidad de opiniones que esta iniciativa ha generado se debe en cierta medida a la inquietud por la impunidad que pueda darse dentro de este proceso de justicia transicional y por las garantías de participación política que se le otorgarían al movimiento guerrillero; a la compleja reintegración de los excombatientes y a la dificultad de la reparación concreta a las víctimas. Todas estas inquietudes son prueba de la contestabilidad que le es inherente a cualquier proceso de transición, que reafirma la complejidad de nuestro conflicto y que alimenta el ejercicio político orientado hacia la paz. Sin embargo, ante esta divergencia de opiniones, la postura del gobierno se ha mantenido firme y ahora, en medio de un incremento de la polarización política del país debido al triunfo del “No” en el plebiscito del 2 de octubre de 2016 y la posterior refrendación del acuerdo en el congreso, espera darle inicio a los pactos celebrados en La Habana con el ánimo de dar un paso hacia delante en este proyecto de paz.

A lo largo de este trabajo discutiremos el proyecto actual de reconciliación en Colombia dejando de lado las disputas o desacuerdos que giran en torno al sistema de justicia ideal para un proceso de transición –si debe ser implacable para alcanzar una democracia verdadera o si su operación extraordinaria es suficiente para posibilitar la paz-. Lo interesante para este trabajo será una narrativa particular que acompaña al proyecto del posconflicto cuyo eje principal es la figura del perdón. El 23 de junio de 2016 las FARC y el gobierno colombiano firmaron un acuerdo sobre el cese bilateral del fuego y anunciaron la terminación del conflicto armado entre ambos. Las dos partes, pronunciándose desde sus posturas políticas disidentes,

celebraron el hecho como la puerta que Colombia debía abrir para alcanzar una paz estable y duradera. El movimiento guerrillero motivó a todos los colombianos a luchar, luego de la firma del acuerdo general, por el cumplimiento integral de todos los proyectos y compromisos adquiridos en La Habana. El gobierno, en la voz de Juan Manuel Santos, hizo un llamado a todos los colombianos, a contagiarse de un espíritu de fraternidad y a unirse al gran proyecto nacional por el presente y el futuro del país. Lo que podemos intuir de estos pronunciamientos –y en general de cómo se ha planteado la superación del conflicto- es que luego de un acuerdo que dibuje una línea entre la justicia, la verdad y la paz, Colombia tendrá que enfrentarse a una serie de retos para alcanzar una paz estable y duradera. En otras palabras, la invitación es a que entendamos que, si la firma del acuerdo tiene alguna posibilidad de abrirle paso a la paz, ésta deberá ser definida y puesta en marcha no solo a partir de los compromisos adquiridos en la mesa de diálogos. Colombia necesita de un movimiento nacional, político, cultural y económico hacia la reconstrucción del tejido social.

Uno de los retos que viene después del acuerdo, es en el que se debe evaluar el peso del pasado violento dentro de la posibilidad y esperanza de un futuro en paz. En esta evaluación uno podría pensar que, para acabar verdaderamente la guerra, los colombianos precisan de la cicatrización de sus heridas; heridas que se convierten en rencores, que han servido como justificación del conflicto y que han resultado de él; heridas que deben reposar en un pasado incontestable para que no obstaculicen el tránsito hacia la democracia. Es decir, uno de los caminos que podemos tomar en ese movimiento hacia la paz, en esa apuesta por una convivencia pacífica, es pensar que la reconciliación que necesita Colombia depende de una actitud individual particular; que el verdadero reto de la paz es la adopción de posturas orientadas hacia el futuro, orientadas hacia la capacidad de perdonar y de mirar hacia adelante. Esta posible interpretación de las condiciones necesarias para la paz colombiana le concede al perdón y a la reconciliación un vínculo especial. A lo largo de este trabajo defenderé que a través de ese vínculo el perdón es definido como una virtud individual y social que funciona como una herramienta política de reconciliación y que dicha definición implica ciertos riesgos.

Con esto en mente, plantearé una discusión acerca de la dupla perdón-reconciliación. Para ello, defenderé que, en un contexto de transición política, el llamado a la reconciliación debe ser cuidadoso en muchos aspectos. Uno de ellos es no confundir una disposición general orientada hacia la reconstrucción del tejido social -en la que pueden adquirirse una serie de compromisos cívicos- con una

disposición general a la adopción de actitudes orientadas hacia el perdón, porque, por un lado, no son lo mismo y, por otro lado, esas actitudes no son condición necesaria para la reconciliación. Esta defensa tendrá varias partes. En la primera, presentaré con más detalle la interpretación del proyecto reconciliatorio colombiano en la que la reconciliación está atada a una disposición a perdonar **(1)**. Luego, expondré algunas nociones, sobre el perdón y la reconciliación, en las que uno podría aceptar que la anterior es una postura apropiada **(2)**. Enseguida, examinaré en qué sentido ese vínculo entre la reconciliación, el perdón y la paz se da de manera apresurada. Para ello expondré una teoría del perdón que permita revisar qué dimensiones del fenómeno se diluyen cuando la paz o la reconciliación están condicionadas a él **(3)**. Por último, mostraré por qué, en medio de este proceso de transición, es importante elaborar interpretaciones políticas y sociales en las que las actitudes orientadas hacia el perdón y la disposición a la reconstrucción del tejido social luego del conflicto armado no signifiquen lo mismo **(4)**.

1.

Perdón y reconciliación en Colombia

En el año 2011 el gobierno colombiano anunció su intención de retomar los diálogos con las FARC. Luego de ciertos avances políticos, como la renovación de un marco jurídico para las víctimas y para la restitución de tierras, se oficializó el comienzo de una mesa de diálogo permanente con el grupo armado. Desde el 2012 en La Habana, guerrilleros, enviados especiales, representantes de víctimas, de países mediadores, de la ONU y de otras organizaciones, unieron sus esfuerzos para discutir una posible salida dialogada del conflicto armado. Dentro de la agenda política de estos diálogos estuvo la urgencia de una reforma agraria, de las garantías de participación política para los excombatientes, del fin de los ciclos de violencia y del negocio de la droga y de considerar el lugar de las víctimas en el posconflicto. En el mes de junio del año 2014 la mesa de diálogos expidió un comunicado afirmando que la discusión de este último tema estaría delimitada por 10 principios regulatorios: el reconocimiento, la participación y la reparación de las víctimas, el reconocimiento de responsabilidad, la satisfacción de los derechos de las víctimas, el esclarecimiento de la verdad, las garantías de protección y seguridad, la garantía de no repetición, el principio de reconciliación y el enfoque de derechos. La declaración de estos principios tenía como objetivo demostrar la importancia de la creación de un sistema integral de justicia que permita eventualmente el reconocimiento de responsabilidades, la implementación de estrategias punitivas coherentes con la complejidad del conflicto colombiano y el logro definitivo de una paz estable y duradera. En el marco de estos esfuerzos políticos surge el proyecto del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, espacio judicial y extrajudicial que se considera le ofrecerá al posconflicto colombiano la posibilidad de la verdad plena, el máximo de justicia posible y el fin de los ciclos de violencia.

La Jurisdicción Especial para la Paz², una de las divisiones de este Sistema Integral de Justicia, ha sido pensada como un espacio penal especial que evita la impunidad para los crímenes más graves o más representativos. El proceso judicial requiere que los actores del conflicto reconozcan su grado de culpabilidad y se sometan a las sentencias que resulten de la deliberación de los tribunales especiales. Lo que quiere decir que el sistema de sanciones o de estrategias punitivas dependerá estrictamente del reconocimiento de la responsabilidad –quienes se reconozcan como participantes activos del conflicto recibirán penas dentro de este

² En adelante JEP.

sistema extrajudicial que oscilan entre 5 y 8 años y quienes no lo hagan se enfrentarán a juicios ordinarios cuyas penas podrían extenderse hasta 20 años-. No obstante, se ha dicho que los daños que quedan por fuera del alcance de la premisa de la JEP -"la mayor justicia posible"- deberán ser compensados de maneras distintas. Por eso, el Sistema Integral de Justicia no solo incluye sanciones retributivas, está diseñado para gestionar la paz a través de medidas restaurativas y reparadoras. Esto porque la complejidad que supone el tránsito hacia la democracia luego de un período prolongado de violencia implica que el sistema de justicia debe incluir medidas restaurativas y reparadoras a un nivel distinto de la formalidad retributiva de un sistema tradicional de justicia. Es evidente, entonces, que el principio regulatorio de la reconciliación cumple un papel protagónico en este segmento del proyecto de justicia transicional colombiano. De cara a la profundidad y severidad de los daños y del difícil diseño de un sistema penal apropiado, la restauración y la reparación son utilizadas como herramientas para procurar el fin de los ciclos de violencia y lograr la reconciliación³.

La importancia que se le da al reconocimiento de responsabilidades va más allá de la pena o el castigo que deben recibir los actores del conflicto; debe estar acompañado de acciones reparadoras -para el país y para las víctimas particularmente- que le permita al movimiento guerrillero, en un futuro cercano, desmovilizarse, desarmarse y reintegrarse y a las víctimas acceder a la verdad y a la justicia -al menos, así lo estipula la JEP-. Las modalidades de acciones reparadoras se pondrán en marcha una vez la fase de desmovilización termine. Por ahora, tenemos dos nociones acerca de lo que debe pasar en los meses que le siguen al desarme y a la reagrupación del movimiento guerrillero. En términos de reparación a través de acciones concretas estaría la obligación que tendrían los miembros de las FARC de desminar el territorio nacional, o el compromiso que adquirieron en la mesa de diálogos de hacerle frente al negocio del narcotráfico transformando los cultivos ilícitos en terrenos que puedan usarse para darle movimiento a la agroindustria colombiana y en el plano de lo simbólico estarían los actos de reconocimiento de responsabilidades y petición de perdón en los que se espera generar un espacio de encuentro entre víctimas y victimarios.

³ Una manera en la que se ha justificado esta versión de la JEP es considerando la inutilidad del encarcelamiento de los actores del conflicto, como principio guía de la terminación de un conflicto, cuando ello ha significado el fortalecimiento de sus estructuras militares y la continuación de los ciclos de violencia en el país -como sucedió con los paramilitares y el proceso de Justicia y Paz -. Sin embargo, muchos piensan que esta versión de la JEP logrará exactamente eso: abrirle las puertas a los ex-guerrilleros para fortalecer sus estrategias militares bajo otro nombre.

Con el ánimo de adelantar las iniciativas de reparación, restauración, y en últimas de reconciliación, en el 2014, la mesa de diálogos de la Habana convocó a las víctimas para unirse en la elaboración del acuerdo final. Esa convocatoria tuvo como resultado el encuentro entre los comandantes del movimiento guerrillero y algunos voceros de los movimientos de reclamación por los derechos de las víctimas. Dicho encuentro, entre otras cosas, facilitó un espacio para que la delegación de las FARC reconociera públicamente su responsabilidad en la tragedia de Bojayá y pidiera perdón a las víctimas. Un año más tarde, en el mes de diciembre del año 2015, se realizó un acto de reconocimiento de responsabilidades y petición de perdón por parte de las FARC y el Estado colombiano en el municipio de Bellavista Viejo. En el evento, que para muchos significó una de las pruebas más contundentes del avance hacia la reconciliación que promueve el Sistema de Justicia Integral, se conmemoró un capítulo fatal de la guerra colombiana. Se recordó ese 2 de mayo en el que en medio de un enfrentamiento entre las FARC y las Autodefensas Unidas de Colombia varios cilindros bomba fueron lanzados con pleno conocimiento de la ubicación de la población civil; uno de ellos estalló en la iglesia donde se refugiaba la mayoría de la comunidad ocasionando la muerte de al menos 79 personas entre las que se encontraban 48 niños, lo cual produjo que aproximadamente 1.744 familias tuvieran que desplazarse hasta Quibdó (Palacios 2015).

Lo que sucedió en Bojayá representa una de las historias más devastadoras que nos hereda el conflicto, tal vez es por esta razón que el ciclo de reparaciones simbólicas que se propone dentro del actual acuerdo de paz empezó ahí⁴. Las FARC reconocieron su rol en la tragedia y ofrecieron su petición de perdón como una prueba del compromiso que tienen con la reparación de las víctimas a través del camino del diálogo, con la verdad y el reconocimiento del daño causado y como una reafirmación de su compromiso de no repetición (Pastor Alape 2015). Los habitantes del municipio reaccionaron a esta petición de perdón, que había iniciado el año anterior en la mesa de diálogos de la Habana, manifestando su profunda preocupación e indignación por la continuación de los ciclos de violencia en su comunidad y por la ausencia de las garantías y de la protección del Estado. Advirtieron, además, que su disposición al perdón se basaba en la suposición de la verdad de ese reconocimiento como una estrategia para alcanzar por fin, luego de 13 años, la justicia y la reparación plena (Comité de Víctimas 2015).

⁴ El interés de este proyecto no será discutir si la manera en la que se ha pensado el Sistema Integral de justicia, la JEP o los actos públicos de reconocimiento de responsabilidades y petición de perdón, es la adecuada. Lo que pretende analizar es una narrativa que se genera a raíz o en paralelo de esas iniciativas que tiene que ver con el perdón.

Para culminar apropiadamente este encuentro con la comunidad de Bojayá la delegación de las FARC se desplazó una vez más hasta este municipio, el pasado mes de septiembre, para hacer entrega del cristo negro que el escultor cubano, Enrique Angulo, había preparado para el evento. El cristo negro adornó la iglesia a la que las familias bojayences acudieron en búsqueda de refugio cuando el fuego cruzado entre los paramilitares y el movimiento guerrillero amenazaba la vida misma del pueblo y en la que, después de tanto tiempo, sobrevivientes y “ex guerrilleros” se encontraron con el ánimo de dar un paso hacia delante en este proyecto de paz. En la voz de Iván Márquez las FARC se pronunciaron diciendo: “pedimos nos perdonen y nos den la esperanza del alivio espiritual permitiéndonos seguir junto a ustedes haciendo el camino que, reconciliados, nos conduzca hacia la era justa que tanto han anhelado los humildes de todos los rincones de Colombia” (2016). Estas palabras, que resumen el esfuerzo de reparación simbólica del movimiento guerrillero, fueron acogidas por la comunidad, que espera ver materializado su deseo de paz, como un reconocimiento de responsabilidad y como una invitación para que otros actores que han victimizado a esta y a otras poblaciones de la región reconozcan su grado de responsabilidad en el sufrimiento del Chocó y su compromiso de reparación (Leyner 2016).

Varias personalidades políticas, como el Alto Comisionado de Paz, han aplaudido estos encuentros entre las FARC y las víctimas de Bojayá por representar el espíritu reconciliatorio que debe invadir a todos los colombianos para que el proyecto de paz tenga éxito. Luego de ser anunciado el Premio Nobel de Paz, el presidente Juan Manuel Santos se desplazó hasta Bojayá para reunirse con la comunidad en una misa en la que le prometió a las víctimas que el dinero donado por el comité noruego será utilizado en los esfuerzos de reparación y restauración. Durante el evento religioso, el presidente se pronunció afirmando que la celebración del Premio Nobel de Paz era también una celebración de la tenacidad de las víctimas, en especial de la comunidad de Bojayá, que han servido y sirven como un ejemplo de la fuerza espiritual y de la capacidad de perdón y reconciliación necesarias para la terminación de la guerra y la procuración de la paz (Santos 2016a).

Este evento paradigmático, esta interacción entre las víctimas del horror de la guerra y los responsables directos de su tragedia, puede ser interpretado de varias maneras. Por un lado, revela una característica muy importante de esta serie de políticas orientadas hacia la reconciliación: que la figura del perdón está en el centro del proyecto que ha estructurado el gobierno para el posconflicto. Por otro

lado, nos enfrenta a dificultades analíticas sobre ese perdón cuando es promovido como una guía para la acción ética, política y social de los ciudadanos colombianos. Una de ellas tiene que ver con cómo comprender la petición de perdón cuando la disculpa o el reconocimiento de culpabilidad hace parte de una serie de obligaciones políticas, como la reparación simbólica, a la que están sujetos los actores del conflicto para asegurar la legitimidad -social y jurídica- del acuerdo de paz; otra, con las rupturas y discontinuidades que supone la concesión de ese perdón cuando está condicionada al deseo de justicia, a la exigencia de la presencia institucional y a la expectativa de acciones reparadoras concretas⁵ -a esta segunda interpretación volveremos más adelante- .

Por ahora quedémonos en la primera: la figura del perdón está en el centro de los esfuerzos políticos para alcanzar la paz en el posconflicto. Los propósitos principales de la firma del actual acuerdo son el cese bilateral de hostilidades, la terminación de actividades ilícitas por parte del grupo guerrillero, el reconocimiento de responsabilidades, la reparación integral a las víctimas, el replanteamiento de un programa agrario coherente con las necesidades del país y la posibilidad de la reconciliación. El acuerdo no es en sí mismo un acuerdo de paz, porque la paz tendrá que construirse en el posconflicto, pero sí significa un primer paso hacia ella, un punto de quiebre en nuestra historia violenta. El acuerdo representa la posibilidad de generar un espacio concreto en el que la violencia ya no sea el lenguaje de las voluntades políticas y sociales; en el que el desacuerdo ya no sea una razón para la supresión violenta de las voces disidentes o para alzarse en armas en la defensa de convicciones políticas y sociales -por eso es que las conversaciones entre el gobierno y las FARC han incluido el polémico tema agrario, el que le dio forma a las justificaciones sociales del movimiento guerrillero en un principio-.

La firma del acuerdo no garantiza la paz. Este no es el primer esfuerzo político, entre el gobierno y el movimiento guerrillero, por encontrar una salida dialogada del conflicto; y, como nos enseña nuestra historia, los acuerdos que se han concretado no han sido una garantía certera de paz⁶. En repetidas ocasiones el

⁵ En este trabajo no pretendo discutir la sinceridad del arrepentimiento, de la disculpa, de la petición y de la concesión de perdón en este tipo de eventos. Lo que me interesa es una narrativa institucional particular que utiliza estas experiencias como una guía para la acción de la ciudadanía, para comprender su rol dentro de este proyecto de paz.

⁶ En el gobierno de Belisario Betancur se inició un acuerdo sobre amnistías que pretendía el cese al fuego con los movimientos guerrilleros M-19, EPL Y las FARC. Posteriormente, durante la presidencia de Virgilio Barco se creó un programa llamado "Iniciativa para la Paz" que culminó con la desmovilización del M-19 y de una fracción del EPL. En el transcurso del mandato de César Gaviria se

gobierno, la guerrilla, los medios de comunicación y otras instituciones nos han recordado a los colombianos que el camino hacia la paz debe significar una serie de transformaciones sociales, entre las que se encuentra un movimiento ciudadano que asista al fortalecimiento de los principios democráticos y los lazos de confianza, en el que la convivencia pacífica –la amistad cívica– se haga posible. Esto porque es imposible que un acuerdo que delimita la manera en la que el movimiento guerrillero puede desmovilizarse logre por sí solo una paz verdadera, cuando el reto de la reconciliación queda inscrito en un espacio y en un tiempo posterior. En ese sentido, el tiempo de paz será la suma de una serie de procesos políticos, sociales y económicos, pero sobre todo de un compromiso ciudadano con la no prolongación y no repetición de nuestro conflicto armado. En el discurso de aceptación del Premio Nobel de Paz, el presidente Santos se refirió a este tema exaltando, de nuevo, el papel de las víctimas en la formulación y puesta en marcha del acuerdo de paz. Afirmó que la gran paradoja del proyecto de transición en Colombia es que “mientras muchos que no han sufrido en carne propia el conflicto se resisten a la paz, son las víctimas las más dispuestas a perdonar, a reconciliarse, y a enfrentar el futuro con un corazón libre de odio y que el verdadero reto es el cambio interior de una cultura de la violencia por una cultura de paz y convivencia; de una cultura de la exclusión por una cultura de inclusión y tolerancia.” (Santos 2016b).

Pero, ¿cómo entender esas transformaciones sociales o lo que implica en términos prácticos un movimiento ciudadano hacia la paz? Algunas figuras públicas, como la periodista Claudia Palacios, han declarado que en medio de un momento histórico tan importante para el país no es suficiente estar de acuerdo o no con la formulación del proyecto de paz; que el hecho de que todos los anteriores intentos por acabar el conflicto armado en el país hayan fracasado nos debería enseñar algo: dejar en manos de terceros el futuro de Colombia es la decisión equivocada. Esta periodista publicó en el 2015 el libro “Perdonar lo Imperdonable”; en él afirma que la paz no es un papel que se firma, sino una sumatoria de procesos individuales que van más allá de nuestras posturas frente al proyecto de paz del gobierno de Santos. Las historias que les comparte a sus lectores en esas memorias de su trabajo periodístico persiguen un mensaje político y social. Luego de enseñarnos cómo

lograron acuerdos de paz con el Partido Revolucionario de los Trabajadores PRT y el Movimiento Indígena Armado Quintín Lame. Luego, en el gobierno de Ernesto Samper se adelantaron conversaciones con el ELN y el EPL con ayuda de la comunidad internacional que terminaron en la formulación de un proyecto de paz que jamás se llevó a cabo. El presidente Andrés Pastrana creó una zona de distensión que pretendía garantías para una agenda política denominada “Política de Paz para el cambio”. Finalmente, durante el mandato de Álvaro Uribe se instauró una política llamada Seguridad Democrática que significó duros golpes para las FARC y el negocio de la droga y se logró la desmovilización de las AUC mediante el proceso de Justicia y Paz.

quienes fueron o están en peligro de volver a ser víctimas han tenido la capacidad de usar su tiempo, su talento y sus recursos para generar espacios de paz exitosos, nos pregunta, a quienes no hemos sido víctimas directas del conflicto, qué justificación tenemos para no intentarlo. La manera en la que está escrito el libro, su título y las reflexiones que pretende suscitar, sugiere una conclusión particular: el camino hacia la paz es también el camino hacia el perdón y el verdadero heroísmo es la renuncia al resentimiento.

Esa conclusión también es promovida por instituciones como Ideas para la Paz o la Fundación para la Reconciliación -espacios en los que se ha explorado metodológica y conceptualmente la figura del perdón como una herramienta de reconciliación en escenarios pedagógicos o de acompañamiento terapéutico-. Estas investigaciones y exploraciones sociales han tenido como resultado experiencias como las de las Escuelas de Perdón y Reconciliación. Leonel Narváez, creador de esta iniciativa, ha defendido que el perdón es un elemento esencial para la construcción de una paz verdadera. Como un árbol, dice Narváez, la paz se compone de tres partes. La primera de ellas, las ramas, tiene que ver con las necesidades jurídicas: la verdad, la justicia, la reparación y los pactos de no repetición; la segunda, el tronco, con las necesidades objetivas: las garantías de vivienda, trabajo, educación, salud y tierra; y la tercera, las raíces, la que casi siempre queda por fuera de las discusiones sociales y políticas en torno al posconflicto, se refiere a las necesidades subjetivas: la auto-reparación⁷. Esta última dimensión de un proyecto de paz sostenible, dice Leonel, responde a la pregunta acerca de cómo romper el camino perverso del odio, de cómo superar el resentimiento y reducir la tentación de ceder ante los deseos de retaliación, asignándole a la reconciliación un aliado imprescindible: una cultura ciudadana y política de perdón. El perdón, en esta propuesta, es entendido como una acción moral que comienza en un acto privado de la voluntad, que implica el abandono del resentimiento y las conductas negativas que de él se derivan, que se transforma sustantivamente en un compromiso externo e interpersonal de reconciliación; proceso que a la vez que asiste la auto-reparación del individuo ofendido, lo une con quien en el pasado fue su victimario y contribuye al fortalecimiento de los cimientos o raíces de una paz verdadera, estable y duradera (Narváez 2009).

Más allá de esta postura, que se ubica más en el dominio del

⁷ Para las ESPERE el perdón, en estos escenarios, es un elemento esencial para la reconstrucción de una sociedad porque “es un proceso de reparación interior que permite, si es posible o se quiere, la iniciación de un proceso de reconciliación, de reparación de la relación fracturada por la ofensa” (Narváez 2009: 215).

acompañamiento terapéutico, psicológico y espiritual a las víctimas, podemos, retomando el mensaje de Claudia Palacios, del gobierno nacional y de las FARC, formarnos una opinión acerca de nuestro rol como ciudadanos en este proceso de paz. La idea de “todos tenemos algo que dar” o “todos tenemos un rol que cumplir” en el proyecto del posconflicto colombiano puede materializarse en una actitud orientada hacia el perdón; un perdón que es pensado como un facilitador no solo de la convivencia pacífica sino de la cohesión, la superación del pasado doloroso y el reencuentro entre individuos ya no victimizados o victimizadores, entre individuos afectados por una guerra cruel y despiadada que ahora están en búsqueda de historias distintas. Ese reencuentro, que es defendido en la narrativa institucional que acompaña la defensa del acuerdo, es esencial para la reconciliación, para la paz.

Cuando hablamos de paz y estamos de acuerdo, primero, con que la reconciliación es necesaria para la paz, segundo, con que lo que nos lleva hacia ella no es solo el enfrentamiento del pasado sino una mirada hacia el futuro que nos invite a construirlo entre todos (Jaramillo 2015), podríamos considerar que la promoción de actitudes orientadas hacia el perdón es el camino no sólo correcto sino necesario. En el caso de los miembros de la comunidad de Bojayá, perdonar podría significar la re-interpretación del vínculo que sostienen con el grupo guerrillero, por un lado reconociendo que actuaron de manera indebida y por otro concediéndole la oportunidad de reparación mediante la verdad y el cese al fuego. En últimas uno podría pensar que perdonar es esencial para la paz porque la consideración que se suspende no es la que juzga la maldad del acto cometido sino la que confirma al otro – las FARC – como un enemigo o victimario en el tiempo presente (Schaap 2015) y porque la suspensión de esa consideración le abre la puerta a un tiempo de convivencia y de comunión.

Este vínculo entre el perdón y la reconciliación en un momento tan importante para el país puede extenderse en varios sentidos. Uno de ellos tiene que ver con la percepción de la operación jurídica de una transición a la democracia: considerar que cualquier proceso de justicia transicional debe contemplar figuras políticas del perdón –como las amnistías o los indultos– para ser exitoso. Otro, se refiere a la aprobación de una política reconciliatoria que se valga de actos públicos de reconocimiento de responsabilidad y de perdón que sean prueba de un movimiento ciudadano hacia la reconciliación. En sintonía con esto último, uno podría considerar que esa política reconciliatoria debe dar un paso más allá, incluir no sólo espacios en los que víctima y victimario se encuentren, sino en los que el pueblo colombiano en general esté invitado a recurrir al perdón como un seguro

para la reconciliación. En otras palabras, podríamos pensar que Colombia necesita de una pedagogía muy fuerte para el posconflicto; que así como debemos estar dispuestos a dialogar en un espacio político en el que la violencia ya no sea un lenguaje -sin que eso signifique un consenso de los deseos políticos y económicos para el país-, así también debemos reconocer la verdad de lo ocurrido, aceptar el proceso penal por el que los responsables deberán pasar y generar espacios de encuentro en los que los actos violentos del pasado no interfieran con la convivencia en el presente y en el futuro; que la forma de fomentar estos espacios es a través de actitudes orientadas hacia el perdón porque ellas revelan un compromiso particular, personal y social con la reconstrucción del tejido social, con la paz.

Esta invitación al perdón en escenarios politizados, en sociedades divididas por la violencia del pasado que desean enmendar el camino hacia la convivencia pacífica y hacia la democracia, procede de pensar que la posibilidad de reconciliación en esas sociedades fluye directamente del acto de perdonar. En lo que sigue revisaremos algunas consideraciones que podrían llevarnos a suponer que la anterior es una postura apropiada.

2.

Un perdón en sentido performativo, normativo e instrumental

Cuando hablamos de perdón en el contexto de las relaciones interpersonales cotidianas nos referimos a una serie de transformaciones emocionales, cognitivas, actitudinales y comportamentales que pueden resultar en el restablecimiento de un vínculo puesto en peligro por la fractura de un acuerdo - por el daño que generó una ofensa -. Sin embargo, cuando tomamos ese concepto, que funciona más cómodamente en el dominio de las relaciones interpersonales, y lo llevamos al ámbito de lo público, de lo político, debemos ser cuidadosos con sus limitaciones prácticas y conceptuales. En lo que sigue expondré algunos elementos de esas limitaciones que contribuyen a la elaboración de una definición del perdón en sentido político. Para ello empezaré con un análisis acerca de cómo el perdón tiene lugar en nuestras experiencias morales, en nuestras relaciones con otros.

Una noción general acerca del perdón

La manera en la que nos relacionamos con otros –la clase de cosas que podemos esperar, las formas en las que reaccionamos– depende en gran medida del tipo de vínculo que hayamos establecido. No es lo mismo ser ofendido por un amigo cercano que por un desconocido y esa lejanía o cercanía define, entre otras cosas, el grado de dolor que genera la experiencia de un daño o si nos sentimos decepcionados o desilusionados. En general, tendemos a esperar o exigir un grado de buena voluntad o consideración de parte de las personas con las que tenemos un vínculo (Strawson 1992:11), esto porque usualmente no deseamos tener relaciones que nos perjudiquen, porque las actitudes e intenciones de aquellos con quienes interactuamos son importantes para la construcción y el desarrollo de esas relaciones.

Las actitudes e intenciones que están detrás de una acción demuestran particularidades del carácter de las personas y representan la realización de un daño o un beneficio. En otras palabras, tendemos a darle importancia a las acciones de otras personas, y particularmente de algunas personas, porque ellas pueden reflejar actitudes de buena voluntad, de afecto o cariño, o de desprecio, indiferencia o malevolencia (Strawson) y porque pueden perjudicarnos o beneficiarnos. Consideremos el siguiente ejemplo: un buen amigo lastima accidentalmente mi brazo mientras intenta apartarme de un carro en movimiento y evitar un trágico accidente. En esta situación hay dos elementos que merecen ser analizadas. El

primero es que la acción misma produjo un daño físico: mi brazo está lastimado; y el segundo es que la actitud reflejada en dicha acción significó un beneficio: la buena voluntad o el cariño de mi amigo impidió que el carro me lastimara - y que el daño físico fuese mucho más grave que un brazo lastimado -. Esto demuestra que a la hora de hablar de daños o beneficios en las relaciones, las acciones no son lo único que cuenta. Las intenciones o actitudes detrás de las acciones también son importantes para considerar lo que sucedió, para evaluar si nos perjudica o favorece o para reaccionar frente a ello. En el ejemplo sería de esperarse que yo estuviera agradecida con mi amigo porque el cálculo entre el daño físico que sufrí y la intención que estaba detrás de la acción deja ver que el daño fue accidental y que la acción no tenía otro objetivo que no fuese procurar mi bienestar.

Cuando experimentamos un daño, ya sea por la actitud reflejada en la acción o por la combinación de ambas cosas, se rompen, deterioran o transforman las condiciones de existencia de una relación. Típicamente tendemos a adoptar ciertas actitudes reactivas⁸, como el enojo o el resentimiento que pueden estar acompañadas del deseo de venganza - infligir un sufrimiento igual o mayor en la vida de quien nos ha ofendido -; de retribución y de garantías de no repetición; de un castigo ya no por medios propios sino dentro de un sistema formal de justicia, entre otras cosas. Hay todo un conjunto de actitudes o sentimientos reactivos que se extienden hacia ambos lados del cálculo entre daño y beneficio -el resentimiento en oposición a la gratitud- y que oscilan dependiendo del tipo de relación -desde las más íntimas hasta las más casuales- (Strawson 1992: 12).

Para que nuestra reacción frente al daño tienda hacia el resentimiento o el enojo se deben dar una serie de consideraciones. Para resentir a quien nos ha ofendido por el daño o sufrimiento que nos ha causado debemos estar en condiciones de responsabilizarlo o culparlo por sus acciones⁹ y de considerarnos a

⁸ Las actitudes reactivas -participativas- son reacciones actitudinales que se presentan como resultado de la percepción de la buena voluntad, la malevolencia o la indiferencia de las personas con las que nos relacionamos que se expresan en el contexto de esas relaciones y que necesitan de la consideración de la responsabilidad del otro (Strawson 1992).

⁹ Las actitudes reactivas pueden ser suspendidas cuando se dan las siguientes circunstancias. Por un lado, cuando el comportamiento de una persona puede ser excusado debido a que fue un accidente o puede ser justificado debido a que perseguía un beneficio mayor. Por otro lado, cuando uno adopta un punto de vista objetivo y deja de considerar al otro, temporal o permanentemente, como capaz de participar de relaciones interpersonales genuinas - porque psicológica o moralmente necesita de consideraciones especiales -. Entonces ya no es objeto de actitudes reactivas participativas sino objetivas - que se refieren al trato o el control - (Strawson 1992).

nosotros mismos indignos de ese trato. De no ser así tendríamos la posibilidad de excusar a esta persona –no sabía el daño que podía ocasionarme, su intención no era herirme, estaba defendiéndose, no había manera de evitarlo...-. Luego de evaluar el daño como uno injustificado –esto no lo merecía– y de evaluar a quien lo ha causado como responsable –lo ha hecho con pleno conocimiento de lo que podía suceder y tiene todas las facultades para entender el sufrimiento que iba a causarme– es cuando tenemos razones legítimas para resentir.

El resentimiento es una especie de odio moral, que es deliberado más que repentino; es provocado por la percepción de lo que entendemos por un daño injustificado, es decir, representa un juicio acerca de la acción y de la intención que la acompaña y tiene lugar debido a un mal moral no natural (Griswold 2007:38). Cuando experimentamos este tipo de actitudes reactivas corremos el riesgo de recurrir a comportamientos hostiles o agresivos que enfrentan el dolor de la ofensa de una manera visceral. Esto porque el resentimiento se dirige al autor de la ofensa y encarna pasiones reactivas y retributivas que de manera intuitiva exigen una medida adecuada de castigo y la sanción de la acción como algo inapropiado o incorrecto (Griswold 2007:38). Sin embargo, la manera en que esa tendencia retributiva, agresiva u hostil se presenta depende en gran medida de las características contextuales del evento y psicológicas o emocionales del sujeto que ha sufrido el daño. Además, la adopción de este tipo de actitudes no es la única opción que se nos presenta luego de un evento doloroso.

La gama de actitudes reactivas que tenemos a mano luego de la experiencia de un daño no se limita al reino de las pasiones vindicativas como el resentimiento. Es posible que luego de experimentar estos sentimientos seamos capaces de o estemos dispuestos a perdonar. Usualmente esa disposición o capacidad es considerada una virtud sanadora que trae consigo grandes bendiciones –la liberación del peligro de ser consumidos por nuestros odios, el control de nuestras tendencias hacia la crueldad y en algunos casos la restauración de esas relaciones en nuestras vidas que valen la pena ser restauradas (Murphy 2003: 34)-.

Cuando hablamos de perdón nos referimos, de manera general, a acciones o actitudes que reflejan una transformación actitudinal o comportamental como resultado de cambios en los juicios o las emociones -que se generan debido a la experiencia de una ofensa-. Estos cambios tienen que ver, por ejemplo, con la percepción de la gravedad del daño, del arrepentimiento, el deseo de “voltar la página” o de restablecer una relación, entre otras cosas. Sobre este tema ha habido un largo debate en distintas áreas, como la religión, la psicología, la filosofía y la

política. En cada escenario el perdón ha adquirido formas y delimitaciones distintas.

El sentido religioso del perdón, o mejor católico-cristiano, tiene una amplia historia. Ha sido pensado y promovido en relación al carácter misericordioso y compasivo que un dios demuestra al perdonar, uno al que el ser humano pretende parecerse. Se refiere a una dádiva divina que es una expresión de amor unilateral y gratuita. Algunos testimonios de este sentido religioso del perdón se encuentran en las últimas palabras de Jesucristo en la cruz - “señor, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lucas 23:34)-, las enseñanzas del evangelio de Mateo -“perdónanos, como también nosotros perdonamos a quienes nos ofenden” (Mateo 6:12)- o el mecanismo de absolución de los pecados y entrada al reino de los cielos.

La discusión acerca del perdón también ha impactado el desarrollo práctico y epistemológico de la psicología. Con el propósito de contribuir a la recuperación de pacientes víctimas de violencia y como resultado de la combinación del estudio de casos clínicos y de posturas teóricas se han generado distintos modelos explicativos que se diferencian en el énfasis que le dan a elementos como las relaciones interpersonales e intrapersonales, el papel de la voluntad, la dimensión emocional y cognitiva, entre otras cosas. En muchos de estos estudios y prácticas se ha considerado al perdón como una virtud personal terapéutica.

En el escenario político la definición de los crímenes de lesa humanidad alimentó la construcción de políticas en las que el arrepentimiento y la petición de perdón por parte de perpetradores de violaciones a los derechos humanos tuviesen un peso importante en las fórmulas jurídicas de la superación de un conflicto político -los actos de reconocimiento de responsabilidad y petición de perdón que promueve el actual acuerdo de paz son prueba de ello-.

En todos estos campos se han adoptado distintas posturas acerca del valor del perdón en nuestro mundo moral. Muchos consideran que nuestra valoración del perdón debe centrarse en la capacidad que tiene para garantizar la continuación de nuestras experiencias morales. Debido a la naturaleza imperfecta de las relaciones que establecemos con quienes nos rodean -la probabilidad de que en el trato con otros podamos ofenderlos- tendemos a preferir un mundo en el que el perdón sea una opción. Esto porque perdonar reafirma la posibilidad de seguir viviendo y compartiendo juntos incluso cuando en el pasado se han cometido errores. Otros piensan que el valor del perdón reside en el carácter virtuoso que la víctima que perdona demuestra en oposición a quien prefiere el camino del odio y de la venganza. Estas dos posturas entrevén una álgida discusión sobre el lugar del

resentimiento en nuestra vida social y moral. Discusión que tiene que ver con la tensión entre la tentación de rendirse ante las pasiones vindicativas o superar o canalizar esas pasiones -una tensión entre la esperada satisfacción de la venganza y creer que la persona virtuosa debe ser amorosa, debe perdonar (Murphy 2003)-. En general, tendemos a considerar la segunda opción moralmente superior a la primera y aunque en principio esto sea fácil de aceptar, se inscribe dentro de un marco de creencias que hace que definir el valor moral del perdón sea tan complejo -más adelante volveremos a este punto-.

Lo que es cierto es que solucionar esta tensión no es una tarea fácil, porque entender la naturaleza y el alcance de los valores que se enfrentan en ella requiere de un conjunto de análisis exhaustivos y no parcializados -por ejemplo, considerar si la venganza es inconsistente con la justicia o si la justicia no es nada más que un tipo de venganza institucionalizada- (Murphy). En medio de esta tensión lo que es innegable es el vínculo que existe entre esas actitudes reactivas. Si no experimentáramos el resentimiento cuando somos víctimas de un daño injustificado no tendría sentido perdonar a quien es responsable del daño. Es decir, para pensar en el perdón debemos pensar también en el resentimiento y aunque exista una tensión entre los valores que pueden verse comprometidos cuando pensamos en esto, su vínculo es inquebrantable. En últimas, el perdón es un concepto moral que se refiere al proceso mediante el cual la víctima progresivamente deja de contemplar de ciertas maneras a quien en el pasado le hizo daño. Es decir, deja de experimentar sentimientos negativos hacia y de sostener juicios negativos acerca de esa persona.

Una noción del perdón en sentido político

Hasta ahora hemos revisado algunas características esenciales del perdón. En lo que sigue, examinaremos las transformaciones que sufre este concepto cuando es llevado a un contexto político particular: una sociedad que se enfrenta al reto del tránsito hacia la democracia luego de un período de violencia. En estas situaciones históricas muchos de los esfuerzos sociales, políticos y económicos se concentran en la posibilidad de seguir adelante como individuos y como sociedad. Uno de los requisitos para la continuación de la vida social e individual, luego de la atrocidad de una guerra, es la construcción o reconstrucción de las relaciones de confianza entre individuos e instituciones. Aunque parece obvio que sin lazos de confianza la posibilidad de seguir adelante se ve amenazada, no tenemos un acuerdo general sobre cómo, en términos prácticos, deben ser reconstruidas las relaciones que han sido fracturadas. Esto se debe, por un lado, a que los procesos judiciales o penales

con una fijación desmedida en el pasado pueden poner en riesgo la reconstrucción de lazos de confianza en una sociedad dividida por la violencia del pasado (Minow 1998); y, por otro lado, a que un sistema judicial o penal superficial que no enfrente con la mayor seriedad los crímenes del pasado condena al fracaso un proceso de paz. Esta doble cara del valor de la justicia en un proceso de transición política hace que el diseño del sistema judicial deba ser concretado con plena conciencia de las dificultades y desacuerdos particulares que cada contexto, cada guerra, cada historia le impone al reto de la paz.

Sin importar la forma que tome la justicia, cualquier proceso de transición hacia la democracia requiere de una operación jurídica, política y social en la que se le otorga un papel central a quienes fueron victimizados y victimizadores. Los primeros, por ejemplo, son sujetos de prácticas y políticas públicas que abogan por el cumplimiento o restitución de sus derechos y las garantías de no repetición. A los segundos, entre otras cosas, se le exige la reparación a través del relato de la verdad, del arrepentimiento y de la búsqueda de la reconciliación. Sin embargo, un proyecto reconciliatorio o un proceso de paz no solo incluye a estos dos actores, requiere de una presencia institucional fuerte y de un movimiento cívico concreto hacia la construcción de una vida social pacífica –aunque es cierto que uno de los primeros pasos hacia la paz es el acercamiento entre víctimas y victimarios-.

En general, la manera en la que una sociedad le hace frente a la guerra, a las violaciones masivas de derechos humanos, está orientada, principalmente, a la obtención de dos principios: el de la verdad y el de la justicia (Minow 1998: 9). En el camino hacia la obtención de ambos principios esa sociedad se encuentra con la necesidad de instaurar una política orientada hacia la reconciliación. Esta política debe generar espacios de mediación, de implementación de estrategias prospectivas que logren, en cierto sentido, dejar a un lado los motivos, las raíces y los efectos de la guerra para poder construir un futuro de convivencia pacífica. El valor político de la figura de la reconciliación reside en la posibilidad de la reconstrucción de relaciones en el tiempo presente, entre individuos, entre instituciones o entre instituciones e individuos, que no estén predeterminadas o que no sean perseguidas por los conflictos y odios del pasado (Schaap 2005:12). De esta forma, la reconciliación es considerada un bien político pues se cree que promueve la consideración del otro ya no en términos de los errores del pasado sino del proyecto conjunto de la democracia -porque en ella las tensiones entre la justicia y la paz, entre las tendencias hacia la venganza y la disposición a la restauración de la sociedad, tienen posibilidad de ser resueltas-.

En otras palabras, los proyectos de justicia transicional le otorgan un lugar importante a la reconciliación porque ella pretende la transformación de los deseos de venganza, retaliación, castigo y separación en actitudes prospectivas de unión y de convivencia pacífica -porque posibilita la reconstrucción de relaciones en donde el resentimiento ya no sea un motivo para la violencia-. El perdón, como una figura que ha sido ubicada dentro del esfuerzo político por la reconciliación en Colombia, es promovido como una práctica que hace posible la superación del resentimiento, la comprensión del otro más allá de su condición de transgresor, en virtud de la esperanza en la reconstrucción de una sociedad.

Una comprensión superficial del perdón en este contexto podría llevarnos a valorarlo como una disposición emocional individual que puede manifestarse como una figura política formal. Es decir, cuando se habla de actitudes orientadas al perdón, de una manera poco crítica, dentro del marco de un proceso de transición hacia la democracia luego de un período de violencia uno podría referirse a dos cosas. Por un lado a una dimensión privada: que cada individuo, en el compromiso con esa transición, *debe* adoptar actitudes orientadas hacia el perdón. Por otro lado, a la mal llamada dimensión política de la figura del perdón: que, en todo proceso de transición, la justicia debe en cierto sentido acoplarse al propósito de la paz; debe operar de manera extraordinaria -las amnistías, los indultos, la reducción de penas y las jurisdicciones especiales pasan a ser un requisito para el diálogo, para el cese de las hostilidades-. Es decir, podríamos pensar que a través del perdón renunciamos al resentimiento evitando los efectos autodestructivos de aferrarse al dolor, al rencor y a la condición de ser víctimas y luego, que esto nos ayuda a reconectarnos y renovar las relaciones fragmentadas - y que esto, al final, nos asegura la superación de los ciclos de violencia - (Minow 1998). Pero esta es una forma demasiado simple de ver el asunto. Cuando hablamos de perdón en un sentido político debemos delimitar apropiadamente el alcance del concepto.

Para empezar habría que trazar una línea divisoria entre los conceptos que le son semejantes. Existen distintas estrategias para clasificar las maneras en las que podemos reaccionar frente a un daño - y sobre este tema ya abrimos una primera puerta con Strawson y su teoría acerca de las actitudes reactivas participativas y objetivas -. En este proyecto revisaremos dos de ellas que son útiles para delimitar el sentido político del perdón. Por un lado, tenemos una clasificación a nivel conceptual en el que se diferencian términos que son utilizados en un mismo contexto y que pueden ser confundidos con el perdón -que tomaré prestada de Murphy (2003 13-14)-. El primer término que hay que diferenciar es la *justificación*.

Cuando justificamos una acción la condenamos desde un punto de vista normativo pero, teniendo en cuenta las circunstancias que la rodearon, consideramos que fue apropiada e incluso necesaria. En ese tipo de situaciones no hay ningún motivo legítimo para el resentimiento y en ese sentido no hay nada que perdonar y por tanto, la reacción coherente es justificar la acción. El segundo término es la *excusa*. Cuando excusamos un acto admitimos que una conducta es incorrecta pero consideramos que la persona no tiene la capacidad de comportarse de acuerdo a las normas relevantes de convivencia, entonces no podemos responsabilizarla. Excusar a alguien también puede significar que entendemos que no tenía la información suficiente para prever el daño que podía causar¹⁰. El tercer término en esta diferenciación es la *misericordia*. Cuando somos misericordiosos condenamos un acto con menor severidad de la que es permitida por las normas institucionales¹¹. Esta reacción es menos personal que el perdón debido a que típicamente quien es misericordioso - generalmente un juez en un tribunal - no es una víctima del daño, entonces no tiene ningún resentimiento que superar. También tiene una dimensión pública que puede no estar presente en el perdón. Podemos hacer del perdón un asunto privado - en este caso quien ha sido perdonado no es notificado -, pero no podemos ser misericordiosos en un acto privado - de la misma manera en la que podemos perdonar a quien ha muerto pero no podemos ser misericordiosos con él -.

Por otro lado, tenemos una clasificación de la familia de conceptos que son confundidos con el perdón en un escenario político que se da a partir de criterios prácticos - que tomaré prestada de Griswold (2007 136-137)¹² -. Cuando hablamos del reconocimiento de un daño que hace públicamente una entidad política -el Estado, la iglesia, una corporación, organización o institución de la sociedad civil- y

¹⁰ Una de las herencias de la teoría moral aristotélica se refiere a una condición especial que debe cumplir la persona que merece ser excusado: no deber ser responsable de su ignorancia - la falta de información suficiente para prever el daño que puede causar-. Para Aristóteles “la ignorancia en elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal -pues ésta es censurada-, sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción” (Ética Nicomaquea, III, I, 1111a).

¹¹ Aunque los orígenes religiosos del concepto de misericordia son importantes para entender su relevancia en la discusión acerca del perdón este análisis pretende una diferenciación práctica entre lo que entendemos hoy por el ejercicio de la misericordia y el ejercicio del perdón. En ese sentido, entenderemos este concepto como una preocupación caritativa por el victimario que afecta o reduce el castigo que merece su acción. Esta perspectiva nos ayuda a diferenciar la misericordia del perdón en al menos dos aspectos. Por un lado, la misericordia se manifiesta necesariamente a través de una acción específica y, por otro lado, la persona que es misericordiosa no necesita tener ningún vínculo con el daño, su relación con el victimario está mediada, típicamente, por una razón institucional o legal (Murphy 1998: 167).

¹² Dentro de esta clasificación también está la a la condonación de una deuda -*perdón económico*-. Sin embargo, no entraré en detalle sobre este tema.

su respectiva aceptación, nos referimos a una *disculpa política*. Cuando hablamos del indulto que un miembro de una rama no judicial del gobierno puede conceder o la concesión de amnistía ya a nivel individual o grupal o la decisión del Estado victorioso de no castigar a los derrotados – por razones que pueden incluir una ventaja estratégica o política o un sentido de humanidad – nos referimos a *la amnistía o indulto político*. Cuando hablamos del ejercicio de clemencia por un tribunal, en vista de circunstancias extenuantes, como el sufrimiento ya experimentado por el sujeto o grupo culpable, estamos hablando de la *amnistía o indulto judicial*.

Luego de esta distinción conceptual y práctica es que podemos preguntarnos cómo definir un concepto moral que parece funcionar con facilidad en el contexto personal cuando es llevado a lo público, cuando es examinado como una virtud individual y social que asegura la reconciliación política y social. Para hablar de perdón en un sentido político, sugiere Griswold (2007), podemos, por un lado, ampliar el marco de referencia y considerar *lo político* como una esfera pública de relaciones que es gobernada por las normas de una comunidad. Cuando hacemos esto nos damos cuenta que cualquier daño moral, acto de violencia o fractura de expectativas de buena voluntad se da en un espacio político y social -y en ese sentido ese espacio se vuelve un factor que condiciona y, hasta cierto punto, que motiva-. El problema con esta definición es que su amplitud permite que cualquier noción moral sea política automáticamente y esto hace que perdamos la oportunidad de aislar una característica distintivamente política en el perdón (Griswold 2007: 135).

Por otro lado, dice Griswold, podemos recurrir a algunas coyunturas históricas en las que las consideraciones interpersonales de perdón han tenido un peso político explícito y han tenido consecuencias judiciales particulares. Un ejemplo de esto es el caso de Rwanda. En el proceso de transición que intentó superar una masacre sin precedentes y forjar un camino político hacia la reconciliación, el envío de cartas por parte de los perpetradores a las víctimas –en las que se reconocía el daño causado y se pedía perdón- funcionó como una estrategia para la reducción de penas. También podríamos considerar los actos de reconocimiento de responsabilidades y petición de perdón que el actual proceso de justicia transicional colombiano promueve, -en los que la concesión de perdón es percibida como un signo de un movimiento significativo hacia la reconciliación-.

Sin embargo, ninguna de estas dos nociones nos ayuda a entender de manera específica lo que significa el perdón cuando es llevado al terreno de lo político o lo

público, cuando es enunciado como una metodología y un paradigma de la acción ética, política y social. Para ello propondré una construcción conceptual de esta figura a partir de tres dimensiones: la performativa, la normativa y la instrumental.

Dimensión performativa

Algunos filósofos han considerado que cuando en el discurso científico y social se mezclan conceptos morales, como el perdón, con objetivos prácticos o políticos -como la terminación de un conflicto armado- se pierde por completo la esencia o naturaleza de dichos conceptos y por ende ese ejercicio científico o social está sobrevalorado. No obstante, existen posturas, que en medio de este debate, sostienen que la sobrevalorización del alcance emocional o la sobre-intelectualización de los conceptos morales los encierran en un terreno en el que muchas de sus aplicaciones en el mundo real son ignoradas. Consideran, por ejemplo, que cuando el perdón es entendido dentro de los límites de un modelo cognitivo/emocional -como un esfuerzo por superar o reducir el resentimiento que tuvo lugar por motivos morales y una transformación de juicios acerca de la acción y del agente- estamos rechazando una faceta esencial del perdón en la que se desempeña como un fenómeno que impacta de manera específica la vida social. En otras palabras, esta propuesta -un enfoque multidimensional del perdón- defiende que cuando la discusión sobre el perdón se refiere a las prácticas sociales o políticas que de él tenemos, debemos tener en cuenta que éstas pueden manifestarse de diversas maneras -como un cambio en las emociones, en los juicios o pueden hacer parte de un acción establecida o ritual-; que muchos casos paradigmáticos pueden incluir estas tres manifestaciones pero que ninguna de ellas es esencial para que haya un perdón real o genuino (MacLachlan 3).

Lo que defiende esta propuesta es que debido a que la práctica del perdón varía en sus expresiones, aumentamos la posibilidad de entender apropiadamente el concepto si examinamos lo que significa para cada uno de los involucrados en vez de buscar una definición única o singular del acto, el gesto o la emoción. También defiende la idea de que en la esfera de la vida social entendemos el perdón como un acto de palabra cuya puesta en escena tiene ciertas funciones (Narváez 2009): liberar al transgresor de recordatorios emocionales como la culpa subjetiva, ofrecer alivio al victimario y a la víctima y asistir en la reparación de las relaciones de confianza y en el restablecimiento de los valores morales (MacLachlan 8).

Al aceptar esta propuesta, uno acepta que el perdón emerge de entre una variedad de tipos de relaciones que hace que requiera de distintas interpretaciones

en nuestras experiencias morales; además uno podría considerar que, dentro de estos proyectos políticos de justicia transicional, es natural que la concesión del perdón pueda responder a una serie de intereses particulares -como el de la seguridad, la reparación, la continuación de la vida, la seguridad política y jurídica de un acuerdo de paz, entre otras cosas- y esto puede afectar nuestra valoración del proceso de diálogo y negociación y de la estrategia política de la reconciliación, para que finalmente entendamos al perdón en términos de sus funciones.

De esta manera, cuando hablamos de lo profundamente problemático que es para cualquier proceso de justicia transicional alcanzar el objetivo de la reconciliación, la figura del perdón puede encajar a la perfección en ese esfuerzo político si es considerada en términos performativos -en términos de lo que sucede cuando esta figura es puesta en marcha en un escenario político y social como el de la transición hacia la democracia en una sociedad dividida por la violencia del pasado-. Sin embargo, en esta formulación del valor político del perdón queda sin respuesta la pregunta acerca de cómo logra esta figura moral en un escenario político y social cumplir esas funciones. El siguiente paso parece ser la definición de su poder normativo.

Dimensión normativa

Cuando nos preguntamos por qué el perdón ocupa un rol tan importante dentro de nuestras experiencias morales, y en este caso dentro de nuestra vida política, nos referimos de manera intuitiva a la manera en la que logra alterar un paisaje en el que las pasiones vindicativas ponen en peligro la continuación de nuestra vida individual y social. Una manera de responder a este cuestionamiento es acudiendo a su poder normativo. Es decir, a la manera en la que afecta los estándares operativos que dictan cómo víctima y victimario deben tratarse luego de la experiencia de un daño injustificado (Warmke 2016).

Es evidente que cuando somos víctimas de un daño moral adquirimos el derecho de interpretar, condenar o culpar al responsable de ese daño de ciertas maneras -por ejemplo, demandando una disculpa, algún tipo de reparación o de garantía de no repetición-. Algunos de esos derechos son compartidos por la comunidad moral, sin importar si se es o no víctima directa del daño -como el derecho a censurar o a denunciar- (Warmke 2016: 3). Consideremos lo siguiente. Cuando una víctima admite de manera pública que ha perdonado a un ofensor, está admitiendo que ha re-interpretado el vínculo que la conecta a él, por un lado, condenando el daño como algo injustificable, y por otro, reconociendo que ha

abandonado una serie de juicios y sentimientos negativos dirigidos hacia él. Esa reinterpretación que realizamos cuando perdonamos a alguien implica, en cierto sentido, una renuncia a algunos de esos derechos que la ofensa nos había concedido –la víctima cede el derecho de contemplar al victimario de ciertas maneras¹³–.

Es difícil definir lo que deja de ser permisible luego del acto del perdón en las relaciones o interacciones sociales porque depende en gran medida de factores contextuales –la naturaleza de la relación fragmentada, la gravedad del daño cometido o la sinceridad del arrepentimiento o la disculpa–. Pero donde quiera que se trace la línea entre los comportamientos o actitudes que eran apropiados y los que ya no lo son, el acto del perdón tiene un poder normativo que afecta de manera paradigmática¹⁴ la forma en la que víctima y victimario interactúan luego de él.

El perdón, como la promesa, implica una alteración de las interacciones entre agentes en el contexto de una serie de normas y conceptos morales compartidos – con la promesa imponemos obligaciones sobre nosotros mismos y le conferimos el derecho del reclamo a otros, con el perdón cedemos derechos, por ejemplo el de culpar, y liberamos a otros de ciertas obligaciones (Warmke 2016: 4). Siguiendo el enfoque multidimensional y entendiendo el perdón como un acto que transforma sustantivamente una relación, uno puede pensar que la persona que dice “te perdono por tus actos” expresa públicamente dos estados psicológicos: la sensación que el resentimiento se ha reducido o superado y la intención de no culpar en el futuro al responsable del daño (Johansson 2009: 537). De acuerdo a esta definición el perdón asiste en la liberación de la culpa subjetiva experimentada por el responsable de un ofensa al quitarle el derecho a la víctima de enviarle recordatorios emocionales a través de ciertas actitudes o comportamientos, lo que ofrece alivio a los individuos involucrados y contribuye a la reparación de las relaciones de confianza.

De esta manera, pensar en el perdón como el ejercicio de un poder normativo permitiría que entendamos esa transformación comportamental o actitudinal no como una consecuencia causal –como cuando lloro en frente de mi amiga y ella se siente obligada a consolarme– sino como un elemento esencial para el acto del

¹³ La propuesta de Warmke (2016) incluye la posibilidad de que en ese proceso también se renuncie a derechos a nivel privado, a adoptar ciertas actitudes como el rencor o el resentimiento o incluso la tristeza y la decepción.

¹⁴ La perspectiva de Warmke (2016: 5) defiende que la creencia de que el perdón cambia ciertas normas de interacción se encuentra en el centro de nuestras prácticas morales. Sin embargo, admite que hay casos en los que no alteramos normas de esta manera tan característica porque el perdón es una práctica diversa y difusa que admite una multitud de modos de perdonar.

perdón; permite que comprendamos que el ejercicio de poderes normativos está intrínsecamente relacionado a sus resultados (Warmke 2016: 5) y en ese sentido que la valorización del perdón en nuestras vidas morales y políticas fluye de la capacidad que tiene de generar esas transformaciones normativas¹⁵. Sin embargo, la comprensión del alcance normativo sigue sin ser suficiente para una construcción conceptual amplia del sentido político del perdón. Para ello habría que recurrir a los objetivos que están detrás de esas transformaciones normativas.

Dimensión instrumental

Cuando nos preguntamos qué peso tiene el cálculo entre los medios y los fines en el ámbito de un escenario político, como la definición e implementación de un acuerdo de paz para la reconciliación política y social, y la figura del perdón aparece en la lista de elementos que deben ser considerados para la obtención de ciertos beneficios, el análisis sobre el sentido político del perdón debe ser cuidadoso. Por esta razón, para explorar esta dimensión instrumental, quisiera retomar las dificultades analíticas del acto de reconocimiento de responsabilidades y petición de perdón en Bojayá que revisamos antes. Es difícil comprender el perdón cuando la disculpa o el reconocimiento de culpabilidad hacen parte de una serie de compromisos políticos que garantizan la legitimidad de un acuerdo de paz; o cuando la concesión de ese perdón está condicionada al deseo de justicia, a la exigencia de la presencia institucional y a la expectativa de acciones reparatoras concretas.

Siguiendo las anteriores dos dimensiones uno podría preguntarse para qué recurrir al poder normativo del perdón, para qué recurrir a esa figura en contextos como los de Bojayá. Una respuesta a ello es que uno puede renunciar a los derechos que adquirimos en la experiencia de un daño por razones o motivos instrumentales. Uno puede hacerlo, por ejemplo, esperando que ello implique que la posibilidad de empleo futuro mejorará sustancialmente porque la superación de un período de violencia significa que el gobierno tendrá más tiempo, dinero y recursos para invertir en la comunidad.

Es decir, si el Comité de Víctimas de Bojayá, pronunciándose en nombre de su comunidad, tiene razones suficientes para demandar la presencia institucional – para que dicha presencia signifique avances sociales significativos en su territorio– y considera que el reconocimiento público de la concesión del perdón al grupo

¹⁵ Cuando una víctima expresa públicamente que ha perdonado a un ofensor y ésta continúa tratándolo y juzgándolo de maneras negativas es de esperarse que un tercero se sorprenda y se pregunte - ¿no lo había perdonado ya? -.

guerrillero es una estrategia política para alcanzar esos beneficios, entonces el Comité de Víctimas de Bojayá tiene razones de peso para reconocer públicamente que ha perdonado al movimiento guerrillero. De la misma manera en que la representación de las FARC puede tener razones de peso para desear un paso seguro hacia la participación política y el cumplimiento de todos los proyectos acordados en la Habana y puede considerar que un medio para lograr que eso ocurra es demostrando un compromiso serio con la reparación a las víctimas a través de la petición de perdón; entonces, las FARC tienen razones de peso para pedirle perdón a las víctimas de la tragedia de Bojayá.

La racionalidad instrumental que puede estar detrás de estos actos de reconocimiento público de responsabilidades y petición de perdón deja ver que cuando usamos la palabra perdón en este tipo de contextos no nos referimos necesariamente a cambios emocionales-cognitivos o a una virtud moral. Que podemos decir que concedemos el perdón por razones instrumentales y que ese perdón se concede bajo la suposición o deseo de cambios reales en el contexto de las relaciones fracturadas.

*

Al principio de esta sección revisamos cómo es que el perdón tiene lugar en nuestras experiencias morales. Dijimos que cuando experimentamos un daño injustificado reaccionamos de ciertas maneras. Una de esas actitudes reactivas es el resentimiento, que es una especie de odio moral que representa un juicio negativo acerca del daño y encarna pasiones que de alguna manera demandan sanción y castigo –pasiones que nos acercan a la hostilidad y la crueldad-. Otra de esas actitudes reactivas es el perdón, que es considerado usualmente como una virtud moralmente superior que nos libera de los riesgos del resentimiento y que asegura la continuación de nuestra vida social -debido a la imperfección de las relaciones humanas-. De manera general el perdón quedó definido como un cambio en los juicios y sentimientos de la víctima dirigidos hacia el ofensor. Luego, nos preguntamos cómo entender el sentido político del perdón en el marco de un proceso de transición. Dijimos que la manera en la que un sistema político enfrenta el reto de la transición es a partir de la búsqueda de dos principios: el de la verdad y el de la justicia; y que en medio de esa búsqueda se volvía necesaria la instauración de una política orientada hacia la reconciliación. Como en Colombia el perdón ha sido ubicado en el centro de esa política dijimos que su valorización debía descansar

en la suposición de que la superación del resentimiento es sinónimo de unión, reconciliación y progreso. Por último, dijimos que para hablar apropiadamente de este tema debemos diferenciar el perdón de varios términos con los que con frecuencia es confundido -la justificación, la excusa, la misericordia, la disculpa política, el indulto o amnistía político y el indulto o amnistía judicial-. Sin embargo, la pregunta acerca de cómo es posible, en un contexto como el colombiano, entender la enunciación del perdón como una herramienta política de reconciliación quedaba sin ser resuelta. De esta manera, recurrimos a una conceptualización tripartita del sentido político del perdón a partir de las dimensiones *performativa, normativa e instrumental*.

El objetivo de esa conceptualización tripartita es comprender un perdón que es enunciado como una circunstancia o acto que transforma sustantivamente una relación; que se utiliza, en el contexto de la invitación a la reintegración, a la posibilidad de la convivencia pacífica, como una herramienta política; que es examinado como una virtud personal y social, como una respuesta terapéutica y racional, como una condición necesaria para la reconciliación social y política (Brudholm, T., Rosoux, V. 2012:116). Es una conceptualización que soporta la idea de que con nuestra disposición ciudadana a perdonar predicamos nuestro compromiso con la reconstrucción de la sociedad y que ese compromiso es fundamental para el proyecto de transición hacia la democracia.

En esta formulación del perdón, se comprende la ofensa, el daño moral -*lo imperdonable*- como un elemento que reafirma la posibilidad de futuro; como la sanción de las fallas en las interacciones sociales y no como un hecho inamovible que determina nuestra relación con el otro (Schaap 2015); como un hecho que confirma nuestra capacidad de continuar como individuos y como sociedad. Cuando transgredimos una norma que media las relaciones entre los miembros de una comunidad realizamos un daño no solo para quien es directamente perjudicado, también demostramos una falta de compromiso con los valores que forman los lazos de unión de dicha comunidad y sufrimos cierto tipo de alienación de las consideraciones morales que se generan dentro de ella (Schaap 2005:13). Una sociedad dividida, como causa y también consecuencia de la guerra, que desea superar el conflicto y re-generar espacios políticos de democracia y convivencia pacífica acude a la figura de la reconciliación y a la del perdón porque ellas suponen la invocación de un *nosotros* luego de un período de violencia generalizada, de alienaciones y señalamientos; porque intentan responder la pregunta más básica a la que se enfrenta un proceso de transición política -¿cómo transformar un pasado

de transgresiones y enemistades en un futuro de amistad cívica? (Schaap 2005:10)-. En el fondo la respuesta a esta pregunta -que queda formulada con esta lectura performativa, normativa e instrumental del perdón- significa que para afrontar los retos que suponen los desastres que deja la guerra debe existir la posibilidad de la superación del resentimiento, la reconstrucción o re-interpretación de las relaciones fracturadas y que el camino para conseguir esto es también el camino hacia el perdón.

Pensar, en medio de la transición política por la que atraviesa Colombia, que el camino hacia la reconciliación política y social no puede obviar el perdón como condición necesaria, significa promover una idea normativa acerca de la acción ética, social y política no sólo de las víctimas sino de los ciudadanos en general de una sociedad dividida por la violencia del pasado. En esta idea, la víctima debe superar el resentimiento, debe perdonar al transgresor y terminar el ciclo de violencia que la ofensa le impuso al desarrollo de las relaciones sociales en la comunidad (Minow 1998: 19). Este no es un llamado exclusivo para las víctimas directas; se dirige a todos los ciudadanos que se sienten aludidos, perjudicados o indignados por la violencia pasada. Esto quiere decir que debemos buscar reconectarnos y reconocer la humanidad que nos une y que el perdón significa el fortalecimiento de nuestros vínculos como ciudadanos que hacen posible que una sociedad pueda volver a funcionar a través de lazos de confianza.

3.

Una definición del perdón más rica moralmente

Hasta ahora hemos discutido que cuando una sociedad se enfrenta al reto de la continuación de la vida individual y social en medio de las secuelas de una guerra prolongada, del genocidio, la extorsión, el secuestro, la corrupción, la violencia y la crueldad, se enfrenta, al mismo tiempo, a un sinnúmero de inquietudes cuyas respuestas no se dan con facilidad –cómo generar espacios en los que las voluntades políticas no se expresen a través de la violencia, cómo facilitar la convivencia entre quienes en el pasado fueron enemigos, cómo construir un sistema judicial que sea coherente con las complejidades y necesidades del conflicto, entre muchas otras-. Hemos dicho que cuando esa misma sociedad, en el esfuerzo por darle respuesta de una manera más concreta a esos interrogantes, decide otorgarle un lugar especial a la figura del perdón, puede hacerlo a través de la promoción de una idea normativa acerca de la acción ética, política y social de los ciudadanos. En esta idea, que hemos venido discutiendo, el perdón queda definido como una virtud individual y social que funciona como una herramienta política de reconciliación -es decir, queda definido en términos que tienen una menor riqueza moral-. De esta manera, cuando aceptamos esa idea normativa, aceptamos una versión particular del perdón. En esta sección discutiremos cuáles son los riesgos que esa idea normativa y esa versión del perdón traen consigo. Por un lado, revisaremos una serie de consideraciones que reevalúan las dimensiones performativa, normativa e instrumental del perdón, contrastando este enfoque multidimensional con la noción de *disculpa política*. Esto para señalar que cuando hablamos del lugar de la ciudadanía dentro de un proceso de transición el término apropiado es el de *disculpa política* y no la transformación política del concepto del perdón que nos ofrece el enfoque multidimensional - porque con él pasamos por alto el papel de las emociones morales y otras características esenciales como la dificultad del control a través de la voluntad -. Por otro lado, discutiremos cómo este desarreglo conceptual nos lleva a confundir un compromiso ciudadano con la facilitación de la paz con un compromiso ético, social y político en el que los ciudadanos *deben* perdonar.

Cuando entendemos que el perdón se expresa, se manifiesta o se presenta de distintas maneras, debido a que emerge de entre una multitud de diferentes tipos de relaciones, podemos considerar que sus funciones varían de igual forma. Pensemos, por ejemplo, en la función habilitadora del perdón, en la capacidad que tiene para transfigurar el pasado -la transformación de la percepción de un evento del pasado

que deja de ser un obstáculo para el futuro-. Si estamos de acuerdo con el enfoque multidimensional del perdón, podemos considerar que la manera en la que el acto del perdón cumple esta función depende en gran medida de la manera en la que los individuos involucrados perciben la habilitación de la relación fracturada, y que dicha habilitación es una razón suficiente para valorar ese acto como la práctica del concepto moral del perdón.

Entonces, si analizamos el encuentro en Bojayá podríamos pensar que la manera en la que el perdón -que el Comité de Víctimas dice concederle a las FARC- habilita la continuación de las relaciones sociales, depende sustancialmente de lo que esas palabras de perdón significan en ese momento, en ese acto. En ese sentido, uno podría pensar que para las FARC, ese acto implica la oportunidad de reafirmar un compromiso de no repetición y reparación que les signifique un grado de credibilidad suficiente como para asegurar la legitimidad del acuerdo de paz -como para asegurar que en el futuro serán liberados de ese error pasado y podrán convivir con la comunidad-; y que para las víctimas significa la oportunidad de utilizar ese espacio para demandar un presencia institucional que cumpla con contundencia sus exigencias de reparación -y que con esa presencia serán liberados del sufrimiento de ser re-victimizados por la violencia, la falta de oportunidades laborales y el olvido estatal-. Uno podría pensar, además, que la manera en la que ambas partes significan el evento es lo que cuenta para la valorización del concepto moral en cuestión; que esas significaciones cumplen ciertas funciones -como la habilitación de una relación social- y que es a partir de los resultados del acto que se debe contemplar y valorar el lugar del perdón dentro de este tipo de espacios políticos. No obstante, debemos detenernos aquí porque esto no es obvio. Consideremos el contenido de esta explicación multidimensional del perdón teniendo en mente otro concepto: *disculpa política*.

Griswold (2007) cuestiona qué tan apropiada es la utilización del concepto de perdón en el contexto de un proceso de transición política y propone el término *disculpa política* como parte de una estrategia lingüística más afinada para estos escenarios políticos. La *disculpa política* se refiere a un conjunto de fenómenos relacionados con la enunciación y aceptación del reconocimiento de un daño causado, siempre en relación con una entidad política -sea un Estado, la Iglesia, una corporación o cualquier otra institución de la sociedad civil- (Griswold 2007: 137). Para este autor es entendible que en el marco de estos contextos políticos existan situaciones que incluso la academia pueda igualar al perdón. Sin embargo, defiende el uso del término disculpa y no el de perdón, porque cuando optamos por el

primero aceptamos que existen diferencias y que reconocerlas es importante. Para iniciar la defensa de esta distinción conceptual, realiza una comparación entre las condiciones que deben darse para la relevancia moral del perdón y para la relevancia política de la *disculpa política*¹⁶.

En primer lugar, dice Griswold, debemos analizar la complejidad del dominio público, de la esfera política -la multiplicidad de perspectivas, intereses y pasiones (Griswold 2007: 139)-. Cuando hablamos de reconciliación en estos contextos políticos nos referimos, sin duda, a un proceso en el que se encuentran diversas historias de vida, puntos de vista, personalidades y objetivos. Para Griswold es evidente que este encuentro significa casi siempre divergencia de opiniones y reacciones e incluso conflicto. Lo que quiere decir que “es poco probable que un sentimiento individual -como el resentimiento, la pena o el arrepentimiento- estimule a cada una de las partes involucradas de la misma manera” (Griswold 2007: 139). Es por esta razón, que introducir el problema de los sentimientos morales a las fórmulas políticas para la reconciliación no es la mejor estrategia.

En segundo lugar, Griswold considera que el encuentro público entre víctimas y victimarios en este tipo de escenarios políticos no está exento de intereses o motivaciones instrumentales particulares o colectivas. Advierte que debemos tener en cuenta que “las disculpas que se ofrecen en una instancia política pueden responder a una responsabilidad legal -un componente que seguramente afecta su formulación- y que pueden incluir consecuencias económicas como la restitución” (Griswold 2007: 139). Para Griswold estos matices soportan la relevancia política del uso del término *disculpa política* en tanto que las razones económicas, legales y de poder que evidentemente están en juego en ella no son características del contexto interpersonal.

Por último, dice Griswold, no debemos olvidar que cuando hablamos de autoridades políticas, hablamos al mismo tiempo de la noción de representación. Es decir, cuando una entidad política, como las FARC o el gobierno colombiano, expresa el deseo de disculparse lo hace a través de una estructura en la que *uno* se expresa en representación de *muchos*. Esta estructura proxy - *x* actuando en nombre, en virtud o por gracia de *y*- está mucho más presente en el campo político que en los intercambios entre individuos en la esfera privada (Griswold 2007: 139). Lo

¹⁶ Al delimitar el análisis de esta manera defiende la idea de que la *disculpa política* no debe ser entendida como una modulación del *perdón interpersonal*, “esto porque la esfera política posee características estructurales, tensiones y dinámicas que en un sentido significativo y relevante difieren de las presentes en el contexto interpersonal” (Griswold 2007:138).

interesante de la noción de representación es el peso político que la disculpa llega a tener. El alcance de la estructura de representación es tan amplio que el vocero de la entidad política puede disculparse por un daño cometido por la organización incluso cuando ninguno de los miembros actuales hayan estado involucrados o cuando los afectados ya están muertos (Griswold 2007: 140).

En lo que sigue entenderemos por *disculpa política* el intercambio público del reconocimiento de un daño causado y la respectiva aceptación de ese reconocimiento como parte de un proceso en el que el deseo de venganza puede desactualizarse y el sentido de cooperación puede fortalecerse, siempre en relación con entidades políticas (Griswold 2007: 172). Con esto en mente, podemos ver que la función habilitadora del carácter performativo del perdón en sentido político se refiere en realidad a la función habilitadora de la *disculpa política*. Debido a su estructura de representación y al medio simbólico¹⁷ a través del que sucede, una de las características de la *disculpa política* es que no tiene una relación necesaria con los sentimientos. Frases como “lo sentimos”, “estamos arrepentidos” o “nos disculpamos” no son necesariamente un informe acerca de los estados emocionales de quienes las expresan, son actos de habla que cumplen ciertos objetivos (Griswold 2007:141). Si las palabras de Pastor Alape no tuvieran una conexión real con los estados emocionales, suyos y del movimiento al que representa, su función en el evento tiene, de todas formas, el mismo impacto. Al reconocer un error, reafirmar un compromiso de reparación y no repetición, le envía un mensaje a la comunidad de Bojayá en el que asegura, entre otras cosas, que las relaciones sociales entre ambas partes ya no estarán mediadas por la violencia. Ese mensaje genera un espacio en el que el Comité de Víctimas tiene el poder de exigir una presencia institucional real y contundente que los libere de la re-victimización –así la aceptación de la *disculpa política* no tenga ninguna conexión con el abandono o reducción del resentimiento-.

Esto no quiere decir que la *disculpa política* no pueda tener un efecto sobre los sentimientos (Griswold 2007:175). Escuchar el discurso de Pastor Alape y el

¹⁷ Uno de los objetivos de la disculpa política es la comunicación de un punto moral pública e impersonalmente (Griswold 2007: 142). Como consecuencia de esto, de su estructura de representación, el papel de los sentimientos morales no es central para el éxito de la disculpa política. Usualmente las disculpas políticas son ofrecidas por personas que no tuvieron una conexión directa con el daño y es debido a su alcance político que esta figura toma una forma simbólica y el intercambio moral, del reconocimiento y la aceptación, se realiza a través de ese medio – lo que difiere del intercambio diádico típico del perdón interpersonal- (Griswold 2007: 140).

reconocimiento de la responsabilidad del gobierno en la voz de Sergio Jaramillo, debió haber despertado en la comunidad algún grado de melancolía, tristeza, indignación y hasta pudo haber avivado odios y resentimientos. Lo importante aquí es que al aceptar una disculpa abandonamos las razones principales para no dejar ir el deseo de venganza, esto porque la disculpa expresa una apreciación respetuosa de quienes fueron ofendidos y una adhesión a las normas morales, que hace que vivir juntos sea de nuevo posible gracias al reconocimiento público del daño y a que ahora nuestro modo de vida es gobernado por las mismas reglas (Griswold 2007:175). Sin embargo, la *disculpa política* cumple su cometido sin que la superación de los sentimientos que están en juego sea un requisito. Es decir, “ya que el abandono del resentimiento no es un requerimiento para la relevancia política de este tipo de disculpa y debido a su estructura de representación y a que sucede a través de un medio simbólico, la *disculpa política* puede cumplir su objetivo incluso cuando los daños en cuestión no han sido perdonados” (Griswold 2007:172).

De esta manera, cuando optamos por la *disculpa política* en medio de un proceso de reconciliación y transición política reconocemos que los sentimientos morales que están en juego estimulan en distintos grados a cada uno de los involucrados y que es problemático proponer al perdón –un proceso privado que, en últimas, se refiere a la transformación de esos sentimientos- como la salida política del conflicto; que debido a su estructura de representación el problema de los sentimientos morales le es asignado al ámbito privado; y que en todo proceso de terminación de un conflicto armado existen intereses legales, económicos y de poder particulares¹⁸ –que intervienen en la formulación y aceptación de una disculpa-. El objetivo de la *disculpa política* es la generación de espacios en los que se procure “la reducción de los deseos de venganza, en los que se alimente la sensación de que la cooperación es posible y en un sentido mínimo pero crucial que el propósito de la reconciliación se ha alcanzado” (Griswold 2007:172).

Estas ganancias u objetivos que el acto público de la *disculpa política* persigue son en realidad las funciones que la lectura performativa del perdón pretende otorgarle a ese concepto moral. Entonces, ¿qué sentido tiene utilizar un concepto cargado moralmente para referirse a una transacción política y social de reconocimiento de responsabilidades cuando el objetivo -la habilitación de una

¹⁸ Aunque algún nivel de hipocresía es sin duda intrínseco a la expresión de la disculpa política, ésta es un acto moral que no puede ser reducido a cálculos de interés propio; que puede ser negado si es percibido como el resultado de motivaciones legales, de negocio o de interés propio exclusivamente (Griswold 2007: 143).

relación social fracturada– se consigue aún sin la superación o reducción del resentimiento? Además, afirmar que el perdón puede manifestarse a través de cambios emocionales, cognitivos o como un acto específico que cumple ciertas funciones, pero que ninguna de esas tres manifestaciones es esencial para que el perdón ocurra, es transformar de manera sustantiva la naturaleza de este concepto moral. Es decir, si entendemos el perdón sólo como una *disculpa política* -si nos concentramos en su carácter performativo, en las funciones que cumple-, ¿qué concepto nos queda? Si la respuesta a esa pregunta tiene que ver con el impacto que tiene el perdón sobre los estándares operativos de las relaciones entre las partes involucradas –quien es llamado a perdonar y quien pide ser perdonado-, entonces recurrimos a una noción normativa de un concepto moral para la justificación de su uso político. Es decir, utilizamos la capacidad de alteración de las formas de interacción entre individuos como una justificación para proponer el perdón como la salida verdadera del conflicto colombiano y al hacer esto entramos al problema por la puerta equivocada.

Pensar el perdón principalmente en términos normativos reduce el alcance de este concepto a la práctica de un poder que afecta los modos de interacción y silencia el trasfondo moral en el que ese poder ocurre. Si seguimos la idea normativa en el que nuestro compromiso como ciudadanos con la paz de Colombia es predicado mediante nuestra disposición a perdonar y lo hacemos porque consideramos que nuestro perdón altera la forma en la que interactuamos con quienes han sido responsables por el sufrimiento de más de 8 millones de víctimas en el país, estamos olvidando dar varios pasos. Esta idea normativa sugiere, en primer lugar, que perdonar puede ser el producto de nuestra voluntad. Luego, como suponemos que ningún colombiano desea vivir en un país donde la paz no sea una posibilidad, al hacer del perdón un requisito para la paz, esa idea normativa, hace de nuestro deseo ciudadano de paz un compromiso con el perdón. Por último, propicia una comprensión del perdón en el que se le evalúa a partir de una función habilitadora de las relaciones fracturadas por la violencia. El problema con dicha idea normativa es que el perdón no fluye de un comando que le damos a nuestra voluntad para que altere los modos de funcionamiento de una relación –aunque consideremos que dicha alteración es necesaria para la paz-. El perdón sucede cuando tenemos razones morales para dejar ir progresivamente sentimientos como el resentimiento. Además, aunque es cierto que al perdonar generamos de inmediato un espacio en el que podemos convivir sin violencia, es un error pensar que la única manera en la que podemos lograr esto es a través del perdón. La adopción de un compromiso cívico a través del cual podamos convivir con quien nos

han hecho daño no depende exclusivamente de nuestra disposición a perdonar – seamos víctimas directas, indirectas o simplemente ciudadanos testigos de una guerra prolongada-. Dicho compromiso cívico, que fluye de un deseo de paz, puede referirse a la disposición a seguir ciertas normas mínimas de convivencia, de coexistencia y en un sentido, aunque sea mínimo, de asociación política –como el que los colombianos podemos adquirir, ahora en la espera del tan anhelado posconflicto, con el objetivo de cerrar después de tantos años los ciclos de violencia que devastaron nuestro país-.

Cuando la invocación al perdón se da en un terreno en el que se desdibuja el trasfondo moral de este concepto porque su valoración depende de la manera en la que transforma los modos de interacción, se desdibuja al mismo tiempo el concepto moral que se intenta invocar. Aunque es cierto que las justificaciones instrumentales pueden ser justificaciones morales -el camino de la reconciliación para el bien de una sociedad es sin duda instrumental y moral (Murphy, 2003)-, la transformación política de un concepto moral que fuerza su funcionamiento en este tipo de escenarios y lo reduce a ser un *instrumento para* parece no tener sentido. Aunque es una verdad abierta que en la base de muchas de nuestras acciones hay razones instrumentales, una re-significación del perdón en la que la desaparición del resentimiento y otras pasiones vindicativas no es un elemento vital fracasa al confundir una práctica política con el ejercicio de un concepto moral. Si el objetivo del proyecto del posconflicto colombiano es generar un espacio para la reconciliación de grupos que en el pasado sostuvieron una relación de enemistad, y la medición de esa reconciliación se da en términos de la habilitación de las relaciones sociales entre ellos, no necesitamos perseguir un juicio sobre la realización de la virtud del perdón; necesitamos perseguir un juicio acerca de un compromiso ciudadano de convivencia pacífica. En otras palabras, es posible que aún sin la realización del perdón uno pueda conseguir reconciliarse, en el sentido en el que la tensión que suponen las pasiones vindicativas que despierta una ofensa ya no significa un reto para la convivencia.

Las pasiones vindicativas superadas en el perdón son una gran barrera para la reconciliación. Así, como el perdón con frecuencia lleva a la superación de esos sentimientos que obstaculizan el camino hacia la reconciliación, es fácil confundir los dos conceptos (Murphy 2003:14). Pero el perdón no es siempre un sinónimo de la reconciliación. Consideremos el siguiente ejemplo. Hace poco usted decidió divorciarse de su pareja, con la que llevaba un largo tiempo. Después de enterarse que le había sido infiel usted ya no encontraba motivos para continuar

compartiendo su vida con él/ella. En el escenario (a), aunque usted no guarda ningún resentimiento y ha logrado perdonarlo/a, decide que la mejor opción es separar sus vidas de manera definitiva. Su pareja cuestiona su decisión pues no entiende por qué, si ya lo/la ha perdonado, no pueden reanudar su relación. A lo que usted responde que haberlo/la perdonado no significa que usted tenga motivos para continuar deseando compartir su vida con él/ella. En el escenario (b), usted no ha logrado perdonar a su pareja, todavía lo/la resiente y decide que la mejor opción para usted es cortar cualquier tipo de relación con él/ella. No obstante, usted sabe que es posible que se encuentren en alguna reunión de amigos y que en dado caso usted no dejará que su resentimiento y su dolor entorpezcan su interacción con él o ella -usted será respetuoso, lo/la saludará-.

Este ejemplo, y las dos posibilidades que nos presenta, nos invita a reevaluar el vínculo entre el perdón y la reconciliación. Por un lado, señalando por qué perdonar no es, necesariamente, un testimonio del deseo de reanudar o rehabilitar una relación fracturada; y por el otro, advirtiendo que no perdonar no es, necesariamente, un testimonio del deseo de infligir daño. En otras palabras, es evidente que cuando perdonamos alteramos el vínculo social, que la relación se transforma. Lo que no es evidente, es que esa transformación signifique, necesariamente, que hay un deseo de convivir armoniosamente o de restablecer el mismo tipo de relación que existía antes de la ofensa. Uno puede, como en el escenario (a) haber perdonado –ya no experimentar sentimientos negativos hacia quien lo ha ofendido- sin que eso signifique querer convivir de una manera cercana o retomar la relación que sostuvieron en el pasado. Es posible, por ejemplo, que el aprecio o cariño cambie. Es decir, uno puede seguir queriendo a esa persona pero de una forma tal que ya no signifique querer seguir compartiendo la vida con él/ella. En otras palabras, uno puede apreciar a esa persona, incluso a la relación, y saber que el sentimiento es distinto, que aunque le desees el bien, ya no quieres relacionarte con él/ella de la misma manera. Con esto en mente, podemos ver que perdonar y dejar de lado una ofensa es perfectamente consistente con la decisión de distanciarse (Murphy 2003:15) y no estar dispuestos a perdonar es perfectamente consistente con estar dispuestos a comportarse bajo ciertas normas mínimas de convivencia.

En ese sentido, ¿qué tanto puede contribuir una noción de reconciliación que está atada al perdón a cualquier esfuerzo político por la reconstrucción de la vida colectiva? ¿Qué sentido tiene atar la meta de la rehabilitación del tejido social a la disposición a perdonar? ¿Qué concepto del perdón tenemos que inventarnos en el

proceso? Convocar al perdón afirmando que es a través de él que podemos predicar nuestro compromiso con la rehabilitación de la vida colectiva es asumir que el perdón significa el destierro de todas las pasiones vindicativas y que la reconciliación que necesita el posconflicto colombiano es una reconciliación en la que no existen resentimientos, odios, ni dolor. Esto, además de ser ambicioso, fuerza el triunfo de un discurso político en el que el perdón es utilizado como la bandera de la paz -sobre-simplificando el sentido de ese concepto moral e imponiendo un juicio negativo acerca de la víctima que no perdona-. Esta imagen problemática del proyecto del posconflicto colombiano debería incitarnos a cuestionar el valor de la retórica del perdón dentro de este proceso de justicia transicional, de rehabilitación social; a preguntarnos qué tan valioso es construir un concepto de perdón político distinto del indulto, la amnistía o los alivios judiciales; o qué sentido tiene condicionar el éxito de un proceso político, como la reconciliación social, al éxito de una decisión ciudadana de perdón si pensamos en el difícil control sobre nuestras emociones

De esta manera, tenemos la posibilidad de retornar a la columna vertebral de un concepto y una práctica moral compleja. Así como la memoria se refiere a una percepción previa, el perdón se refiere a un resentimiento previo (Johansson 2009: 537). No obstante, el sentido en el que ese resentimiento se desactualiza no es radical. El perdón no implica, necesariamente, el abandono total del resentimiento, aunque es verdad que requiere de al menos una moderación del mismo (Griswold 2007:41). Uno puede perdonar y seguir sintiéndose triste o decepcionado y esos sentimientos pueden estar dirigidos de todas maneras al responsable del daño. El perdón, entonces, significa la transformación, por motivos morales, de las pasiones vindicativas que surgen como resultado de un daño. (Murphy 2003: 16). Esa transformación representa una modulación emocional del odio, el resentimiento o el enojo a un nivel apropiado en el que se renuncian a los peligros y abusos de esas emociones o pasiones –a esas tendencias a la hostilidad, la agresividad y la crueldad-

Sin embargo, cuando decimos que estamos dispuestos a perdonar no estamos afirmando, necesariamente, que hemos alcanzado la superación del hecho pasado; podemos referirnos a la disposición emocional a la reducción del resentimiento; o al compromiso ético de percibir nuestra relación con el victimario de tal manera que sea posible abandonar el resentimiento; o a la confirmación de que el resentimiento ha sido superado (Griswold 2007:42). Perdonar no es un acto efectivo e inmediato de la voluntad, automático, programable; el perdón puede referirse al proceso o al

estado final de la reducción o la superación del resentimiento. Por esta razón, parece extraño que al hablar del perdón, al menos en el sentido de su profundidad moral, nos refiramos al poder de una decisión –los colombianos estamos convocados a elegir el camino del perdón para poder alcanzar la paz verdadera-. El perdón no es una fórmula que le impone nuestra voluntad a nuestros estados emocionales –como si pudiéramos decidir perdonar y lo que le siguiese a nuestra decisión es que efectivamente hemos perdonado, que el resentimiento, la tristeza y el enojo se han ido y ahora nos disponemos a reanudar una relación partiendo de los mejores términos-. Lo que sí parece estar en el alcance de nuestra voluntad es el compromiso de convivir pacíficamente, a pesar de la injusticia y la violencia del pasado; es la disposición a hacer parte de un proyecto reconciliatorio en el que se pretende construir un espacio y un tiempo de paz.

Negarse a aceptar que el perdón se manifiesta de una manera única no significa, necesariamente, construir un concepto tan amplio que su complejidad moral es reemplazada por su supuesta utilidad política. La negación del perdón como un fenómeno único debería invitarnos a reafirmar su multiplicidad de formas de expresión, su profundidad emocional y su fuerza moral. En este sentido, vale la pena preguntarnos si debemos hablar del perdón en términos de cómo funciona dentro de un escenario político -por ejemplo, como una herramienta de reconciliación en medio de un proceso de transición- y no simplemente del contexto político en el que ocurre -de cómo una víctima perdona en medio de este tipo de circunstancias- (Griswold 2007:138). Si el perdón es utilizado como un instrumento para alcanzar algo más grande -superar el conflicto, vivir en paz- y ese objetivo puede realizarse a través de un compromiso cívico –que incluya el reconocimiento público del daño causado, la disposición a comportarse bajo ciertas normas morales relevantes y la aceptación de ese reconocimiento y esa disposición como un paso significativo en el proyecto de paz-, no hay razones suficientes para que en medio de su instrumentalización estemos dispuestos a perder de vista la esencia de este concepto.

4.

La importancia de interpretaciones sociales y políticas en las que el perdón y la reconciliación no signifiquen lo mismo

Hasta ahora hemos revisado un postura frente al valor del perdón dentro del proyecto del posconflicto colombiano en la que se le presenta bajo una idea normativa acerca de la acción ética, política y social de los ciudadanos colombianos - estamos convocados a perdonar como parte del camino que debemos transitar como nación hacia la paz-; hemos construido una conceptualización del perdón en la que uno podría estar de acuerdo con esa idea normativa y hemos explorado una serie de consideraciones que la revalúan para señalar los riesgos que significa. En lo que sigue, quisiera que pensáramos por qué es importante elaborar interpretaciones políticas y sociales en las que las actitudes orientadas hacia el perdón y la disposición a la reconstrucción del tejido social luego del conflicto armado no signifiquen lo mismo.

Porque podríamos subestimar el valor de las pasiones vindicativas

Cuando el perdón es evaluado como moral, política y terapéuticamente superior al resentimiento, y a otras actitudes negativas, corremos el riesgo de desestimar precipitadamente el valor de estas últimas. El perdón, como el proceso mediante el cual las pasiones vindicativas son superadas, es percibido como una virtud en la que los riesgos de una fijación desmedida en el resentimiento y la idea del “payback” son puestos a un lado. Ese efecto que tiene el perdón en la habilitación de las relaciones fracturadas hace que confundirlo con la reconciliación sea tan fácil. El problema es que cuando lo hacemos parece que damos por sentado que es imposible experimentar las pasiones sin que ello conlleve a un acto de venganza.

Comprender de esta manera el papel del perdón y el resentimiento en nuestro mundo significa una simplificación peligrosa del paisaje moral en el que ambos conceptos ocurren. Por un lado, el resentimiento queda relegado al reino de las pasiones y emociones que son perjudiciales y deben ser superadas y, por otro lado, el perdón queda definido como una virtud que nos ofrece la liberación de los perjuicios y peligros de esas pasiones vindicativas (Murphy 2003:18). En esta idea, si queremos vivir en un mundo moral en el que no cedamos ante las tendencias hacia la crueldad y la hostilidad, debemos superar el resentimiento, debemos perdonar para que podamos reconciliarnos. Esta fórmula moral, política o terapéutica de la habilitación de las relaciones fracturadas no permite que

apreciemos las complejidades de este paisaje moral que quedan silenciadas.

La condición de ser víctima, de ser sujeto de un daño moral injustificado, es una experiencia compleja. No es posible definir de manera universal lo que se debe hacer, sentir o pensar en esas circunstancias; cada individuo reacciona de acuerdo con las particularidades de la ofensa, de la relación preexistente y de su emocionalidad. En ese sentido, cualquier idea normativa sobre la experiencia de ser víctima debe cuidarse, entre otras cosas, de la simplificación de esa experiencia. Si consideramos que el deseo de venganza es inherentemente irracional o inmoral entonces defender que debe ser apartado de nuestro mundo moral no es solo obvio sino mandatorio (Murphy 2003:18). Sin embargo, esta postura desestima valores que son esenciales para nuestras experiencias morales y le da paso a una valoración incondicional del perdón –en el que puede ser promovido de manera precipitada y poco crítica-.

Cuando el estatus del perdón es definido bajo la suposición de que las pasiones vindicativas son obviamente malas, que están viciadas, o son peligrosas, es fácil concluir que el perdón es moralmente superior al resentimiento. Sin embargo, esta teoría totalmente negativa acerca de las pasiones vindicativas oculta el rol que pueden jugar en la psicología y las relaciones humanas (Murphy 2003:16). Si quisiéramos adoptar una perspectiva más amplia acerca de las pasiones vindicativas, que signifique eventualmente la reevaluación del estatus del perdón en términos de su superioridad moral incondicional, tendríamos que revisar las maneras en las que algunos valores pueden verse comprometidos cuando entendemos la superación del deseo de venganza a través de una concepción precipitada del perdón.

Las tendencias retributivas, la idea del “payback”, los deseos de venganza - como los celos - con frecuencia estimulan conductas destructivas. Por esta razón, ubicar al resentimiento entre esas pasiones que ninguna persona moralmente decente desearía tener - como la malicia, la crueldad o el odio - parece ser la opción lógica (Murphy). Sin embargo, tenemos que hacer una pausa porque esto no es obvio. Si empezamos ese análisis describiendo a qué valores están atadas este tipo de pasiones, el distanciamiento radical de las pasiones que le dan crédito moral a quien las posee -la bondad, la generosidad, la indignación por los males hechos a otro- deja de ser indiscutible.

Cuando, por ejemplo, uno es víctima de un robo es entendible que uno experimente sentimientos como el enojo y el resentimiento. Uno podría considerar

que es indigno de ese trato y que ese tipo de cosas no debería ocurrirle a nadie; que es injusto que el esfuerzo y dedicación que uno invierte para poder adquirir sus objetos personales sea desestimado por la persona que se dedica a robar. Esta respuesta emocional es una defensa de un derecho personal que funciona, al mismo tiempo, como indignación por la amenaza de un derecho colectivo. De esta misma manera podríamos pensar en más escenarios en los que el resentimiento cumple un rol importante en la delimitación del funcionamiento social de una comunidad –en los que a través del resentimiento manifestamos la negación al maltrato, a la corrupción, a la violencia, a la censura... etc.-.

El resentimiento, como la respuesta inicial después de la experiencia de un daño, representa una defensa de valores importantes: “la autoestima, la defensa propia y el respeto del orden moral, y cómo estos valores son considerados positivos, un grado razonable del resentimiento es positivo en tanto que está atado a ellos” (Murphy 2003:18). Es apenas natural que tendamos a experimentar pasiones como el resentimiento cuando somos víctimas de un daño injustificado; su ausencia “podría ser prueba de una personalidad servil –falta de respeto por sí mismo y respeto por los derechos y el estatus que adquirimos al ser seres morales, libres e iguales”-(Murphy 2003:19). Es decir, el resentimiento es en cierto sentido una respuesta emocional que valida y defiende nuestro lugar individual dentro de un comunidad moral y al mismo tiempo ratifica la existencia de esa comunidad. Esto porque “así como la indignación o la culpa por el mal trato a los otros representa un testimonio emocional de la medida en la que los derechos de otros nos preocupan, asimismo, el resentimiento representa un testimonio emocional de la medida en la que nuestros propios derechos nos preocupan” (Murphy 2003:19)- y en ese sentido los derechos y reglas que unen a una comunidad moral-. En tanto que el resentimiento es una defensa de los derechos propios, su lugar dentro de nuestro mundo moral debería ser sopesado en la medida en la que esa defensa sostiene las reglas morales que hacen que vivir juntos sea posible.

En ese orden de ideas, la respuesta a la pregunta acerca del lugar que ocupan las pasiones vindicativas, como el resentimiento, en nuestro mundo moral, debe comprender la estimación adecuada de los valores que esas pasiones representan. Así, uno podría pensar que la importancia de las pasiones vindicativas, sus peligros y sus beneficios, se extiende entre el reino de las pasiones que evitamos experimentar y el de las que nos dan crédito moral. Esto porque experimentar pasiones como el resentimiento no significa, necesariamente, que debemos satisfacer esas emociones o pasiones causando el sufrimiento de la persona

responsable de la ofensa -de la misma manera en la que podemos experimentar deseos sexuales sin que ello signifique, necesariamente, que esos deseos deban ser concretados en un acto sexual- (Murphy).

Esta reevaluación de las pasiones vindicativas y de la superioridad moral incondicional del perdón es importante para comprender adecuadamente la complejidad de nuestro mundo moral. Como miembros de una sociedad adquirimos o nos suscribimos a ciertos compromisos morales por medio de nuestras adscripciones intelectuales y morales, es decir, no solamente tenemos la creencia abstracta de que hay ciertas cosas que están mal, también tenemos motivos para hacer algo respecto -y la fuente de nuestra motivación es, primariamente, nuestras pasiones y emociones- (Murphy 2003:19). Así que desestimar radicalmente el valor de nuestras pasiones vindicativas es, en cierto sentido, desestimar nuestras motivaciones y creencias acerca de lo que consideramos que no podemos hacernos los unos a los otros.

Porque el sentido del límite se ve comprometido

En medio del proceso de transición política por el que atraviesa Colombia la adopción y promoción de una idea normativa acerca de la acción de los ciudadanos en la que se condene apresuradamente el resentimiento y se exalte al perdón como la salida correcta del conflicto puede dejar a un lado el sentido de los límites de nuestro mundo moral. Cuando aceptamos esa idea normativa acerca del perdón y el resentimiento, aceptamos dos cosas: por un lado, que la humanidad, la virtud moral y la prudencia están detrás de la disposición a perdonar, reconciliarse y seguir adelante y, por el otro, que el resentimiento prolongado y la irreconciliabilidad son el reflejo de un carácter moralmente dañado o deficiente (Brudholm, Rosoux 2012:116). Esta superioridad moral incondicional del perdón nos enfrenta a varios riesgos. Uno de ellos, como ya veíamos, es la subestimación del valor de las pasiones vindicativas en nuestro mundo moral. Otro, el que revisaremos en esta sección, es la ausencia del *sentido del límite* -de lo que no deberíamos estar dispuestos a dejar pasar- en la promoción del perdón como la prueba de un carácter virtuoso y prudente que funciona como un bien sociopolítico (Brudholm, Rosoux 2012:116).

Cuando perdonamos lo hacemos porque tenemos razones para resentir una ofensa, para no perdonar, para no dejar ir, para no pasar la página. Es decir, la valoración del perdón se hace posible sólo a través de la valoración de lo imperdonable -algunos le llaman a esto la paradoja del perdón-. Esto ya lo habíamos revisado cuando hablamos del vínculo que existe entre el perdón y el resentimiento.

Si aceptamos que el perdón se da sobre la base de una categoría binaria –Perdón vs. No perdón-, entonces debemos buscar el principio que la motiva, del cual depende su división (Legendre 1992). En otras palabras, debemos buscar qué es lo que nos lleva a experimentar el resentimiento, a sancionar un daño como imperdonable o a, en últimas, estar dispuestos a perdonarlo.

Como veíamos con Strawson, las actitudes reactivas, como el resentimiento, cumplen un papel muy importante en nuestra vida moral; sirven como un reporte del grado en el que nos afectan las actitudes de otros. Lo que quiere decir que este tipo de sentimientos morales constituyen una expresión de un rasgo esencial de nuestra forma de vida, a saber, la esencia interpersonal de las relaciones y experiencias que establecemos en nuestro mundo moral. Habíamos dicho que a través de nuestras actitudes reactivas le hacemos saber a los otros miembros de la comunidad moral nuestra expectativa interpersonal de buena voluntad (Strawson 1992). Lo interesante aquí es la manera en la que Strawson utiliza este hecho irrevocable -las actitudes reactivas- para referirse a la responsabilidad moral¹⁹.

Lo que dice Strawson es que al hablar de las adscripciones de responsabilidad lo importante no es la obtención de una verdad teórica, sino un conjunto de preguntas prácticas: ¿es la persona un miembro de la comunidad moral?, ¿su comportamiento demostró una actitud de mala voluntad o de desconsideración general por el bienestar de otros? (McKenna 2008: 203). Al responder estas preguntas estamos definiendo si la persona en cuestión es un agente moral competente y si ha violado alguna de las normas morales de la comunidad. Cuando la respuesta a alguna de ellas es no, entonces tienen lugar las actitudes reactivas objetivas, pero, cuando la respuesta es sí entonces experimentamos ciertas actitudes reactivas participativas como el resentimiento. Para Strawson esta es la manera en la que debemos entender la responsabilidad moral, no a partir de un principio teórico que nos guíe en su adjudicación, sino a partir de las prácticas que de ella tenemos –cómo llegamos a juzgar que alguien es moralmente responsable y cómo ello está conectado a las actitudes reactivas que experimentamos-. Esto es particularmente interesante para este análisis en la medida en la que podemos explorar la naturaleza de la comunidad moral en la que

¹⁹ El propósito de Strawson (1992) era disolver el problema del determinismo y la responsabilidad moral. Para hacer esto defendió la idea de que nuestras prácticas de adjudicación de responsabilidad moral definen el funcionamiento de la misma. Es decir, las actitudes reactivas, que son naturales e irrevocables a nuestra forma de vida interpersonal, son la clave para entender cómo es que consideramos que alguien merece ser responsabilizado por sus actos y, por esta razón, no deberíamos buscar un principio abstracto que defina esta práctica porque es nuestra experiencia de ella la que nos da toda la información necesaria.

esas actitudes tienen lugar.

En medio de las discusiones que generó la postura de Strawson, McKenna hace una defensa del compatibilista strawsoniano, demostrando que no es obvio que el “mal extremo” pueda ser tratado como su propia excusa²⁰. Dice McKenna que es evidente que “para ser parte de una comunidad moral necesitamos partir de un entendimiento de las reglas pertinentes de esa comunidad y ese entendimiento requiere de un marco de valores compartido” (McKenna 2008: 207). Sin embargo, sostiene que de ello no se sigue que al entender las reglas de una comunidad moral uno deba necesariamente adoptar el marco de creencias de la misma. “Una persona es un agente moral en la medida en la que tiene la *capacidad* de pertenecer a la comunidad moral; no es necesario que sea de hecho un miembro de la misma” (McKenna 2008:209). En resumen McKenna defiende que nuestra responsabilidad moral depende directamente de nuestra capacidad de entender y comportarnos bajo ciertas normas morales, pero que dicha capacidad no implica, necesariamente la adopción del marco de valores en el que esas normas surgen.

Con esto en mente podemos pensar lo que significa la existencia de una comunidad moral. El entendimiento del que habla McKenna no solo requiere el conocimiento de las reglas morales, también precisa del conocimiento acerca de cómo guiar el comportamiento propio siguiendo esas reglas y el conocimiento de por qué es importante hacerlo (McKenna 2008:208). Lo que significa que para que exista una comunidad moral debe existir un conjunto de valores y creencias compartido por todos sus miembros que delimite la manera en la que ellos deben comportarse. De esta forma, podríamos imaginarnos esa comunidad moral como una estructura sostenida por esos principios y normas. Entonces, la ofensa, el daño moral, representa una amenaza para la continuación de la vida individual y social porque demuestra una falta de respeto por las normas que unen a esa comunidad moral e implica cierto tipo de alienación de las consideraciones que se dan dentro de ella. Por esto, la posibilidad de la ofensa, siempre latente debido a la naturaleza imperfecta de las relaciones humanas, simboliza el abismo sobre el cual está suspendida la humanidad (Legendre 1992), la comunidad moral. Un abismo que advierte el límite de nuestro mundo moral que nos permite convivir; el límite de

²⁰ McKenna pretende defender la teoría naturalista de Strawson de las dudas acerca del mal extremo y la pertenencia a la comunidad moral. Él defiende la idea de que los perpetradores de daños morales extremos son moralmente responsables por sus acciones, que esto significa que la responsabilidad moral no requiere de la pertenencia a la comunidad moral pero que esto no pone en riesgo la postura strawsoniana si se da lugar para una pequeña modificación. “La intuición naturalista básica de Strawson puede ser preservada si la explicación de la responsabilidad moral se da en términos de la capacidad de pertenecer a la comunidad moral” (McKenna 2008: 207)

nuestras propias acciones -de lo que no podemos hacernos los unos a los otros-.

Debido a esa naturaleza imperfecta de la forma de vida interpersonal característica de la comunidad moral –la posibilidad de caer en el abismo-, debe existir un sistema político que marque distancias respecto a ese límite en la delimitación de un mínimo normativo para la convivencia (Legendre 1992). Dentro de ese sistema, a su vez, debe existir un conjunto de leyes e instituciones cuya función sea mantener viva la posibilidad de la vida individual, interpersonal y social. La manera en la que esas leyes e instituciones alcanzan su objetivo es a través de la transformación de la ofensa en una instancia institucional que permita el desarrollo de la vida (Legendre 1992). Es decir, *lo imperdonable* se vuelve una representación de lo queda por fuera de nuestro mundo moral y ésta es una representación importante porque nos convoca a suscribirnos a un compromiso moral que nos permita habitar el terreno que queda entre esas fronteras. Sin importar la manera en la que cada sociedad, comunidad moral o sistema político enfrente el reto de esa representación, la conciliación apresurada y poco crítica con la ofensa, con *lo imperdonable*, amenaza los soportes sobre los que se extiende esa comunidad moral, en la que es posible vivir y vivir juntos.

Pero, ¿de qué forma una sociedad actual puede representarse lo imperdonable? ¿Cómo puede señalarlo, notificarlo, declararlo? (Legendre 1992). Aunque la respuesta a este cuestionamiento está lejos de ser fácil, reconocer la importancia de enfrentarlo con la mayor seriedad es vital para la continuación de la vida colectiva. “Uno no puede tener un entendimiento cuyo objeto sea las normas de una comunidad moral, si esas reglas no son a su vez constitutivas de un marco de valores compartido” (McKenna 2008: 208); y ese marco de valores compartido no puede asegurar la existencia de esa comunidad moral si su objetivo no es la protección de la vida. Todas las instancias de poder que garantizan el funcionamiento de un sistema político deben reconocer la urgencia del señalamiento social del *sentido del límite* precisamente porque tienen el poder de “defender una representación del principio de la vida que no se puede atacar impunemente sin que ésta sea arruinada” (Legendre 1992).

Porque nos conduce hacia la afirmación de un tipo particular de reconciliación

En la primera parte de este análisis hice referencia a las Escuelas de Perdón y Reconciliación lideradas por Leonel Narváez para hacer evidente la fuerza que ha tenido la convocación al perdón en el movimiento colombiano por la paz. En esta iniciativa se ha comprendido y utilizado al perdón como el proceso interior de

reconstrucción de narrativas en intercambios comunitarios que les permite a las víctimas la restauración del intercambio social con quienes en el pasado fueron sus ofensores (Narváez 2009: 183-184). Esa restauración es fundamental para que una sociedad pueda abandonar definitivamente un conflicto y procurar una paz duradera. No obstante, miremos en detalle lo que puede estar detrás de esta iniciativa. La interpretación de lo que necesita la paz, de lo que necesitan las víctimas, que las ESPERE²¹ han promovido y defendido, le concede al perdón y a la reconciliación connotaciones particulares. A partir de la afirmación de una paz que fluye de la rehabilitación de las relaciones sociales entre enemigos del pasado, el perdón es apreciado como el primer paso -la reparación a nivel personal- para la reconciliación -la reparación a nivel social-. De esta manera, las ESPERE promueven una metodología y pedagogía para la promoción de una cultura del perdón que le abra las puertas a la reconciliación y con ella a ciertos grados de encuentro -la coexistencia, la convivencia y la comunión-. En el primero, lo que se espera de los individuos es la adquisición de un compromiso de no violencia; en el segundo, las relaciones sociales entre los individuos pasan de la indiferencia a un mínimo de intercambio y en el tercero se espera construir relaciones de fraternidad y confianza más estables (Narváez 2009: 214). Estos mapas conceptuales que manejan las ESPERE tienen el propósito de ayudar a la víctima a saber qué tipo de intercambio social quiere restablecer con el ofensor.

Aunque este es el marco conceptual que manejan las ESPERE en el acompañamiento terapéutico a víctimas, es interesante revisar su contenido y la forma en la que puede ser utilizado en la convocación ciudadana al perdón. Cuando nos aferramos a una paz que significa la dupla *perdón-reconciliación*, nos aferramos a una idea particular de reconciliación. Esa idea se ubica más hacia la concepción de convivencia y comunión²², que de la de coexistencia. El verdadero problema es cuando esta idea de reconciliación traspasa el terreno del acompañamiento personal, terapéutico, y es utilizada en un escenario político como el de un proceso de justicia transicional. Ese discurso perdón-reconciliación nos ubica en una arena movедiza peligrosa porque corremos el riesgo de afirmar que la reconciliación que esa dupla invoca es la única reconciliación que nos permitirá vivir en paz²³.

²¹ Escuelas de Perdón y Reconciliación.

²² Detrás de este propósito de comunión y convivencia se encuentra la idea de una sociedad compuesta por individuos que necesitan el uno del otro no solo para sobrevivir; no solo porque hacen parte de una misma comunidad política; porque es en la fraternidad que pueden alcanzar su desarrollo personal.

²³ Puede ser cierto que si en Colombia todos los ciudadanos estuviéramos dispuestos a y fuésemos

La retórica de la reconciliación se ha vuelto un elemento central en muchas sociedades divididas por la violencia. Aunque tradicionalmente la justicia transicional se ha preocupado por la reconciliación basada en la superación de la diferencia, un movimiento radical reciente ha acudido al agonismo como una condición necesaria para desarrollar relaciones civiles en la “post-atrociada” (Hunt 2015:115). La reconciliación en este marco de creencias es entendida como el reconocimiento público y el entendimiento compartido de la historia violenta –o la verdad moral de un conflicto– en virtud de la posibilidad de coexistencia entre quienes en el pasado sostuvieron relaciones de enemistad mediadas por la violencia. Lo interesante de esta interpretación de la reconciliación es la valoración de la pluralidad –el cambio de la evasión del distanciamiento y la diferencia a la admisión de una vida política y social en la aceptación del conflicto–.

En esta perspectiva la reconciliación debe ser entendida más allá de sus connotaciones morales, debe afirmarse a partir de su politización. Aunque en estos escenarios hay dos conceptos que, en principio, están en conflicto: *la reconciliación* –que tiende hacia el cierre, la armonía, el consenso y la unión– y *la política* –que tiende hacia la apertura, el agonismo, el conflicto y la pluralidad–, es cierto que para reconstruir la vida social luego de un conflicto prolongado debe existir un compromiso ciudadano compartido de reconciliación –un compromiso que permita el funcionamiento apropiado de la vida política– (Schaap 2005: 9). Como veíamos uno de los primeros pasos que debe tomar una comunidad política en el camino hacia la transición es instaurar una serie de políticas orientadas hacia la facilitación y realización de ese compromiso ciudadano de reconciliación. Sin embargo, “cuando la unidad es presupuesta como el fin último, la lógica de *la reconciliación* se inclina hacia un acuerdo final que llevaría a *la política* hacia un cierre” (Schaap 2005: 9). Un punto clave de esta perspectiva agonista es que “aunque la aspiración a la reconciliación es un factor habilitador de la política, esta última debe ser invocada para resistir el momento de cierre al que la reconciliación tiende” (Schaap 2005: 9).

De esta manera, si entendemos el esfuerzo político reconciliatorio en una sociedad dividida por la violencia como el esfuerzo político por la invocación de la

capaces de perdonar y de establecer vínculos de comunión entonces ese tipo de reconciliación sería posible. No obstante, como ya hemos visto forzar el éxito de un proyecto reconciliatorio a partir del éxito de nuestra capacidad individual y privada de perdonar es forzar el éxito de la meta política de la paz a partir del éxito del difícil control sobre nuestras emociones. Lo interesante en este análisis es que esta no es la única manera de entender la reconciliación en este tipo de escenarios y, en definitiva, no es la más apropiada.

comunidad, del *nosotros* que hace posible esa comunidad²⁴, debemos entrar en detalle sobre la naturaleza de esa asociación. Sin embargo, las interpretaciones problemáticas de la reconciliación tienden a eludir esa naturaleza, el riesgo esencial de cualquier asociación política, de cualquier esfuerzo por convocar ese *nosotros*: el riesgo de la irreconciliabilidad, de la imposibilidad de esa convocación (Schaap 2005: 21). Es importante que nuestras interpretaciones políticas, y las que se dan a nivel institucional, reconozcan ese riesgo como una parte constitutiva de nuestra vida social en el nuestro esfuerzo político, social, cultural y económico por la paz porque es a través de ese reconocimiento que podemos “hacer de ese *nosotros* un horizonte de posibilidad que habilita una política reconciliatoria en el presente” (Schaap 2005: 21). Para hacer esto, para responder a la pregunta acerca de cómo la pluralidad –la disidencia- encaja dentro de la asociación política, debemos considerar que la habilitación de las relaciones políticas entre enemigos pasados debe fluir del reconocimiento de los conflictos que amenazaron su asociación política; debemos percibirla como una potencialidad de la acción en el presente que depende de la aceptación del riesgo del espacio político (Schaap 2005:22).

Cuando nuestro acercamiento al ideal de la reconciliación se da de esta manera podemos considerar que el binomio -perdón-reconciliación- no es la mejor estrategia para pensar la superación de un conflicto y la procuración de la paz. Porque cuando éste lidera la invitación al compromiso ciudadano en el posconflicto – que como ya hemos visto implica la noción de comunión- ponemos en riesgo la comprensión adecuada de la naturaleza de los conflictos y perseguimos una comunión con el pasado que está basada en la aceptación apresurada de que lo que nos divide debe permanecer en él. En ese sentido, debemos tener cuidado con la connotación que esta dupla nos entrega acerca del tipo de reconciliación que es necesario para superar el conflicto y vivir en paz; debemos reconocer el peligro de imponer el perdón como principio rector de cualquier esfuerzo reconciliatorio y debemos perseguir juicios políticos más apropiados acerca de estos contextos. El reto de cualquier proceso de justicia transicional, si parte de la afirmación del riesgo de la asociación política, no es transformar la enemistad en entendimiento y

²⁴ Schaap (2005) afirma que al hablar de la reconciliación en términos morales –en el contexto de relaciones interpersonales- nos referimos a la restauración de un individuo a las consideraciones morales de una comunidad –restauración que empieza en la aceptación del daño causado y termina en el acto del perdón-. En seguida, dice que cuando hablamos de la reconciliación en términos políticos no podemos presuponer esa comunidad sino reconocerla como un resultado contingente de la asociación política y que de esta manera podemos ver cómo es que la reconciliación política inicia, en vez de terminar, con la invocación de un nosotros. En este trabajo no entraré a discutir si la primera parte de esta perspectiva es cierta, sino cómo la segunda parte afecta nuestra percepción acerca de la reconciliación.

comuni3n, sino preservar la enemistad, el conflicto, como una realidad pol3tica que define nuestros modos de existencia cuyo lenguaje no puede ser la violencia.

Porque podr3amos pensar que quien no est3 dispuesto a perdonar no est3 dispuesto a vivir en paz

Esta reflexi3n acerca de la ret3rica, la defensa y la pr3ctica del perd3n en el proyecto del posconflicto colombiano, no puede obviar el riesgo de confundir la negaci3n a perdonar con la negaci3n a vivir en paz. Cuando se est3 del lado de una examinaci3n cr3tica de la defensa del perd3n en estos contextos uno debe, entre otras cosas, examinar las representaciones y los juicios acerca de quienes deciden no perdonar; de las alternativas disponibles para enfrentar el reto de la paz y del paisaje moral que se dibuja a trav3s del perd3n apresurado y poco cr3tico.

Cuando el proyecto del posconflicto nos ofrece el perd3n como la 3nica salida, al menos la 3nica salida moralmente valiosa, le concedemos espacio a la realizaci3n de juicios normativos acerca de la v3ctima que no perdona –o en general de la sociedad que no perdona-. Si es s3lo a trav3s del perd3n que podemos reconciliarnos, entonces, no perdonar significa estar del lado de la venganza, de las pasiones que nos mueven hacia la violencia o la crueldad. Pero esta sobresimplificaci3n del proyecto reconciliatorio es demasiado peligrosa. En este marco de creencias la categor3a binaria –quien perdona vs. quien no perdona– se reduce a la afirmaci3n o negaci3n de un compromiso ciudadano de paz. Si bien es cierto que perdonar, genuinamente, nos concede la posibilidad de la reconciliaci3n; no perdonar, tener razones leg3timas para resentir una ofensa y aferrarse a ellas, no significa, necesariamente, negarse a adquirir cierto compromiso con la reconciliaci3n social y pol3tica.

El pasado 2 de octubre los colombianos fueron convocados al plebiscito por la paz. Luego de la revocaci3n contundente de los pactos celebrados en la Habana, el futuro de los acuerdos de paz se volvi3 incierto y la polarizaci3n de la realidad pol3tica del pa3s se profundiz3. Para muchos representantes del “S3”, la promoci3n pol3tica y social de dicha revocaci3n fue irresponsable y desconsiderada con la realidad del conflicto colombiano y espec3ficamente con la realidad de las v3ctimas que piden la paz. Aunque las personalidades de la campa3a por el “No” afirmaron que su decisi3n deb3a ser le3da como un compromiso serio con el mejor de los acuerdos posibles –“paz s3, pero no as3”-, las reacciones de muchos de los que quer3an que los acuerdos se volvieran una realidad tendieron hacia la desaprobaci3n de esa campa3a pol3tica. La desaprobaci3n estuvo acompa3ada de

indignación por un país que estaba dividido entre quienes estaban dispuestos a perdonar y seguir adelante y quienes no estaban dispuestos a perdonar y pedían robustecer la operación jurídica y penal para los ex guerrilleros. El verdadero problema con estas afirmaciones -más allá de los intereses particulares que están detrás de las campañas por el “Sí” y el “No” o el clamor de las víctimas directas del conflicto para implementar con la mayor prontitud estos acuerdos- es la creencia de que no apoyar el proceso de paz significaba no estar dispuesto a perdonar.

Supongamos, sólo por el bien de este ejemplo, que apoyar el “Sí” en el plebiscito significaba estar del lado de la paz y que apoyar el “No” significaba estar del lado de la continuación del conflicto armado. Supongamos también que las reacciones de muchos de los que apoyaron el “Sí”, ante la derrota del pasado 2 de octubre, son ciertas: que desaprobar los acuerdos de la Habana fluye de una negativa a perdonar. Si todo esto fuese cierto, los colombianos estaríamos frente a una realidad política compleja. La posibilidad de materializar nuestro compromiso ciudadano de paz sólo sería posible a través de nuestra capacidad de vivir sin odios o resentimientos, de nuestra disposición a perdonar. De no ser así, seríamos insensibles e irrespetuosos con la realidad de las víctimas y de nuestro país porque al darle la espalda al perdón le damos la espalda a la paz. Afirmar que haberle dicho “No” a los acuerdos fluye de la negativa al perdón y que haberle dicho “Sí” es ejemplo de un carácter virtuoso dispuesto a perdonar es reducir peligrosamente este paisaje moral y político. Considerar que lo pactado en la Habana le abría la puerta a Colombia para construir una paz estable y duradera no es, necesariamente, un testimonio de perdón. Uno puede estar de acuerdo con esta iniciativa de paz, con que los guerrilleros se reintegren, trabajen y convivan con el resto de la sociedad, pero ello no es, necesariamente, un reporte de una transformación emocional en la que todo odio o resentimiento se ha extinguido. De la misma manera, uno pudo haberle dicho “No” a los acuerdos sin que la razón principal de esa decisión haya sido rehusarse a perdonar a los ex combatientes. Detrás de ese tipo de decisiones puede haber otras motivaciones políticas, sociales o económicas.

Es tentador adoptar este tipo de posturas; pensar que lo que nos separa, como sociedad, del tiempo de paz es nuestra disposición individual a perdonar. No obstante, al hacerlo corremos el riesgo de creer que tenemos toda la información suficiente para juzgar de manera negativa a la víctima o al ciudadano que no está dispuesto a perdonar. Tener razones legítimas para resentir a un grupo armado, a “x” o “y” personaje político, al ejército, a la ciudadanía indiferente, no es sinónimo de un impedimento para la terminación del conflicto. Experimentar de una manera

moderada estos sentimientos sin que ello signifique la adopción de actitudes hostiles, crueles o violentas es perfectamente posible. Aunque es cierto que las pasiones vindicativas son una barrera para el desarrollo normal de las relaciones sociales; el tiempo de paz no requiere, necesariamente, de un desarrollo normal de las relaciones sociales.

Resentir en un sentido proporcionado, medurado y pacífico no es algo que se le escape al alcance de nuestras experiencias morales –uno puede excluir a la persona de conversaciones e invitaciones sociales o limitar el contacto social al saludo-. Sin embargo, estas formas más modestas de experimentar el resentimiento pueden ser el reflejo del deseo de “payback”, de “ofensa por ofensa” y de llevar la cuenta de “quién hizo qué” (Murphy 2003). Son precisamente estos residuos de los peligros del resentimiento exacerbado que lideran la defensa del perdón en escenarios de reintegración y reconciliación. La interpretación problemática aquí es la que vincula este resentimiento medurado con la negación a un compromiso de paz. Aunque los peligros de esos residuos estén latentes el verdadero reto de la paz no es el perdón -porque este es un proceso individual, privado sobre el que la voluntad no tiene tanto poder como suelen afirmar quienes hacen del perdón una condición para la paz-. El verdadero reto es no permitir que estas pasiones tomen el control de nuestras vidas, que sólo a través del sufrimiento del transgresor encontremos satisfacción y que esa sea la vida que decidamos llevar (Murphy).

Aunque es cierto que el reto que supone la construcción de una paz estable y duradera en medio de las secuelas de nuestro conflicto armado, en medio de la polarización política, en medio de la desconfianza y el miedo, requiere de la participación masiva de la sociedad civil; no es cierto que esa participación deba partir del deseo de un mundo sin odios y resentimientos. Mientras exista el mal en este mundo –y no deberíamos esperar que no sea así– no deberíamos preferir un mundo libre de resentimiento y otras pasiones vindicativas, pero tampoco uno dominado por ellas (Murphy). La participación masiva de la sociedad civil debe partir de un movimiento por la convivencia pacífica en la aceptación de la diferencia, de la disidencia, del conflicto. Debe procurar la expresión de esas pasiones vindicativas en los momentos adecuados, dirigidos a las personas indicadas y en consistencia con otros valores importantes (Murphy).

Porque nos conduce hacia la aceptación de una manera peligrosa de asumir el pasado

Cuando hablamos acerca del resentimiento y del perdón nos referimos, entre

otras cosas, al problema del tiempo. Por un lado, el resentimiento abre una puerta hacia el pasado que nos permite regresar a la ofensa, re-experimentando el dolor y el enojo que ésta produjo en su momento; y es debido a ese pasado replicado en el presente que sostenemos juicios negativos acerca de y experimentamos sentimientos negativos hacia el responsable del daño. Por otro lado, con el perdón abrimos una puerta distinta hacia ese mismo pasado. Una puerta que nos permite visitar la ofensa en el marco de un proceso de resignificación, en el que progresivamente volvemos a ese pasado ya sin enojo, ya sin rabia, ya sin dolor. En esta sección revisaremos esta cuestión del tiempo en la retórica del perdón y la reconciliación dentro del proyecto colombiano de transición política.

El proyecto del posconflicto colombiano, el que hace de la práctica del perdón una condición para la práctica de la paz, persigue la instauración de un tiempo, un *ahora*, exento de los odios, resentimientos y disputas del pasado. Este proyecto sugiere que el espacio y tiempo de paz solo es posible a través de, no solo una re-lectura, sino de una transformación radical del tiempo pasado en virtud de la elaboración de un espacio y un tiempo presente-futuro de comunión. Para conseguir el éxito del proyecto estamos llamados, en calidad de víctimas o de miembros de la sociedad colombiana, a realizar una operación compleja: superar la violencia, el horror y la crueldad del pasado a través del perdón para bienvenir a los responsables de esos daños a un espacio en el que podamos convivir, luego de tantos años, en comunión. Así pues, el perdón queda enunciado como la herramienta por excelencia de la paz; como el mecanismo que habilita un tiempo presente que no es asediado por las vivencias del pasado, un *ahora* en el que los individuos pueden continuar sus existencias sin el peso de lo que, después de todo, ya ha quedado atrás.

El perdón como una obra en el tiempo ha sido un tema popular en las discusiones filosóficas acerca de este fenómeno moral. Un punto recurrente en estas reflexiones ha sido el efecto transfigurador que el perdón tiene sobre el pasado. Para Lévinas²⁵ (2002) el perdón es una referencia al instante ocurrido en virtud de su conexión con la ofensa. En tanto que es una referencia al pasado, el perdón actúa sobre el tiempo permitiéndole al sujeto que se había comprometido con el instante

²⁵ La mayoría de la obra de Lévinas está atravesada por sus experiencias como prisionero de guerra durante la Segunda Guerra Mundial. En su trabajo filosófico defiende la idea de que el Yo solo es posible a través del reconocimiento del Otro –hace de la ética un antecedente de la ontología-. A lo largo de esta sección discutiremos un capítulo de su libro *Totalidad e Infinito*, dedicado a exponer su teoría acerca de la discontinuidad del tiempo y el valor del perdón dentro de nuestro mundo moral. Sin embargo, no es la intención de este trabajo desarmar el intrincado sistema conceptual del autor. Lo que es interesante es la noción de renacimiento que está ligada a la noción de perdón.

ocurrido *ser* como si no hubiese transcurrido, *ser* como si no se hubiese comprometido (Lévinas 2002: 290). Es decir, el perdón es una referencia que transfigura el pasado, que transfigura los pasados de los sujetos. Lévinas piensa en este concepto a partir de la relación padre- hijo: un padre que encuentra nuevas oportunidades en la vida del hijo; un hijo que es el padre, que es otro distinto. Sin embargo esta relación no debe ser pensada en sentido literal. A través de ella Lévinas pretende exponer una de las características esenciales del perdón: la posibilidad del renacimiento. El punto central de esta teoría es que a través del perdón somos capaces de dejar de ser quienes fuimos, de transformar nuestras vidas.

No obstante, el perdón, dice Lévinas, no es la única referencia al pasado. La memoria, por ejemplo, nos permite dotar de nuevos significados a lo que ya ha ocurrido. Es decir, el instante de la re-narración en tanto que es, en cierto sentido, una forma de repetición del evento pasado lleva consigo el peso de eso que ya pasó y al mismo tiempo está abierto a lo incierto del futuro (Lévinas 2002:289). En otras palabras, recordar un evento pasado, particularmente una ofensa, nos da la posibilidad de volver a él, de reproducirlo y repasarlo, de darle significados nuevos, de reconstruir esa historia; pero todo esto dentro de un límite –el del evento mismo– mientras el tiempo sigue avanzando (Allers 2010:28). Uno, por ejemplo, puede re-narrar una experiencia dolorosa describiéndola en términos menos graves y ese nuevo sentido puede tener un peso significativo sobre la manera en la que percibimos eso que nos ha pasado. Pero, dice Lévinas, esta visita al pasado no tiene la capacidad de transformarlo sustancialmente. Es decir, el nuevo significado que le damos a la experiencia pasada no hace que ésta sea distinta, ni siquiera en un sentido mínimo. Lévinas considera que a la memoria le es imposible recuperar el momento perdido porque su fundamento es la incorruptibilidad del pasado (289). Es decir, el trabajo hermenéutico de la memoria que re-presenta el pasado nos entrega las imágenes estáticas de lo ocurrido pero no el poder de cambiarlas.

Lévinas afirma que es a través del perdón que podemos realizar ese tipo de transformaciones. De cara al poder limitado de la re-narración podemos acudir al perdón que significa la posibilidad de escapar de la condena del destino. Para Lévinas, el perdón, como una obra del tiempo mismo, funciona en un sentido más fuerte que el olvido porque deshace lo irremediable sin que ello implique su anulación. Esto significa que en el perdón se destila la ofensa conservando el pasado perdonado en el presente, permitiendo que el ofensor se redima, se libere y sea un sujeto nuevo ante los ojos de quien lo ha perdonado (Lévinas 2002:290). Es decir,

cuando volvemos al pasado ya no por la puerta del resentimiento –en la que hay sentimientos negativos en juego- sino por la puerta del perdón –en la que hay un abandono progresivo de esos sentimientos-, podemos reparar eso que vivimos; ya no re-produciéndolo con las reacciones que en su momento experimentamos, sino re-viviéndolo con un enfoque distinto. No obstante, para entender esta acción del perdón a través del tiempo, dice Lévinas, debemos acercarnos al concepto del tiempo de una manera particular.

Si consideramos el tiempo linealmente el perdón significa una inversión del orden natural de las cosas: la reversibilidad del tiempo (Lévinas 2002:290). Pero si nos acercamos al concepto del tiempo desde su discontinuidad la posibilidad de la retroacción se convierte en un componente del tiempo mismo –el perdón se hace una obra del tiempo-. En otras palabras, cuando entendemos el tiempo a partir de un principio de discontinuidad²⁶ podemos entender el perdón a partir del mismo principio. De esta manera, la purificación de la ofensa, que se da en un tiempo en el que los instantes se desacoplan, sucede gracias a la posibilidad de retornar al pasado para darle paso al recomienzo, al renacimiento -y es en ese pasado eternamente recomenzado que nuestras existencias están eternamente perdonadas (Lévinas 2002: 289)-.

En últimas, para Lévinas, el perdón, como un poder que re-produce el pasado al punto de alterarlo, nos libera de la condena de una existencia predestinada. Como siempre tendremos la oportunidad de transformar el peso de nuestros pasados dolorosos, siempre tendremos la oportunidad de ser otros distintos. Pero esta posibilidad de deshacer el instante ocurrido no significa una transformación en sentido literal o física del pasado en un sentido metafísico, si fuese así no sólo se anularía el pasado sino el perdón mismo -el perdón no nos hace inocentes, nos convierte en *perdonados*- (Allers 2010:28). La obra del perdón va más allá de la suspensión de lo definitivo – la irreversibilidad del tiempo- que posibilita la continuación de la vida –la posibilidad de ser otros distintos-; la obra del perdón pone de manifiesto “la necesidad de una ruptura de la continuidad y una continuidad de esa ruptura” (Lévinas 2002: 291).

Esta versión del perdón nos ayuda a comprender por qué cuando la posibilidad del perdón se presenta como la posibilidad de un deshacer, de una reversa, la tentación de la comunión se potencializa. Si en medio de estos escenarios políticos y sociales se nos presenta la posibilidad de un *ahora* que, evaluando lo

²⁶ A esto Lévinas le llama *el tiempo discontinuo de la fecundidad*.

ocurrido, permite deshacer la presencia del *pasado* en virtud de la liberación del *futuro*, la tentación de hacer del perdón el paso inevitable para la paz se hace más latente. Es decir, cuando la defensa del perdón se hace en nombre de un futuro en el que podamos convivir sin el peligro de ser perseguidos por las acciones del pasado es fácil ceder ante el impulso de pensar que el camino del perdón es el camino no solo correcto sino necesario. En contraste con esta manera de entender un proyecto de posconflicto que se desprende de la concepción del perdón como la posibilidad de una reversa están las críticas a la retórica del perdón y la reconciliación que señalan los riesgos de asumir el pasado de una manera peligrosa o amoral.

Uno de los detractores más insistentes de la promoción del perdón como una virtud sin reservas para la habilitación de una sociedad luego de la experiencia del horror de una guerra fue Jean Améry²⁷. Indignado por la promoción de una cultura de perdón en función del restablecimiento de la humanidad de la sociedad alemana de la postguerra, Améry hizo de sus obras un testimonio de la crueldad que supone el perdón de cara a la verdad moral del pasado Nazi: un pasado inaceptable e injustificable. Convencido de la urgencia de descubrir y afrontar esa verdad moral insistió en el valor moral de sus resentimientos en la tarea de lograr que el crimen se convirtiera una realidad moral para el criminal (Brudholm, Rosoux: 111).

Después de la caída del régimen, Alemania estaba impregnada de un espíritu victimizante, se anunciaba como una sociedad que había sobrevivido no sólo a las batallas, los bombardeos, los juicios de Núremberg; una sociedad que había sobrevivido al desmembramiento de su nación (Améry 1980: 66). En la búsqueda de la re-aceptación de la comunidad internacional y del fortalecimiento de alianzas políticas, los alemanes volcaron toda su energía política y económica en la reconstrucción de la nación, en la conquista de los mercados industriales y en el vencimiento de ese pasado Nazi por el que habían pagado tan altos precios. El punto de partida de ese movimiento de la posguerra fue el reconocimiento público y universal de la extinción de cualquier juicio negativo acerca del pueblo judío. De esta manera, la superación de lo esencial del pasado Nazi -el odio- era muestra del comienzo de un nuevo tiempo. Un tiempo en el que sólo el odio obstinado y moralmente condenable, ya censurado por la historia, podría aferrarse a un pasado

²⁷ Este ensayista austríaco formó parte de la resistencia belga en contra del régimen Nazi y eventualmente fue capturado, torturado y encarcelado por la Gestapo. Luego de ser liberado de Bergen-Belsen y de mudarse a Bélgica dedicó el resto de su vida a escribir acerca de su experiencia en los campos de concentración, de su percepción acerca de las fórmulas políticas que le siguieron a la caída del régimen para la reconstrucción de Alemania y Europa en general y de las profundas heridas que el holocausto Nazi había dejado en él y en sus contemporáneos.

que era ahora entendido como un error operacional de la historia alemana (Améry 1980:67). Esta imagen que intentaba vender la Alemania después de Hitler era una imagen tentadora para muchos. Representaba la puerta hacia un futuro sin el peso del régimen, sin el peso del horror y la crueldad; un futuro de reinención. Esa nación que buscaba reinventarse desestimaba el lugar del resentimiento porque la historia le había mostrado que no había lugar para el rechazo radical, ni siquiera el rechazo radical del pasado nazi. Con la posibilidad de un futuro distinto Alemania le prometía al mundo entero jamás poner en peligro la paz y afrontaba el reto de la reconstrucción “balanceando el crimen colectivo con la culpa colectiva para equilibrar la moralidad” (Améry 1980:65). Sin embargo, no todos simpatizaban con ese futuro.

Para Améry, la contemplación calmada del futuro que el pueblo alemán y la comunidad internacional proponían era una tarea tremendamente difícil. Para él ese futuro exento de pasado, que era tan fácil de asumir para quienes lo habían perseguido, significaba la aceptación de la negación, del odio, del terror. En ese sentido, pensaba que si la conquista del pasado en común había de tener éxito -una conquista que no fuese sinónimo de aceptación-, el conflicto no resuelto entre las víctimas y los responsables debía ser externalizado y actualizado (Améry 1980:76). Aunque es casi intuitivo pensar que en esa externalización y actualización estaba incluida la idea de venganza, para Améry era claro que este proceso no podía significar un arreglo a través de la fuerza, de la violencia. Es por esta razón que la obra de Améry se convirtió en una constante aclaración y defensa de sus resentimientos, de su valor moral y de su validez histórica de cara a la postguerra alemana dedicada al perdón y, en cierto sentido, al olvido. Para él el arreglo del conflicto no resuelto del pasado Nazi debía partir de la externalización y actualización no sólo de sus resentimientos, sino de la desaprobación moral compartida -una desaprobación que condenara de manera radical eso que no podemos hacernos los unos a los otros, eso que no puede volver a ocurrir-.

La defensa del resentimiento y la oposición a la retórica del perdón y la reconciliación era el resultado de un sentimiento profundo de abandono y soledad -provocado por el horror del régimen pero perpetuado por la evasión y la negación de la verdad moral del pasado Nazi-. Al saber que pertenecía a la minoría que desaprobaba con vehemencia el proyecto de reconciliación y reconstrucción del pueblo alemán, sentía que se enfrentaba solo a una tarea que debía ser de todos; pensaba que el mundo que escogía el camino del perdón y del olvido lo había condenado al aislamiento. Para Améry, sus contemporáneos alemanes y el mundo

entero eran responsables de atender a su solicitud imposible de deshacer el pasado (Brudholm, Rosoux 2012), de hacer del resentimiento la victoria verdadera sobre el régimen Nazi. Consideraba que el espíritu conciliatorio que, subjetivamente, es casi siempre cuestionable, y, objetivamente, hostil para la historia, no le permitía al pueblo alemán detener la neutralización de un pedazo de su historia nacional (Améry 1980:77) y en ese orden de ideas, la neutralización y aceptación de una tragedia para la humanidad entera.

Pese a que es posible, después de una lectura apresurada de la propuesta de Améry, considerar que su solicitud era en realidad una convocatoria a la retaliación y la venganza, un análisis detallado deja ver que lo que necesitaba era sentirse acompañado en su perspectiva moral acerca de lo ocurrido. Uno podría pensar, incluso, que lo que él proponía era la reconciliación entre las personas y no con el pasado (Brudholm, Rosoux 2012). Una reconciliación que significara estar unidos en el deseo de que el tiempo fuese revertido; una reconciliación que significara la resolución verdadera de la revolución alemana (Améry 1980:77).

Estas dos perspectivas acerca del lugar del perdón y del resentimiento en el espacio social de una comunidad que intenta reconstruirse luego del conflicto –la que podemos concluir leyendo a Lévinas y la que Améry defendió con tanta determinación– nos invitan a reflexiones distintas. Por un lado, el perdón aparece como una obra del tiempo que redime los instantes transcurridos, que redime a los sujetos en medio de la discontinuidad y multiplicidad de esos instantes y en ese tiempo, que le permite a nuestras existencias ser eternamente perdonadas, la posibilidad de la reinención es infinita. Por otro lado, el resentimiento aparece como el deseo de revertir lo irreversible que nos clava en la cruz de un pasado arruinado (Améry 1980); deseo que invoca una operación en sentido literal imposible de realizar; pero que significa una presencia suficiente para condenar un pasado que no merece redención.

Vivimos en un tiempo en el que los esfuerzos políticos, sociales, económicos y culturales por terminar los conflictos armados, que han dejado en la ruina a muchas naciones, han devenido en discursos éticos y normativos acerca del perdón que han hecho de este fenómeno moral la esencia de la paz. En estos contextos, perdonar ha significado estar del lado de la virtud y de la prudencia y la negativa al perdón ha sido considerada una falta lamentable de racionalidad o virtud moral (Brudholm, Rosoux 2012). En otras palabras, vivimos en un tiempo en el que la idea predominante acerca de la paz implica una idea acerca del perdón que nos mueve hacia el destierro del resentimiento en el espacio social y político de la

reconciliación. La exhortación al perdón luego de la atrocidad de un conflicto armado prolongado es considerada por muchos la respuesta apenas natural de una sociedad que intenta reconstruirse a sí misma. El problema es que ese compromiso o agenda política que asume el perdón nos enfrenta al reto de confrontar de manera honesta y apropiada el pasado, en lugar de recurrir a una conciliación apresurada que significaría permitir que lo que pasó permanezca en el pasado.

De cara a la complicada realidad política del proyecto del posconflicto colombiano podríamos pensar que la tentación de la comunión es hermosa; que la posibilidad de vivir todos juntos, unidos, como hermanos, luego de tantas tragedias y tanto dolor es atractiva; que para asegurarnos que en el futuro ya no existan oportunidades históricas para que nuestra guerra se repita debemos bienvenir y aceptar el exilio del resentimiento. Podríamos incluso llegar al perdón como el resultado natural de nuestras experiencias emocionales. El problema real aparece cuando, en medio de la hermosura de esa tentación, nuestras convicciones políticas fuerzan el funcionamiento incondicional de un concepto moral en servicio de un mecanismo de reconciliación y de paz. En últimas, la retórica del perdón y la reconciliación en Colombia promueve la idea de un concepto moral que permita la reinvencción individual, social y política en Colombia; uno que le abra la puerta a un nuevo tiempo, a un tiempo de paz.

Aquí no pretendo discutir si el perdón es en realidad un *deshacer* o si el resentimiento es el deseo de la anulación de lo ocurrido. Aquí lo importante es que cuando el perdón se promueve a través de la importancia de un tiempo nuevo donde lo ocurrido no defina a los sujetos ni a sus relaciones en el presente, la tentación de la comunión se hace más fuerte y en ella corremos el riesgo de asumir el pasado de una manera peligrosa en medio del exilio del resentimiento. Es decir, cuando la discusión acerca del lugar del perdón en el posconflicto se vuelve indistinguible de la aceptación incondicional -y en cierto sentido llena de olvido- del pasado violento, la virtud del perdón corre el riesgo de convertirse en condonación; en la invitación a seguir adelante, mirar hacia el futuro, enterrar el pasado y olvidar lo que ya pasó (Brudholm, Rosoux). La obra de Améry nos recuerda la indignación, preocupación y escozor que produce un perdón comprometido, desdibujado e instrumentalizado a pesar de la crueldad y la violencia del pasado; una indignación que, en últimas, exige el retorno, tanto retórico como práctico, a un concepto moral sin compromisos o agendas políticas.

Conclusiones

En el transcurso de este trabajo he señalado una de las fallas de la narrativa *perdón-reconciliación* del proyecto colombiano de transición política. Esta narrativa institucional propone una idea normativa acerca de la acción ética, política y social de los ciudadanos colombianos -en la que estamos convocados a pensar en el perdón como un requisito para el tránsito hacia la paz-. He afirmado que esta idea normativa falla al confundir una práctica política con el ejercicio de un concepto moral. He abogado por una interpretación política del proyecto reconciliatorio que sea clara y precisa en la utilización del lenguaje para evitar los riesgos que esa confusión trae consigo. Por esa razón, he propuesto que es una mejor estrategia optar por una definición concreta de la clase de práctica política que debe acompañar a la reconciliación. Esa práctica política, la *disculpa política*, se refiere al intercambio público del reconocimiento de un daño causado y la respectiva aceptación de ese reconocimiento como parte de un proceso en el que el deseo de venganza tiene posibilidad de desactualizarse y el sentido de cooperación de fortalecerse (Griswold 2007). Finalmente, he defendido que adoptar este vocabulario es importante porque significa, por un lado, negarse a tergiversar el concepto del perdón construyendo una versión menos rica moralmente -en la que se lo reduce al ejercicio de un poder normativo que tiene como objetivo la normalización de las relaciones sociales- y, por otro lado, el retorno a un concepto moralmente complejo que visibiliza los riesgos de su instrumentalización.

Con el objetivo de construir una argumentación convincente he recorrido el siguiente camino. En la primera sección revisé la narrativa institucional que hace de la práctica del perdón una práctica necesaria para la reconciliación en Colombia. Para ello analicé un evento especial -el reconocimiento de responsabilidades y petición de perdón en Bojayá-. Escogí este evento porque ha sido utilizado dentro de la narrativa institucional en distintos escenarios como el ejemplo de la clase de carácter que necesitamos tener todos los colombianos -no sólo las víctimas- al enfrentarnos al reto del posconflicto. Con el objetivo de generar espacios exitosos de paz, el gobierno, varias personalidades políticas, representantes de las FARC, periodistas y organizaciones independientes, les recomiendan a los ciudadanos colombianos el camino del perdón porque suponen que la única forma para alcanzar la reconciliación que este país necesita es escogiendo un mundo sin odios o resentimientos.

En la segunda sección construí una estructura conceptual en la que esa narrativa *perdón-reconciliación* pudiera tener sentido. Esto lo hice, primero, porque me parecía importante fortalecer esa interpretación política antes de intentar desarmarla y, segundo, porque me interesaba entender cómo se puede sustentar esa postura. Para lograr esto armé una noción política del perdón tripartita a partir de las dimensiones performativa, normativa e instrumental. Con el objetivo de iniciar esa conceptualización dije que el tránsito hacia la democracia en una sociedad dividida por la violencia del pasado requiere de esfuerzos políticos, sociales y económicos encaminados hacia la continuación de la vida social e individual. Para ello se necesita, entre otras cosas, de la reconstrucción de los lazos de confianza -entre instituciones e individuos- (Schaap 2005) y de la búsqueda de la verdad y la justicia (Minow 1998). Sin importar cómo sea enfrentado este reto, cualquier proyecto de transición política debe otorgarles un lugar central a las víctimas -entre las que se encuentra la sociedad civil- y a los victimarios. Es decir, se deben generar una serie de políticas orientadas hacia la reconciliación. Esto porque ella le concede al propósito de la paz un elemento imprescindible: la posibilidad de convivencia en espacios políticos y sociales en los que las disputas y odios del pasado no sean un inconveniente para el desarrollo de las relaciones interpersonales y políticas. El perdón, entonces, es ubicado en el centro de esta serie de políticas porque se cree que el resentimiento es un obstáculo radical para el tipo de convivencia que la reconciliación pretende y porque se cree que él, el perdón, es sinónimo de vidas individuales y sociales exentas de resentimiento.

Para lograr que esta narrativa acerca del perdón y la reconciliación encajara tuve que preguntarme qué ha significado el perdón en este tipo de escenarios. De esta manera, el perdón, en medio de la convocatoria ciudadana a la paz, quedó definido como una circunstancia o acto que transforma sustantivamente una relación, y que puede ser utilizado como una herramienta política y social que se supone garantiza la reconciliación y en últimas la paz. En esta postura el perdón adquiere importancia como una circunstancia en la medida en la que es a partir de sus efectos -la habilitación de relaciones sociales- que debe ser apreciado su valor político (MacLachlan); como una transformación, en tanto que su poder de alterar las normas de interacción es lo verdaderamente interesante para un hecho social como la reconciliación (Warmke 2016); y como una herramienta, debido a que, cuando sus poderes están al servicio de la meta política de la paz, la reconciliación social parece facilitarse.

En la tercera sección introduje el concepto de *disculpa política* (Griswold

2007) para, primero, señalar los elementos que perdemos del concepto moral del perdón cuando hablamos de él sólo en esos términos –performativos, normativos e instrumentales- y, segundo, para defender la importancia de la afinación de nuestras estrategias lingüísticas y conceptuales cuando hablamos de reconciliación en Colombia. En este trabajo he defendido la idea de que adoptar una versión menos rica moralmente del perdón –entenderlo sólo como un acto en el que se renuncia a un derecho cuyo objetivo es la habilitación de relaciones que no estén mediadas por la violencia- es, irrevocablemente, una transformación radical de este concepto moral; es, en últimas, una referencia a otro concepto. El problema con la narrativa *perdón-reconciliación* es que supone que esa versión, menos rica moralmente, del perdón es estratégicamente la mejor herramienta a disposición de la ciudadanía para procurar la paz. Al introducir el concepto de *disculpa política* quería demostrar que esto no es cierto. Cuando optamos por un interpretación política de este tipo de escenarios que parta de la transacción política del reconocimiento del daño y el sufrimiento causado y de la aceptación de ese reconocimiento como el inicio de un camino en el que la cooperación política y social es posible –*la disculpa política*-, optamos por una estrategia más apropiada a la hora de pensar el tránsito de una sociedad hacia la paz.

La razón por la que este concepto representa una mejor estrategia es que cumple su función -la expresión pública de un punto moral con el objetivo de enmendar las relaciones sociales fracturadas- a pesar de los retos que le impone el dominio público al objetivo de la reconciliación social y política. El primero de esos retos es que debido a la multiplicidad de perspectivas, intereses y pasiones es poco probable que un sentimiento moral individual -como el resentimiento, la pena o el arrepentimiento- estimule a los individuos involucrados de la misma manera; el segundo, que se desprende de esto último, es que aunque es posible tener razones legítimas para pensar que el mejor camino es el camino del perdón también es posible que uno sencillamente no pueda perdonar; el tercero, es que usualmente las demostraciones públicas de arrepentimiento y reconocimiento de un daño por parte de entidades políticas o sociales están motivadas por razones económicas, legales o de poder; y el cuarto, es que cuando hablamos de esas demostraciones nos referimos a una estructura de representación en la que uno habla en nombre de muchos y el alcance de esa estructura es bastante amplio (Griswold 2007). Debido a que la *disculpa política* no tiene una conexión necesaria con los estados emocionales individuales de los involucrados puede afrontar más apropiadamente estos retos que un concepto moral, como el perdón, que se desarrolla más cómodamente en el contexto de las relaciones interpersonales.

El objetivo principal de esta sección fue defender que el problema con la narrativa perdón-reconciliación es que entiende al perdón como una *disculpa política* -se concentra en el carácter performativo, en las funciones que cumple y en la capacidad que tiene para alterar las formas de interacción entre individuos para justificar su uso como una herramienta de reconciliación-. Esto es un problema porque al entender el perdón como una *disculpa política* le negamos al primero su complejidad moral. Perdonar significa la superación progresiva, por razones morales, de los sentimientos negativos -como el desprecio- que representan o perpetúan las características claves del resentimiento, en la medida en la que ellas son modulaciones de ese odio moral (Griswold 2007). Lo que quiere decir que el perdón no fluye de un comando que le damos a nuestra voluntad para que altere los modos de funcionamiento de una relación -aunque consideremos que dicha alteración es necesaria para la paz-. Además, aunque es cierto que al perdonar generamos de inmediato un espacio en el que podemos convivir sin violencia, no es la única manera en la que podemos lograr esto. La adopción de un compromiso cívico a través del cual podamos convivir con quien nos ha hecho daño puede ser concretado a través de la disposición a seguir ciertas normas mínimas de convivencia, de coexistencia y en un sentido, aunque sea mínimo, de asociación política.

La *disculpa política* representa una apreciación respetuosa del sufrimiento ocasionado y una adhesión a las normas morales por parte de los victimarios, entonces, la aceptación de esa disculpa por parte las víctimas implica el abandono de las razones principales para no dejar ir el deseo de venganza (Griswold 2007). Este efecto que tiene la *disculpa política* encaja a la perfección con el propósito de las políticas orientadas hacia la reconciliación en la medida en la que asiste en la generación de espacios sociales y políticos en los que las disputas del pasado no representan una amenaza para el desarrollo de las relaciones en el posconflicto. Lo que significa que no hay razones suficientes para transformar sustantivamente el concepto del perdón cuando es suficiente una valoración adecuada de la práctica política de la disculpa.

En la cuarta sección quise resaltar cinco razones que hacen que valga la pena construir interpretaciones políticas del proyecto de reconciliación en las que el perdón y la disposición a convivir pacíficamente no signifiquen lo mismo. La primera de ellas es que al pensar al perdón como el reflejo de un carácter moralmente virtuoso podemos desestimar apresuradamente el valor de las pasiones vindicativas. Estas pasiones representan respuestas emocionales que validan y

defienden nuestro lugar individual dentro de una comunidad moral y al mismo tiempo ratifican la existencia e importancia de esa comunidad. Por esa razón la valorización social de las pasiones vindicativas debe serle fiel a la trascendencia de la defensa y validación que ellas representan. La segunda tiene que ver con *el sentido del límite*. Debido a la naturaleza imperfecta de las relaciones humanas, es decir, a la posibilidad de que en el trato con otro traspasemos la línea que define los límites comportamentales dentro de una comunidad, las instituciones de poder que delimitan la existencia de dicha comunidad moral tienen la responsabilidad de integrar ese límite como un principio guía de la acción moral. Por esta razón la promoción apresurada del perdón como la única y verdadera salida del conflicto puede amenazar la importancia de la señalización de ese límite.

La tercera razón es que los juicios políticos acerca del tipo de reconciliación que es necesaria para un proceso de transición deben cuidarse de la sobresimplificación del concepto de reconciliación. Es decir, el reto de cualquier proceso de justicia transicional, si parte de la afirmación del riesgo de la asociación política, no es transformar la enemistad en entendimiento y comunión, sino preservar la enemistad, el conflicto, como una realidad política que define nuestros modos de existencia cuyo lenguaje no puede ser la violencia. La cuarta razón es que a través de estos juicios inapropiados acerca de la reconciliación y el perdón es probable que una sociedad piense tener toda la información necesaria para juzgar de manera negativa a la víctima o al ciudadano que decide no perdonar. Aunque los peligros de los residuos del resentimiento puedan estar latentes en un compromiso ciudadano de convivencia pacífica, el verdadero reto de la paz no es el perdón -porque este es un proceso individual, privado sobre el que la voluntad no tiene tanto poder como suelen afirmar quienes hacen del perdón una condición para la paz-. El verdadero reto es no permitir que estas pasiones tomen el control de nuestras vidas, es negarse a llevar una vida en la que sólo a través del sufrimiento del transgresor se encuentre satisfacción (Murphy 2003). La quinta y última razón es que cuando el perdón se promueve a través de la importancia de un tiempo nuevo donde lo ocurrido no defina a los sujetos ni a sus relaciones en el presente, la tentación de la comunión se hace más fuerte y en ella corremos el riesgo de asumir el pasado de una manera peligrosa a través del exilio del resentimiento. En esta última parte el propósito era defender la importancia de la contestación frente a un perdón desdibujado e instrumentalizado de cara a la crueldad y la violencia del pasado; una contestación que en últimas exige el retorno, tanto retórico como práctico, a un concepto moral sin compromisos o agendas políticas.

Después de leer estas cuatro secciones espero haber convencido al lector de la importancia de afinar nuestras estrategias lingüísticas, y en últimas conceptuales, cuando tratamos temas como el perdón dentro de un proyecto reconciliatorio como el colombiano. Sin embargo, debo reconocer los límites de esta reflexión. El reto político y jurídico de la transición hacia la paz luego de un período prolongado de violencia es un reto imponente y plurifacético. Una de las aristas de este reto es el complicado cálculo entre la justicia y la paz. Aunque es cierto que en algunos momentos del trabajo mencioné esta dificultad, estaba fuera del alcance del mismo hacer énfasis en sus raíces y posibles consecuencias. No obstante, es cierto que este tema sostiene un vínculo especial con la defensa de la práctica del perdón como una práctica de paz. La Comisión de Verdad y Reconciliación sudafricana, con la ayuda de Desmond Tutu, puso de nuevo en el mapa político al perdón como una herramienta terapéutica para la resolución de conflictos políticos. Fue a partir de esta experiencia que las discusiones académicas, sociales y políticas sobre este concepto moral incrementaron exponencialmente. Una de las piedras fundadoras de esta defensa era la incompatibilidad entre la paz –la reconciliación- y la justicia –el sistema de justicia criminal retributivo/punitivo-. Como respuesta a esa incompatibilidad se pensó y defendió el giro restaurativo²⁸ de los sistemas jurídicos y penales dentro del proceso de transición. Ese giro o retorno propendía por un tratamiento restitutivo para con las víctimas y la comunidad –en el que ellas mismas tuvieran voz y voto en la definición de aquello que debía ser restituido-. Este tratamiento disientía de los modos operacionales de los sistemas punitivos que buscan la satisfacción del principio de retribución y legalidad. La razón por la que era importante disentir era la urgencia de la reconciliación –sin la transformación de los esquemas jurídicos y legales el conflicto no hubiese podido terminar-.

En medio de la defensa de esta perspectiva restaurativa acerca de la justicia en este tipo de escenarios, el perdón es pensado como la síntesis de un conjunto de prácticas de restauración y restitución; como una puerta alternativa a la del camino de la retribución y la venganza; como la puerta que debe ser escogida si la meta de la paz y la reconciliación quiere ser alcanzada. Esto significa que aquí hay otra estrategia para reflexionar acerca de la promoción del perdón en estos escenarios: explorar su definición como una práctica restaurativa. Para seguir esta estrategia uno puede empezar por leer trabajos como los de Peterson y Umbreit (2005) que recopilan investigaciones sociales para pensar la restitución del sentido de seguridad como un elemento esencial en la recuperación de las víctimas –y de la

²⁸ Para estudiar la historia y el impacto de la justicia restaurativa, su caída y posterior resurgimiento, puede revisarse a Braithwaite (2002).

sociedad-, lo que en últimas los lleva a defender que la relevancia de la justicia restaurativa y de sus prácticas –como el perdón- reside en el potencial que tienen para asistir en dicha recuperación. Luego uno podría leer a Digeser (2001) y explorar la construcción del concepto de perdón político en clave de la recuperación de la vida social y política de las víctimas y de la sociedad civil. Un perdón político que es separado del peso emocional que lleva consigo una versión más tradicional del perdón interpersonal -y esta es solo una sugerencia para empezar a pensar al perdón desde la justicia-.

Esto último hace evidente otra limitación de mi trabajo: la fidelidad a la comprensión del perdón desde sus esquemas interpersonales. Cuando introduje la dimensión performativa del perdón para intentar explicarlo en términos políticos mencioné, aunque superficialmente, un debate más amplio. Decía que en el tratamiento del perdón dentro de escenarios políticos y sociales como los de la justicia transicional hay quienes -Digeser (2001), MacLachlan- se oponen a una suerte de conservatismo conceptual ligado al modelo emocional del perdón interpersonal. Esta postura defiende que hay situaciones en las que la exoneración de una deuda o la expresión de las palabras “te perdono” es lo único que necesita el perdón para tener relevancia política, y moral, en el esfuerzo reconciliatorio. Para criticar esto utilicé los planteamientos de Griswold (2007) con el ánimo de señalar los vacíos conceptuales que le quedan al perdón cuando hablamos de él solo en términos de su impacto como un acto social. Pero en este punto uno debe realizar otro análisis. Para considerar que estas perspectivas multidimensionales acerca del perdón en sentido político se equivocan al construir teorías tan laxas que pierden la esencia moral del concepto uno debe, primero, afirmar que el perdón, en todos los casos, debe ser pensado desde sus estructuras emocionales interpersonales, y esto es toda una discusión. Griswold (2007) y Murphy (2003) pueden ser referentes apropiados para empezar, pero uno también puede volver a los clásicos. Lo importante de esta discusión en relación con mi trabajo es que genera un cuestionamiento interesante. Al final uno puede preguntarse si existe en realidad un concepto de perdón que no se refiera en algún sentido a su estructura emocional interpersonal y si vale la pena construir versiones del perdón que se alejen de su equipaje emocional.

Otra limitación de la crítica que he presentado a la narrativa *perdón-reconciliación*, que se desprende de lo anterior, tiene que ver con la prerrogativa del perdón en estas situaciones políticas. Es claro que ningún esfuerzo por construir un concepto político del perdón puede tratarlo como un caso especial del modelo

tradicional de perdón interpersonal (Griswold 2007). Entre otras cosas, porque incluso en las solicitudes performativas de lo que algunos defienden que es el perdón político, suelen existir estructuras de representación en la que *uno* se disculpa en nombre de *muchos* y *uno* acepta esa disculpa en nombre de *muchos*. Lo que quiere decir que si existe una noción política de perdón ésta debe pertenecer a alguna instancia del perdón indirecto o de “third-party”. Esto, además de merecer un análisis particular, conduce a otra pregunta: ¿cómo entender la prerrogativa del perdón en estos escenarios? A lo largo de mi análisis trabajé con la premisa de que las víctimas indirectas e incluso la sociedad civil tienen la posibilidad de perdonar porque en un sentido, aunque sea menor al de la víctima directa, tienen algo que resentir. Es evidente que las personas que no tienen una conexión directa o indirecta con una ofensa con frecuencia experimentan sentimientos de desaprobación u odio moral en relación a ella y que ajustan sus relaciones con los responsables en concordancia con esa respuesta emocional (Radzik 2010). Esto no quiere decir que las víctimas directas, indirectas y la sociedad civil compartan con la misma intensidad dichas respuestas; lo que quiere decir es que existe una pluralidad de prerrogativas para perdonar que merece la pena ser analizada (Govier, Verwoerd 2002) –y esta es sólo una de las múltiples formas en las que uno puede pensar en el problema del perdón cuando se enfrenta al problema de lo político-.

Lo anterior representa solo tres de las múltiples limitaciones que tiene el presente trabajo. Podría también señalar la necesidad de reforzar la crítica al acercamiento conceptual entre perdón y reconciliación o explorar el concepto de empatía ligado a la práctica del perdón que sirve a una idea particular de reconciliación social. Lo que queda claro es que la discusión acerca del lugar de la figura del perdón dentro de un proceso de reconciliación y transición política y social es bastante amplia²⁹ y que hay espacio para indagar desde distintas perspectivas el valor de versiones más o menos fieles al modelo emocional del perdón.

²⁹ Para nutrir esta discusión uno podría recurrir a Eisikovits (2009) o Verdeja (2009) y esto es solo por mencionar algunos.

Referencias:

- Alape, P. (2015, 12, 12). Coordinación Regional del Pacífico Colombiano. Discurso del comandante Pastor Alape de las FARC-EP, en la aceptación de responsabilidades y perdón por la masacre de Bojayá del 2 de mayo de 2002. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZkzQS-KV34s>.
- Allers, C. (2010). *Undoing What Has Been Done- Arendt and Lévinas on Forgiveness*. En Allers, C. & Smit, M. (Eds.), "Forgiveness in Perspective". Amsterdam. Editions Rodopi B. V.
- Améry, J. (1980). *Resentments*. En "At the Mind's Limits. Contemplations by a survivor on Auschwitz and it's realities". Indiana University Press.
- Braithwaite, J. (2002). *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Nueva York. Oxford University Press.
- Brudholm, T., Rosoux, V. (2012). *The Unforgiving. Reflections on the resistance to forgiveness after atrocity*. En Hirsch, A. (Ed.), "Theorizing post-conflict reconciliation, agonism, restitution and repair" (p. 115 - 130). Abingdon, Inglaterra. Routledge.
- Digeser, P. (2004). Forgiveness, the Unforgivable, and International Relations. *International Relations*. 18: 480-497.
- Eisikovits, N. (2009). *Sympathizing with the Enemy: Reconciliation, Transitional Justice, Negotiation*. Dordrecht. Republic of Letters.
- Govier, T., Verwoerd, W. (2002). Forgiveness: The Victim's Prerogative. *South African Journal of Philosophy*. 21(1): 97-111.
- Griswold, C. (2007). *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Nueva York. Cambridge University Press.
- Hunt, G. (2015). *Reconcilable Resentments? Jean Amery's Critique of Forgiveness in the Aftermath of Atrocity*. En Corradeti, C., Eisikovits, N., Volpe Rotondi, J. (Eds.), "Theorizing Transitional Justice". Dorchester, Reino Unido. Ashgate Publishing Limited.
- Jaramillo, S. (2015, 12, 12). Coordinación Regional del Pacífico Colombiano. Intervención de Sergio Jaramillo, Alto Comisionado de Paz gubernamental, en la aceptación de responsabilidades y perdón de las FARC-EP por la masacre de Bojayá del 2 de mayo de 2002. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Xa1XpkjvVU>.

- Johansson, I. (2009). A Little Treatise of Forgiveness and Human Nature. *The Monist*, 92 (4), 537 – 555.
- Legendre, P. (1992). *Lo imperdonable*. En Abel, O. (Ed.), “El perdón. Quebrar la duda”. Madrid. Ediciones cátedra.
- Lévinas, E. (2002). *Lo infinito del tiempo*. En “Totalidad e Infinito”. Salamanca. Ediciones Sígueme Salamanca.
- MacLachlan, A. The Philosophical Controversy over Political Forgiveness. Recuperado de <http://philpapers.org/archive/MACTPC-2.pdf>
- Márquez, I. (2016, 09, 30). FARC-EP Ofrece perdón a la Comunidad de Bojayá. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=J0TTKYVBfHA> .
- Mckenna, M. (2008). *The Limits of Evil and the Role of Moral Address. A defense of Strawsonian Compatibilism*. En Mckenna, M. & Russell, P. (Eds.) “Free Will and Reactive Attitudes”. Inglaterra. Ashgate.
- Minow, M. (1998). *Vengeance and Forgiveness*. En “Between Vengeance and Forgiveness: facing history after genocide and mass violence”. Boston. Bacon Press.
- Murphy, J.G. (1998). *Mercy and Legal Justice*. En Hampton, J. & Murphy, J.G. (Eds.), “Forgiveness and Mercy”. Reino Unido. Cambridge University Press.
- Murphy, J.G. (2003). *Getting Even: Forgiveness and Its Limits*. Nueva York. Oxford University Press.
- Narváez, L., Díaz, J. (2009). Enunciados generales del perdón y la reconciliación. En Narváez, J. (Ed.), “Cultura política de Perdón y Reconciliación” (p. 179 – 224). Bogotá. Fundación para la Reconciliación.
- Palacios, C. (2015). *Perdonar lo Imperdonable*. Bogotá. Editorial Planeta Colombiana.
- Palacios, L. (2015, 12, 12). Coordinación Regional del Pacífico Colombiano. Intervención del Comité de Víctimas de Bojayá, en la aceptación de responsabilidades y perdón de las FARC-EP por la masacre de Bojayá del 2 de mayo de 2002. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Pswp96aVfIM>.
- Palacios, L. (2016, 09, 18). Agencia de Medios Hoy 02. Farc pide perdón a víctimas de Bojayá. [Archivo de video]. Recuperado de

https://www.youtube.com/watch?v=Ojr_Q7vxqcc.

- Peterson, M., Umbreit, M (2005). *Paradox of Forgiveness in Restorative Justice*. En Worthington, E. (Ed), "Handbook of Forgiveness". Nueva York. Routledge.
- Radzik, L. (2010). *Moral Bystanders and the Virtue of Forgiveness*. En Allers, C., Smit, M. (Eds), "Forgiveness in Perspective". (p. 68 – 88). Amsterdam. Editions Rodopi B.V.
- Santos, J.M. (2016, 10, 09)a. Presidencia de la República. Presidente Santos en su visita a Bojayá (Chocó) luego de obtener el Premio Nobel de Paz. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=juu64yXESqg>.
- Santos, J.M. (2016,12,10)b. Nobel Prize. 2016 Nobel Peace Prize Award Ceremony. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=P-uNKf0Go9Y>.
- Schaap, A. (2005). *Reconciliation and politics*. En "Political Reconciliation". Routledge.
- Strawson, P. (1992). *Libertad y resentimiento*. En "Libertad y Resentimiento". México DF. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Verdeja, E. (2009). *Unchopping a Tree: Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*. Philadelphia: Temple.
- Warmke, B. (2016). The Normative Significance of Forgiveness, *Australasian Journal of Philosophy*, DOI: 10.1080/00048402.2015.1126850