

**RESENTIMIENTO Y PERDÓN: ENTRE LAS JUSTIFICACIONES DE LOS
OFENSORES, EXIGENCIAS DE LOS OFENDIDOS Y RECLAMOS DE LA
COMUNIDAD**

Daniela Montes Niño
Trabajo de grado para optar por el título de
Profesional en Filosofía

Dirigido por:

Wilson Herrera

Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía

Universidad del Rosario
Bogotá,
2020



Universidad del
Rosario

Introducción

Dos de las respuestas más comunes ante una ofensa suelen ser el resentimiento o el perdón. A la primera se le atribuyen sensaciones negativas generado condena y rechazo hacia este; mientras que a la segunda se le asignan sensaciones positivas y deseadas como la esperanza. Ambas, indistintamente de lo que generen, son inherentes a las interacciones humanas y reflejan lo que producen, emocionalmente, las acciones de unos hacia otros. A pesar de que estas dos actitudes corresponden a esferas distintas, es erróneo condenar al resentimiento o fijar al perdón como la única sensación válida o deseable como respuesta ante las acciones de los otros. Tanto el perdón como el resentimiento hacen parte de las exigencias que pertenecen a las relaciones entre las personas en un contexto en el que alguien ha sido ofendido.

Para el lector puede parecer más deseable el perdón. Si bien esto corresponde a un anhelo de superar las ofensas, el perdón debe ser visto más allá de una eliminación del resentimiento, pues a este se le asigna la posibilidad de restablecer las relaciones entre individuos, y, en contextos mucho más amplios se le asigna la función de traer paz. Aun cuando el perdón tiende a asociarse a una situación en la que la armonía se restablecería, el resentimiento pareciera ser la respuesta más natural ante una ofensa. Este último se tiende a materializar a través de la venganza, que, se asocia, generalmente, a la idea de reclamo o de justicia por mano propia a quien ha causado el daño. Dicha idea es lo que condena y atribuye ideas negativas al resentimiento restándole validez ya que no permite el restablecimiento de las relaciones entre la parte ofendida y la ofensora.

El propósito de este trabajo no pretende defender ni justificar el resentimiento, ni tampoco criticar el perdón. Lo que se busca es abordar la validez y legitimidad del perdón y el resentimiento entendiendo que, al ser parte de las interacciones humanas, ambos son posibles actitudes que pueden tener las personas que han sufrido una ofensa. Si bien este tipo de actitudes pueden tener ciertos peligros, ambas son respuestas posibles ante las ofensas. Estas reacciones pertenecen, en esencia, a la relación entre dos sujetos; sin embargo, en ciertos contextos el perdón y el resentimiento son centrales para determinar las relaciones al interior de una sociedad, que se hacen evidentes cuando hay reclamos de justicia presentes.

En este trabajo se hablará, inicialmente, tanto del resentimiento como del perdón en una esfera personal; es decir que involucra al ofensor y a quien ha sido ofendido. Allí se explicara no sólo

como cada uno estas actitudes se manifiestan, sino también, bajo qué condiciones estas tienen legitimidad y validez. Por validez se entenderá que ante un daño intencionado que se pueda atribuir a un agente, es razonable que se responda de distinta forma ante la ofensa. Y, para legitimidad, se entenderá que cierto tipo de respuesta, reacción y juicio ante una ofensa pertenece a la aprobación dada en un contexto social. Lo anterior será central para entender por qué el resentimiento no puede ser condenado de entrada, y también que el perdón no siempre es la respuesta ideal ante las ofensas.

Para entender al resentimiento y al perdón se partirá de la explicación que hace Peter Strawson sobre las actitudes reactivas en el entendido de que estas se manifiestan a partir de las expectativas que se tienen en las relaciones con los demás (1995, p. 50). Este análisis teórico servirá para extenderlo a un contexto de comunidad en donde se relacionarán a los conceptos de castigo y justicia y el rol aplicado que puede tomar en su aplicación a casos de justicia transicional como el colombiano. En este caso resentimiento y perdón permitirán analizar la situación en contextos de reclamos de justicia y búsqueda de la paz teniendo como referente la situación colombiana contemporánea.

Para defender esta tesis, el trabajo se divide en dos capítulos. En el primero de ellos se busca analizar las relaciones que tiene el resentimiento con los reclamos de justicia, la venganza, la memoria y la justicia transicional. En un primer momento, siguiendo los planteamientos de Strawson y Tugendhat, se entenderá el resentimiento como una respuesta emocional ante una ofensa en una relación directa entre el ofensor y el ofendido. A partir de comprender al resentimiento como una respuesta se explicará que la posibilidad de materializarlo en venganza corresponde, en la mayoría de casos, a la exigencia de un castigo, teniendo como eje las posturas de Jean Améry. Una vez establecida esa relación será fundamental entender por qué la venganza en sí misma es condenada, mientras que el castigo adquiere legitimidad ante la sociedad. De esa idea de castigo se hará una aproximación a los contextos de justicia transicional en el entendido que el castigo también hace parte de las demandas de justicia de quienes han sufrido daños. Para el desarrollo de lo anterior se tomará como ejemplo al caso colombiano dado el reciente Acuerdo de Paz firmado entre el Gobierno y las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) en el año 2016. Finalmente se establecerá la relación de este tipo de procesos con el ejercicio de la memoria en donde desde el resentimiento, se ejerza presión en aras de evitar que los hechos ocurridos sean olvidados.

Por su parte, el segundo capítulo pretende analizar cómo el perdón responde al resentimiento y supone una superación de este. Para tal efecto, y de manera similar al caso del resentimiento, se entenderá el perdón como una respuesta emocional que se produce ante una ofensa. Esto se verá a partir de la relación ofendido-ofensor en donde el primero decide otorgar el perdón. Si bien el perdón también pertenece a una esfera personal, se buscará analizar cómo este adquiere funciones dentro de una comunidad, tomando como punto de partida las posturas de Jacques Derrida. En esas funciones se verá el rol político que adquiere el perdón y se establecerán diferencias con el perdón personal que se da del ofendido al ofensor. A partir de ese rol será posible comprender el rol del perdón en contextos de reconciliación. Se tomará como ejemplo el caso colombiano en donde se verá también cómo el contexto de reconciliación en el marco de la justicia transicional tiene cercanía con la memoria. Finalmente se cerrará el capítulo entendiendo que el perdón en un contexto de comunidad necesita del reconocimiento de la verdad como eje central.

Capítulo uno

Resentimiento

El objetivo de este capítulo es entender el resentimiento es la respuesta emocional ante las acciones que alguien ha cometido en contra nuestra y que se fundamenta en hechos o creencias que pueden demandar desde el reclamo hasta un resarcimiento multidimensional, sea moral, económico, social, cultural, legal o de otra índole. Lo que se pretende es una comprensión de la manifestación del resentimiento en diferentes esferas en donde, en algunos casos, corresponde al reproche de las acciones cometidas en contra de uno. En otros casos, que es donde el resentimiento es rechazado, se verá que este se acerca a manifestaciones que responden a la justicia por mano propia (venganza).

Inicialmente es importante entender cómo se produce el resentimiento y cómo se manifiesta ante los episodios y hechos vividos. Las manifestaciones del resentimiento se producen desde la impotencia, el dolor y el olvido como intención de evitar más padecimientos. Asimismo, es importante resaltar que el resentimiento tiene formas y expresiones que no necesariamente se pueden calificar como negativas, pues estas son condiciones propias del ser humano que resultan como consecuencia de la violencia padecida, y que responden a una necesidad de reclamo por lo vivido. Teniendo en cuenta lo anterior, es esencial entender el resentimiento como parte de los procesos emocionales y que, se ve con mayor claridad, cuando se está en un proceso de transición y reconciliación.

Las respuestas que vienen del resentimiento, incluso si se considera reprochables -como cuando desencadenan en la venganza-hacen parte de las relaciones humanas y estas no pueden ser concebidas sin el intercambio emocional. Aquellas emociones que consideramos como negativas al interior de procesos emocionales, como la venganza y el resentimiento, deben ser comprendidas no sólo en virtud de que hacen parte de las respuestas emocionales, sino también en virtud de su estrecha relación con las nociones de castigo y sanción, que son determinantes para entender reclamaciones que se pueden dar a la luz de los procesos de justicia transicional como el colombiano.

Así pues, este capítulo se ocupa de analizar la cuestión del resentimiento y la venganza teniendo como horizonte el caso colombiano. Para este efecto, se utilizará la tesis de Peter Strawson, según la cual el resentimiento hace parte de las reacciones emocionales humanas que

usualmente se presentan en cualquier interacción entre personas (1995, pág. 44). En un primer momento, se evaluará cómo el resentimiento puede justificar una serie de reclamaciones que pueden llevar a acciones de venganza. En un segundo momento, se mostrará que en la mayoría de los reclamos que están en la base del resentimiento hay exigencias de castigo. Esas exigencias encuentran cercanías con el deseo de venganza, sin embargo, se diferencian en el agente que realiza la acción, que para el caso del castigo es uno que tiene autorización para ejecutarla: el Estado. Teniendo en cuenta lo anterior se entenderá cómo se debe atender a los reclamos justos por parte de las víctimas. Esa relación entre el castigo y la venganza es crucial para entender el tercer momento en donde se hablará de la justicia transicional como mecanismo para detener los ciclos de violencia que provienen de la venganza. Finalmente, se hablará de la relación entre memoria y justicia y más en concreto de la tesis que afirma que resistirse al olvido es una forma de hacer justicia a quienes han padecido las ofensas. En este último punto se tomará como referente el caso colombiano en donde se verá cómo la memoria resiste al olvido oficial y a ignorar los diferentes tipos de violencia y la multiplicidad de actores del conflicto.

El desarrollo de este capítulo se hará a través de autores como Jean Améry en donde desde el papel de la víctima se entenderá la manifestación del resentimiento hacia sus victimarios y la decisión de no perdonar. También se verá la postura de Joel Feinberg en donde el resentimiento se acerca al concepto de castigo y exigencia de justicia. Partiendo de la exigencia de justicia se establecerá una relación entre justicia transicional, memoria y resentimiento a partir de autores como Tzvetan Todorov y Martha Minow.

1.1. Resentimiento y reacciones emocionales

Peter Strawson (1995), en su ensayo *Libertad y Resentimiento*, señala que el resentimiento, junto con otros sentimientos como la indignación, la vergüenza y la culpa, se refieren al castigo o condena moral, y hacen parte de las prácticas que permiten controlar el comportamiento social (p. 39). Antes de explicar cómo entiende Strawson este sentimiento moral, es importante hacer una aclaración sobre la manera en que el autor presenta el debate en torno a la relación entre responsabilidad moral y determinismo causal, puesto que es desde allí que el autor señala en qué condiciones los sentimientos arriba mencionados tienen validez. El debate que plantea Strawson expone las posturas optimistas, pesimistas y escépticas en torno a la veracidad del determinismo al estar relacionado con la responsabilidad moral.

Para Strawson la postura pesimista, por un lado, sostiene que tanto la idea de obligación y condena moral, así como las prácticas como castigar y culpar estarían injustificadas si el determinismo es cierto, pues, esta postura supone que el individuo no ha actuado con libertad para comprometerse con sus actos (1995, p. 37). De igual modo, la idea del resentimiento y la venganza, bajo la hipótesis pesimista, no tendría ninguna justificación racional dado que no puede atribuírsele libertad al agente ya que estos sentimientos suponen que este ha actuado libremente y sin que se asuma que sus acciones han sido determinadas.

Los optimistas, por otro lado, señalan que prácticas como el castigo y la culpa e incluso la idea de obligación y responsabilidad moral siguen siendo válidas aun cuando la tesis determinista sea verdadera, y que las prácticas que representan sanción son eficaces para la regulación del comportamiento. En apoyo a la tesis optimista, el autor señala que el castigo y la condena son eficaces en la regulación del comportamiento de formas socialmente deseables. Para los agentes tal castigo sólo se justifica en la medida en que ellos se consideren a sí mismos como responsables de la acción condenada, y por ende sientan culpa por la realización de esta (Strawson, 1995, p. 39). El hecho de que el agente pueda sentir esto implica la posibilidad de la libertad que es lo que, en últimas, le interesa a la tesis optimista del determinismo.

Así pues, el análisis que hace Strawson sobre las posturas pesimista y optimista en torno a la veracidad del determinismo, permite ver como prácticas como el castigo y la aprobación implican distanciamiento entre el sujeto y las acciones cometidas. Sin embargo, el punto que desarrolla Strawson se enfoca en actitudes no distanciadas de los sujetos. Al hablar de actitudes no distanciadas se hace referencia a las actitudes y reacciones de las personas directamente implicadas en interacciones recíprocas, es decir, a relaciones interpersonales entre dos seres humanos (Strawson, 1995, p. 41). En algunos casos, esta interacción se puede romper si una de las partes o las dos, realizan una acción con la cual la otra parte no está conforme. En este momento, las partes inconformes u ofendidas pueden tener reacciones emocionales en forma de indignación y/o resentimiento; mientras que en el lugar de la parte ofensora se pueden tener reacciones emocionales en forma de culpa.

Siguiendo al autor, debe decirse que, en las diferentes formas de relacionarnos con otros, damos importancia a las actitudes que los otros adoptan hacia nosotros y que la intensidad de dicha importancia varía según los vínculos que creamos con cada individuo (1995, p. 42). A partir

de estos vínculos damos mayor o menor importancia a las acciones de otros y de igual modo demandamos, en mayor medida, buena voluntad y respeto de aquellos con quienes tenemos vínculos más cercanos. A pesar de dar mayor importancia a los vínculos con ciertos individuos, existen actitudes y reacciones como el resentimiento y la gratitud que pertenecen a todas las relaciones; desde las más íntimas hasta las más casuales (Strawson, 1995, p. 43).

El resentimiento se manifiesta, principalmente, cuando una persona es ofendida por otra, siempre y cuando no se den ciertas condiciones especiales. Respecto a esto, Strawson señala dos condiciones que contienen aspectos claves a tener en cuenta para responsabilizar a alguien de una acción. En relación con la primera condición, Strawson señala que el agente no tiene una pretensión de ofender al otro y que por tanto este no debe ser visto como responsable dada la ausencia de la intención de dañar al otro. En lo que refiere a la segunda condición, al agente se le ve como inmaduro o psicológicamente anormal y en ese caso se deben suspender las actitudes reactivas¹ mediante una actitud objetiva que no debe incluir sentimientos como el resentimiento o la indignación (1995, p. 44-45).

Respecto a este último punto, el autor señala que la actitud objetiva, o más bien, la suspensión de la actitud reactiva está justificada en el hecho de que no tiene sentido adquirir un compromiso con alguien que no está en sus condiciones normales. Lo anterior, se traduciría en que no existe intención por parte del individuo ofendido de dar continuidad a algún tipo de relación interpersonal con el ofensor, prefiriendo ignorar y quedarse al margen de las reacciones al sujeto (1995, p. 46). Sin embargo, es fundamental aclarar que las actitudes reactivas y sus diversas formas de manifestarse siempre estarán condicionadas por las subjetividades de los implicados en cuanto a sus percepciones y sentimientos, pero también por las circunstancias en que se presentaron los hechos.

Un punto de debate que plantea Strawson frente a las condiciones especiales es si el determinismo puede ser visto como un mecanismo que justificaría las actitudes objetivas en todos los casos, dado que la postura pesimista frente al determinismo insiste en desconocer la libertad para actuar. Sin embargo, el autor sostiene que la creencia en el determinismo no es suficiente para que un agente mantenga una actitud completamente objetiva hacia otro ser

¹ Strawson señala que las actitudes reactivas son aquellas reacciones entre las personas implicadas en relaciones recíprocas (1995, p. 45)

humano. Más bien, la discusión del determinismo en relación con las actitudes reactivas pretende dar lugar a la intensidad del compromiso que se manifiesta en las relaciones interpersonales.

La actitud objetiva implica ver a una persona como un mero fenómeno de la naturaleza que está determinado completamente por leyes causales. Tomar una actitud participante, que es de donde se desarrollan las actitudes reactivas, implica ver a los sujetos con la capacidad de decidir y actuar con buenas o malas intenciones; es decir, que ya no se ve al sujeto como un fenómeno, sino como alguien que actúa con ciertas intenciones. En este punto, Strawson no habla solo de las actitudes reactivas sino también de la posibilidad de reaccionar a la cualidad de la voluntad de las actitudes de unos con otros, a lo que denomina análogo vicario².

La diferencia entre las actitudes reactivas y el análogo vicario es que: cuando la persona es la ofendida, siente resentimiento; mientras que cuando ve que otro es el ofendido y no ve justificada la ofensa, siente indignación. En cuanto a la actitud reactiva, esto implica una relación más personal ya que se espera la buena voluntad de un sujeto hacia nosotros, mientras que la actitud vicaria se espera que esta buena voluntad se refleje también hacia los demás.

Sentimientos como la indignación y el resentimiento pueden verse como respuestas emocionales que una persona tiene hacia las acciones de otras. En ese sentido, se puede decir que en este tipo de sentimiento hay en la base expectativas que los agentes morales tienen en relación con el comportamiento de los otros. Se suma a lo anterior la pretensión que se tiene sobre el actuar del sujeto con buena voluntad hacia todos los demás. A este respecto, Strawson sostiene que, en la región de lo ético³, los sujetos tienen la capacidad de hacer imágenes con respecto a ciertos ideales de vida en comunidad que pueden ser diferentes y oponerse entre sí (1995, p.73). Mientras que, en la región de la moral, se relaciona con ideales de cómo vivir

² El análogo vicario refiere a aquellas actitudes que responden a la cualidad de la voluntad de los demás no solo hacia uno mismo, sino hacia todo el mundo. Diferente a las actitudes reactivas que demandan expectativa de los demás hacia nosotros mismos, los análogos vicarios son desinteresados y demandan la misma expectativa tanto hacia nosotros como hacia los demás (1995, p. 54). Esto se puede entender a partir de la siguiente situación: cuando un sujeto x causa daño a un sujeto y, este, como afectado, tiene una actitud reactiva en donde siente resentimiento hacia x. Sin embargo, hay un tercer sujeto z que, si bien no puede sentir resentimiento, si puede encontrarse indignado por lo que x hizo a y. Esa indignación sería el análogo vicario para este caso.

³ Strawson parece hacer distinción entre lo ético y lo moral en donde lo primero representa cuadros ideales de la vida humana que son compatibles entre sí. El segundo, por su parte, se desarrolla en términos de reglas o principios que rigen el comportamiento y se aplican dentro de una comunidad (1995, pp. 73).

juntos y por tanto con cómo lo moral refiere a reglas y principios que regulan el comportamiento humano y las relaciones mutuas (1995, p. 73).

En este punto es necesario entender la relación que existe entre las expectativas mutuas que tienen los agentes morales y las ideas de castigo y aprobación, como formas de regular el comportamiento de los miembros de una comunidad. Esta relación entre los agentes morales y el castigo es para Strawson una condición necesaria de cualquier forma de organización social, pues en la base de ella lo que se regulan son ciertas expectativas de los miembros de una comunidad (1995, p. 76). Aquí ya no se habla de la relación particular entre dos sujetos y las expectativas que se tengan sobre las acciones de un individuo ni las afectaciones, positivas o negativas, que se tengan a partir de la interacción. Lo que se plantea en este nivel son las expectativas que se dan en la multiplicidad de relaciones al interior de una organización social, expectativas que permiten el funcionamiento de varias relaciones puestas en un mismo grupo.

Al enmarcar a la moralidad y a las expectativas dentro de la organización social, el castigo y la aprobación adquieren sentido como elementos reguladores de la conducta moral, que pueden traducirse en sanciones impuestas mediante mecanismos legales, y que tienen la pretensión de ser legítimas dentro de una comunidad. El principio o valor central que refiere a la manera como unos y otros nos tratamos, es la justicia. Este valor, a su vez, justifica el castigo ante los miembros de un ordenamiento social, y a este se adecuan los deberes y obligaciones que se dan como resultado por la forma en la que en una sociedad se distribuyen entre sus miembros los beneficios y cargas que se dan en la vida en común. La regulación de la conducta puede efectuarse mediante sanciones que se dan gracias a la aprobación de la noción de justicia que exista en la sociedad. Al existir una noción compartida de justicia, hay certeza sobre cómo los demás se van a comportar con respecto a uno. Por ejemplo, cuando hay una noción compartida de justicia sobre matar o dañar a una persona indefensa, creemos que el otro no nos hará daño y por tanto cuando se va en contravía del sentido compartido de justicia, existe una aprobación para sancionar. Esta aprobación está estrechamente relacionada con las expectativas que las personas tienen unas con respecto a otras.

El propósito de esta regulación de la conducta es el de exigir reciprocidad en las acciones y demandar una virtud como la de la justicia (Strawson, 1995, p. 80). Ya no solo se espera que un sujeto actúe con buena voluntad hacia los demás, sino que en esa expectativa del actuar del otro se ubica también la posibilidad de la moral. En ese orden de ideas la expectativa frente al

actuar del otro se basa en los intereses humanos fundamentales que se basan en ideas abstractas como la justicia, la obligación de ayuda mutua y la honestidad; sin embargo, a pesar de ello, no puede existir seguridad ante la expectativa del actuar del otro (Strawson, 1995, p. 84). En la búsqueda de asegurar los preceptos que se establecen sobre los intereses fundamentales, las sociedades establecen sistemas jurídicos y un Estado que mediante sanciones genera obligaciones hacia los sujetos.

Hasta este punto se podría entender que el resentimiento parte de una reacción hacia la ofensa que alguien comete hacia nosotros, y que la indignación no es una actitud reactiva frente a la acción sino a la mala voluntad del agente que hizo un daño moral. Sin embargo, lo anterior no es suficiente para que se entienda por qué es legítimo sancionar a quien ha cometido conductas reprochables. La aprobación de una sanción pertenece a la esfera de la moralidad en donde los sujetos adquieren compromisos con la sociedad. En estos se da aprobación a un grupo para que, desde la concepción del derecho, imponga penas a quienes han incumplido los compromisos (el ofensor) independientemente del resentimiento que tenga o no quien ha sufrido el daño. Un ejemplo de lo dicho, en el caso colombiano, sería la exigencia de un sector de la sociedad de imponer una pena a los excombatientes de grupos armados y de entender el proceso de transición como un mecanismo que transgrede al compromiso de la moralidad de la sociedad.

Si bien las normas morales regulan la conducta, más allá de la aprobación social para sancionar acciones reprochables o no y demandar que se actúe en virtud de la justicia, es esencial entender el deber que se genera al interior de la sociedad en torno a la moralidad para garantizar el funcionamiento de las normas y el deber de actuar de cierto modo. Aquí, ya no se habla de las imágenes ideales sobre el modo de vida, sino que en efecto existe un deber al actuar al interior de la sociedad que se justifica más allá de la posibilidad de ser castigado, a pesar de que esa herramienta sea esencial para la regulación de la conducta.

En su texto *Diálogo en Leticia*, Ernst Tugendhat hace varios planteamientos que dan luces en torno a la relación entre el castigo y la norma moral. El autor parte de señalar que, a diferencia de las normas de un juego, en la moral las personas no pueden elegir si participar o no. Esto se da ya que todos los seres humanos están expuestos a los sentimientos morales lo quieran o no. Tugendhat señala que todos estamos expuestos a tales sentimientos, principalmente a los negativos como la culpa y la indignación, y es sobre estos y la exposición a los mismos sobre la que se construye la moralidad (1999, p. 13). La fundamentación de la moral, según

Tugendhat, no se refiere tanto a la aprobación social de una sanción (esto vendría siendo lo que regula la conducta) sino a que esta recae en la interacción entre los agentes.

Para Tugendhat las normas que configuran un sistema moral permiten la socialización e interacción entre los miembros de una comunidad; sin embargo, estas normas no son simplemente dadas y por lo mismo deben ser justificadas ante cualquier miembro de la comunidad. Asimismo, señala que esta fundamentación debe hacer referencia a los intereses normales de los seres humanos (1999, p. 16) y se podría añadir que estos intereses se dan no sólo en el marco de lo social, sino también en relaciones de cualquier nivel entre dos personas. La justificación de las normas morales es lo que permite que tengan un sentido práctico y personal, y que sean utilizadas como imperativos (1999, p. 15). Comprender que los intereses humanos son esenciales para la aceptación de las normas, es entender que todos tenemos una motivación para aceptar un sistema moral normativo. Esta aceptación radica en la necesidad de los seres humanos de construir una identidad moral, que, incluye la pertenencia a una comunidad.

En las sociedades modernas, donde la libertad y la igualdad se han vuelto los valores de referencia, la justificación de las normas morales se encuentra en el principio de reciprocidad que señala que cada miembro de la comunidad está dispuesto a seguir una norma si los demás miembros voluntariamente lo hacen. Ahora bien, a pesar de que hay disposición de la comunidad para seguir las normas, es probable que se presenten inconvenientes cuando alguno de los individuos piensa en términos egoístas y oportunistas y conduce a la moral a una instrumentalización. En el marco de una comunidad moral donde las personas se respetan mutuamente, el egoísmo se ve fuertemente limitado; en estas circunstancias, quien desea realizar acciones no recíprocas en aras de su propio beneficio, se puede enfrentar a un fuerte reproche por parte del resto de los miembros de dicha comunidad (1999, p. 41). Ese último punto es lo que mantiene, para el autor, el sistema moral al interior de una comunidad pues los sujetos deben estar en capacidad de considerarse como emisores y destinatarios de exigencias emocionales recíprocas. Es importante entender que, mediante la reciprocidad y la exigencia de la misma, se construye la idea del bien o de lo bueno moralmente, ya que de la exigencia se desprende lo deseable en la conducta humana.

La posibilidad de ser emisor y destinatario genera un vínculo en donde se puede buscar reciprocidad al interior de la comunidad sin que esto implique que los demás actúen de

determinada forma hacia uno. La reciprocidad aparece en un contexto de exigencias emocionales que median las relaciones entre sujetos, y que dichas exigencias sean en últimas las que dan base a que existan normas morales. Se debe añadir, además, que la reciprocidad sólo es posible mientras que los sentimientos sean manifestados porque es lo que da la base o no a la aprobación social. La reciprocidad puede regularse entendiendo que existen sentimientos compartidos como la indignación, el rencor y la culpa, ya que en la medida en que el emisor sea consciente de que puede sentirlos por las acciones de otro, será consciente que sus acciones podrán hacerle sentir lo mismo al destinatario (Tugendhat, 1999, p. 41). En ese orden de ideas, las reacciones que provienen de las interacciones con el otro, determinan a su vez nuestra relación con este.

Esta reciprocidad que implica expectativas mutuas entre los agentes morales es analizada por Jay Wallace (1994), en el libro *Responsibility and the Moral Sentiments*, desde las interacciones entre al menos dos sujetos que tienen emociones reactivas. La posibilidad de que dos sujetos tengan relaciones entre sí implica que ambos sean susceptibles de las emociones reactivas mutuas. Lo anterior genera que las reacciones del sujeto destinatario ante las acciones del sujeto emisor, sean positivas o negativas y por ello el emisor se configura como responsable de las reacciones y acciones con las que le responda el destinatario.

Entendiendo que las actitudes reactivas son el eje mediante el cual nos relacionamos con otros y que de estas se desprenden las exigencias emocionales y el sustento de la aprobación o sanción de ciertas conductas, es válido decir que una actitud como el resentimiento se puede dar en diferentes contextos sociales. Acá la cuestión no debe ser si el resentimiento y por tanto el deseo de venganza son inmorales o no, ni mucho menos si son deseables o no, sino que el resentimiento, además de formar parte de las actitudes emocionales que podemos tener hacia otros, no tiene control en su manifestación y surge como una demanda y reclamo frente a la forma en que otro ha actuado hacia nosotros. Un ejemplo de lo anterior puede ser el de una sociedad en transición en donde, de las partes afectadas se desprenden distintos reclamos que pueden traducirse en acciones concretas hacia quien ha ofendido. Para que se dé la transición se deben consolidar acuerdos que permitan restablecer las relaciones con el otro y por tanto en la comunidad.

El resentimiento y la indignación serían actitudes reactivas ante situaciones de violencia que se viven al interior de una sociedad. Para ilustrar lo anterior se utilizará el caso colombiano en

donde la violencia ha sido justificada mediante el resentimiento que algunas víctimas han sentido, llevándolas, en algunos casos, a actuar en contra de sus victimarios. Este último punto es lo que ha llevado a que algunos grupos armados justifiquen sus acciones a partir de la violencia de la que fueron víctimas, promoviendo deseos de actuar en contra de otros grupos (como es el caso del surgimiento y acciones de grupos paramilitares para enfrentar las problemáticas de las guerrillas).

Además, este conflicto ha causado indignación en la población que no ha sido víctima y que ha buscado condenar las acciones de los diferentes actores del conflicto, mediante la sanción y la imposición de penas que hacen parte de mecanismos legales ordinarios. Esto se vio en el debate de 2016 sobre el Acuerdo entre las FARC-EP y el gobierno colombiano, en donde un sector de la población consideraba que, a los excombatientes, se les debían aplicar las penas de cárcel contempladas en la justicia ordinaria. En este ejemplo, se ve patente que la venganza puede emerger como una forma de responder a esos sentimientos en donde el castigo exigido por quienes sienten resentimiento e indignación se ve como una forma de vengar las injusticias vividas dentro del conflicto. Este punto será analizado con mayor detalle posteriormente.

1.2. Resentimiento y venganza

Para comprender el resentimiento, la venganza y su relación, los planteamientos de Jean Améry (2013), en su libro *Más allá de la culpa y la expiación*, dan pistas claves que vale la pena tener en cuenta. El autor habla del resentimiento y relata sus vivencias como prisionero, destacando la coacción física sufrida en los campos de concentración nazis. Particularmente, Améry trata de explicar y justificar la validez de que una víctima sienta resentimiento por el sufrimiento físico y psicológico ocasionados por otros seres humanos. En estas situaciones se contraponen la dignidad del individuo frente a lo abyecto del victimario, que no solo ejerce la violencia física, sino también otros tipos de violencia que dejan huellas y secuelas intensas y difíciles de superar.

En su relato, el autor es consciente de que el resentimiento para muchos -especialmente aquellos que no son víctimas- puede ser visto como un absurdo pues este va en contra de la reconciliación, la paz y el progreso. Asimismo, esgrime argumentos en contra de la psicología de su tiempo que veía al resentimiento como la simple expresión de un conflicto interno y perturbador que generaba sufrimiento adicional a la víctima (Améry, 2013, p. 148). Améry

manifiesta dolor y resentimiento ante el destierro que el Tercer Reich generó sobre sus víctimas por lo que quiso alejarse de cualquier contacto con la cultura alemana hasta el punto de cambiar su nombre y lenguaje (Améry, 2013, p. 112).

Contrario a la postura de Strawson y Tugendhat, para Améry el resentimiento es un estado antinatural y lógicamente contradictorio, que conduce a que se reclame una compensación o a que se le exija al victimario que experimente la verdad moral de sus crímenes (2013, p. 148). Sobre este punto el autor dice que es un absurdo que se le pida mirar a sus verdugos de manera objetiva, y que quién sufre el daño es el único que tiene legitimidad para juzgar a los que lo han cometido. La verdad moral implica, entonces, que nadie más que la víctima es capaz de dimensionar lo sufrido y que en ninguna circunstancia puede apartar su juicio de sus victimarios ni de los hechos. Este reclamo que manifiesta Améry puede ser visto a la luz de las actitudes reactivas y a la expectativa en donde hay una demanda contra aquellos que perpetraron las acciones sufridas por la víctima.

El resentimiento manifestado por Améry se refiere a un estado anímico que se desprende del sufrimiento resultante de una injusticia individual o colectiva (2013, p.140). Así mismo, sostiene que el resentimiento se centra en un pasado destruido que distorsiona el tiempo y bloquea el futuro, pues hace que quien se mantiene en el resentimiento quiera revertir lo sucedido y en muchos casos borrarlo, para lo cual exige tanto una compensación como una cancelación de lo acontecido. Lo anterior, se puede entender en que con el resentimiento es imposible atender al llamado de la paz que motiva a no mirar lo ocurrido en el pasado sino a apostar por la idea de un futuro mejor (2013, p. 149).

Para Améry, la víctima tiene legitimidad para juzgar pues cree que ella posee la verdad moral⁴ de los hechos en la medida en que es quien los ha experimentado en carne propia. Esto implica que la víctima no puede ver los hechos de manera objetiva; es decir, que no puede apartarse de la emocionalidad de lo vivido al enfrentarse tanto a los hechos como a sus victimarios. Un punto central para el autor es que los hechos acontecidos durante la Segunda Guerra Mundial no poseían ninguna cualidad moral dado que el perpetrador no se sentía vinculado a la acción, sino que la veían como una objetivación de su voluntad (Améry, 2013, p.151). Lo anterior

⁴ Améry señala que sólo la víctima posee la verdad moral de los golpes recibidos y por tanto tiene legitimidad para juzgar, lo que contrasta con que el criminal no se sienta vinculado a las acciones cometidas y por tanto no siente culpa (2013, p. 152)

genera una separación entre la perspectiva de las víctimas y la del victimario, pues mientras que para la primera lo acontecido es una acción moralmente mala que legitima su resentimiento, para el victimario la acción es correcta o es solo el cumplimiento de una orden en el que encuentra justificación. Sobre este punto el autor señala que el ejecutor de los delitos estaba sometido a un régimen en donde no hay autonomía, ni conciencia moral, sino acciones objetivas⁵ (2013, p. 152). Esto genera que haya una ruptura en la comprensión de lo que es la moral y la manera como se presentan los sentimientos morales en las personas involucradas, quebrándose, como veremos a continuación la relación entre culpa y resentimiento.

Frente a hechos violentos que atentan contra la dignidad de las víctimas, hechos que rompen la confianza y la reciprocidad, se presentan por parte de ellas y de un sinnúmero de espectadores actitudes reactivas como la indignación, el resentimiento y el deseo de venganza. Hay una situación que no queda resuelta, y es que en el caso que señala Améry, parece que los victimarios se desentienden del compromiso moral que existe entre las relaciones de dos personas y por tanto no pueden asumir la culpa y la responsabilidad sobre lo cometido. Incluso, pareciera que analizaran los hechos desde la objetividad. Un ejemplo de ello lo pone Améry con Wajs, el lacayo de las SS, en donde parecía actuar de manera automática y sin ningún interés sobre el daño que estaba haciendo. Para entender lo que hay de problemático aquí, cabe apelar a la noción de falta de un sentido moral (*lack of moral sense*)⁶ que, como señala Tugendhat, refiere a la falta de capacidad de una persona para sentir lo que otro está sufriendo y reaccionar frente a ello. En este caso, lo que se encuentra es que a pesar de que puede haber sanciones externas para los victimarios, estos carecen de sentido moral, pues no reconocen el daño que han hecho a otros y por tanto no asumen su responsabilidad moral frente a sus acciones. Esta falta de sentido moral puede llevar a que el perpetrador considere como legítimas sus acciones y aún más, las razones por las cuales decidió actuar de cierta forma.

Al tener la víctima, de acuerdo con Améry, la verdad moral de los hechos puede exigir su compensación y hacer su propio reclamo de justicia. La justicia funcionaría como una especie de eje que condena las acciones que rompen con la reciprocidad al interior de la comunidad

⁵ Améry dice que el criminal ve a las acciones como eventos físicos y como el resultado objetivo de la voluntad de un sistema normativo (2013, p. 152).

⁶ Tugendhat señala que los sujetos no pueden decidir si participan o no de la comunidad moral. Cuando uno de los sujetos se resiste a la culpa y la responsabilidad, no se entiende como algo voluntario sino como a la falta del sentido moral que no se manifiesta de manera racional. Se puede decir que esa falta de sentido moral es una condición psicológica (1999, p. 42)

moral; sin embargo, esto entra en tensión con la imposibilidad de que los victimarios asuman responsabilidad. Améry señala que esto puede dirimirse mientras las víctimas puedan conservar el resentimiento y, a través de este, evitar que un fragmento de la historia sea neutralizado (2013, p. 161).

Lo que expone Améry entra en conflicto con el reproche que puede hacerse contra quienes sienten resentimiento, ya que lo que se espera después de hechos atroces como los de la Segunda Guerra Mundial, es el perdón y el olvido para la reconstrucción de la sociedad. Este reproche parece ignorar la tarea de la reconstrucción de la comunidad moral, la cual puede hacerse si los perpetradores reconocen su responsabilidad por las atrocidades cometidas, y en general si se entiende que los sujetos son susceptibles a ser emisores y destinatarios de sentimientos morales.

Dado que se puede hablar de una ruptura entre quien hace el daño y quien lo sufre, al no reconocerse la responsabilidad y dado que no hay reciprocidad en la interacción y tampoco hay garantías de unas normas morales que controlen la conducta, la víctima, el resentido, en medio de su reclamación y exigencia a su victimario, puede transformar esos sentimientos en venganza. Al no existir reciprocidad ni responsabilidad, se pierde también la confianza y por tanto quien sufre el daño no encuentra motivos para actuar bajo normas que controlen la conducta. Cuando no existe una sanción a los victimarios o no asumen la responsabilidad de lo cometido, se entiende que no hay garantías para que exista una relación recíproca ni para pertenecer a una comunidad moral. Diferente al resentimiento, que corresponde a un sentimiento, la venganza remite a acciones y ofensas concretas dirigidas hacia quien ha cometido el daño, sin dimensionar que esto puede dar lugar a nuevas respuestas por parte de quien es afectado por la acción vengativa.

La falta de garantías, y por tanto la ruptura en las relaciones de los sujetos, puede ser vista también como como falta de justicia al interior de la comunidad. Frente a eso, Iván Orozco (2002) en su artículo *La Posguerra Colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación*, señala que la falta de justicia es incapaz de devolver la significación moral de la pérdida (p. 79). En este sentido, el resentimiento, además de que expresa algo insuperable del pasado, busca su materialización en la venganza la cual lleva a la reproducción de nuevas formas de ofensas. Dicha exigencia se explica en que la falta de justicia puede motivar a la

persona afectada a la venganza y es precisamente en este sentido, que el resentimiento no solo expresa una ruptura de una relación, sino que también puede generar un nuevo daño.

La ejecución de acciones que provienen del resentimiento puede ser una consecuencia de la falta de reciprocidad por una de las partes y, por tanto, la persona inicialmente afectada no encontraría motivos para actuar con sentido moral. Esto último no busca justificar las acciones vengativas, pero sí entender que estas se construyen sobre la falta de confianza y reciprocidad, lo cual hace que el paso de víctima a victimario esté presente en muchas de las acciones que pretenden un reclamo.

Teniendo como referente el caso colombiano, Orozco analiza uno de los problemas fundamentales relativos al resentimiento, que permite entender las sin salidas de la violencia en este país: tal es el caso de la víctima que pasa a ser victimario y del victimario que pasa a ser víctima. Para ello, Orozco se sirve de las lógicas de algunos grupos armados como los paramilitares y guerrilleros en Colombia. De acuerdo con su postura, el caso colombiano está cargado de odios heredados que se evidencian en que muchos combatientes tuvieron como motivación para ingresar a organizaciones armadas al margen de la ley, la de o haber sido víctimas directas, o la de haber tenido familiares o amigos que hayan sido víctimas de las acciones del bando contrario (2002, p. 81).

Orozco usa el término “odios heredados”, citando a Miguel Antonio Caro, quien exponía que, en Colombia en lugar de los partidos políticos, lo que existía eran odios. Para Orozco, esta expresión muestra algo característico de cómo se han formado las identidades políticas en Colombia, y cómo estas se han construido a partir de la confrontación constante entre liberales y conservadores desde las guerras del siglo XIX hasta la llamada época de la violencia en los cuarenta y cincuenta. Frente a esto es importante señalar que en la actualidad no se mantiene vigente ese odio bipartidista, a pesar de que sí es utilizado como una justificación moral que reafirma el deseo de los sujetos en la decisión de pertenecer a un grupo armado. De acuerdo con el autor, muchos miembros de los grupos armados encuentran justificación en sus acciones cuando son movidos a la venganza por el resentimiento hacia el grupo oponente (2002, p. 82). A partir de las motivaciones localizadas en el odio, se configuran acciones violentas cada vez más fuertes debido a que los grupos no solo buscan dominar, sino que además responden a los ataques del grupo contrario, generando múltiples formas de reproducción de la violencia.

Al mismo tiempo señala Orozco, que la venganza ha sido estigmatizada y ha sido expulsada del lenguaje del derecho público como respuesta a la modernidad política de los Estados (2002, p. 84). Ahora bien, a pesar del estigma que carga la venganza, es importante cuestionar su validez. Al interior de la sociedad, el castigo penal sería una herramienta que puede frenar la venganza y por tanto la reproducción de nuevas formas de violencia que truncan la garantía de paz. Sin embargo, el castigo no resuelve el vacío moral, así como tampoco, lo hace la negociación entre grupos armados (Orozco, 2002, p.79). El castigo, las negociaciones y el marco normativo de una comunidad no garantizan resolver la culpa y la responsabilidad que deberían sentir y asumir tanto los perpetradores como los ciudadanos, que, en algunos casos, fueron cómplices en acción u omisión.

A veces dichos vacíos se pueden ver resueltos con la venganza, sin embargo, dado el estigma de esta y la reproducción violenta que puede desatar, es difícil saber si estas acciones deben ser condenadas o no. Para entender las complejidades que tiene la venganza en un contexto como el colombiano, Orozco plantea su tesis de la victimización horizontal según la cual explica que las acciones se subordinan a la conservación de la vida propia. Esta consiste en la figura de la víctima que se convierte en victimario: al sujeto que fue víctima de un grupo armado y decide ingresar al grupo contrario para vengar lo sufrido. En ese contexto es difícil distinguir entre buenos y malos y, por tanto, no es tan sencillo decidir quiénes deben asumir culpa y responsabilidad frente a las acciones. En este tipo de violencia hay una ruptura moral, pues quien emprende venganza ve al otro como merecedor de daño y no como un interlocutor con quien se puede convivir, dado que se ve motivado por el odio y el afán irreflexivo de justicia (Orozco, 2002, p. 80).

Para el autor, un ejemplo de lo anterior, son las declaraciones de algunos jefes paramilitares en las que se afirmaba que dentro de sus filas eran preferibles los “vengadores”, ya que estos se comprometían más con las acciones emprendidas por la organización y eran más fieles a los ideales promovidos, pues, encontraban en la venganza hacia los grupos guerrilleros una mayor justificación para actuar. En ese contexto la lógica de las acciones se justifica en una exigencia de responder por lo sufrido, lo cual se ejecuta con acciones que rompen con cualquier posibilidad de restablecer las relaciones entre los sujetos. Este fenómeno hará que entre grupos se justifiquen las acciones de venganza y no se asuma responsabilidad bajo el argumento de la legitimidad moral de haber respondido a una ofensa y bajo el interés de proteger la vida.

1.3. Castigo

Las acciones de venganza parecieran entrar en tensión con el castigo, que en teoría es la forma como se evitaría caer en un ciclo de violencia. De la reclamación que se da en el resentimiento y que justifica a la venganza, también puede desprenderse la exigencia de que el perpetrador sea castigado. En ambos casos se demanda una respuesta que viene de sentimientos como el resentimiento y la indignación, sin embargo, el castigo corresponde a un mecanismo de regulación del comportamiento que pretende garantizar el orden al interior de la sociedad, mientras que la venganza responde únicamente a la acción desde la emoción.

John Steele (2001), en su artículo *A seal pressed in the hot wax of vengeance: A Girardian understanding of expressive punishment*, analiza dos tipos de justificación del castigo⁷: el primero, que se encuentra en posiciones consecuencialistas señala, que el castigo es válido en la medida en que contribuye con el bien social, y este se puede lograr si la persona castigada finalmente puede ser rehabilitada; el segundo, viene de la deontología y sostiene que el castigo es válido en la medida en que le impone a los criminales lo que justamente se merecen (*just deserts*) (p. 36).

En torno a la idea de demanda y reclamación que se tiene hacia el victimario, Steele, partiendo de la propuesta de Joel Feinberg, conocida como la teoría expresiva del castigo, muestra que en la base de este lo que hay es una la reclamación colectiva que se da en la comunidad. Cuando la reclamación es colectiva y corresponde con las metas consecuencialistas de rehabilitar al victimario, según Feinberg, se cumple con las funciones de una condena (Steele, 2001, p. 39). Sin embargo, existe un problema ya que el reclamo social puede dejar en un segundo plano la petición de la víctima. Si bien la presión social puede exigir un castigo dentro de las normas aceptadas por la comunidad, también puede ignorar las exigencias que la víctima pueda hacer al victimario y, con base en ello, elegir o demandar cómo ser reparada. A pesar de esta objeción, un argumento a favor de la tesis de Feinberg es su énfasis en el daño que se está haciendo a una comunidad y en los quiebres que se dan al interior de la sociedad.

Steele señala que las teorías clásicas del castigo mezclan ambas formas de justificación y así buscan tanto la regulación del comportamiento, como la imposición de un daño a los criminales

⁷ Se entenderá que se refiere al castigo de personas que efectivamente han sido encontradas culpables.

que lo merecen. Teniendo en cuenta estas dos finalidades del castigo, el autor señala que hay una necesidad de rectificar el pasado e impactar en el futuro, lo cual ignora procesos que se dan en las relaciones sociales, frente a los que las teorías expresivas⁸ buscan dar una respuesta (2001, p.36). En últimas, el problema se da en aquellas teorías que se centran en usar el castigo como una forma de regulación social.

Las teorías expresivas se basan en la noción de *expressive punishment* y a lo que apuntan es a que el castigo esté ligado al odio y a la venganza. El vínculo del castigo con estos sentimientos, afirma el autor, radica en la creencia en que a través de mecanismos legales se puede satisfacer el deseo de que el culpable sea castigado (Steele, 2001, p. 37). Los mecanismos legales pueden verse como intentos de retribución hacia las víctimas, a la vez que, como una suerte de promesa de una condena para los victimarios. El problema en este caso es que el castigo puede estar lejos de corresponder al dolor de quienes han sufrido. El castigo sería, entonces, la respuesta a una parte de la demanda emocional del afectado.

Esas demandas pueden trasladarse a una reclamación colectiva ya que el castigo puede verse como parte de una condena pública y es esencial para que sea efectuado (2001, p. 41). Esta condena parte de una aceptación y reproche social de la acción cometida, y de una forma de ver a los victimarios como deudores sociales que puede determinar o no la aprobación de las condenas. El reproche social genera presión en la reclamación y en la condena, y fomenta imaginarios en torno a cómo deberían llevarse los procesos de castigo a los perpetradores. La condena pública tiene el peligro de ignorar las pretensiones legítimas de la víctima para juzgar, y su respuesta emocional ante los hechos, enfocándose en un castigo que muestra la aprobación o no, de la comunidad frente a determinadas acciones. A pesar de que pueden dejarse de lado los procesos individuales, el castigo puede contribuir a darle valor de verdad a los hechos acontecidos y obliga a que se asuma culpa por parte de los victimarios.

Si bien la reclamación genera tensión entre la comunidad y el individuo, es importante reconocer los procesos colectivos al interior de un conflicto. Dentro de esos procesos, Steele usa el concepto de *sacred violence*, que encuentra sus orígenes en ciertas formas culturales de violencia. Dicha violencia se manifiesta cuando se atenta contra algo que consideramos

⁸ Steele utiliza este término *expressive theories* para referirse a la variedad de posturas académicas que hablan sobre el castigo.

sagrado, como por ejemplo la vida (2001, p. 46). Este concepto de *sacred violence* refiere a una forma de violencia que de manera un tanto paradójica busca la paz y la estabilidad. El autor señala que esta forma de violencia, además de recuperar el significado de lo perdido, une a la comunidad (2001, p. 47).

Así mismo, se puede hablar de un deseo mimético⁹ que es causado por un sentimiento de masa (Steele, 2001, p. 47). Dicho de otra manera, a veces se desea lo que otros desean, lo cual se puede unir con ciertas reclamaciones. Este deseo mimético, en el caso colombiano, puede explicarse mediante el control territorial de los grupos armados, en donde en el intento de llevar orden a alguna población, se busca el control mediante acciones violentas contra los oponentes. Esto puede hacer que la población apruebe las conductas de un grupo armado, y que este justifique sus acciones en la intención de traer estabilidad a la población y evitar las acciones violentas de sus oponentes. Otro caso puede ser la violencia ejercida por los agentes estatales para dar de baja a miembros de los grupos armados. A diferencia del primer ejemplo, el uso de fuerza por parte de agentes estatales es bien recibido por parte de la sociedad, dado que al Estado se le atribuye la legitimidad en el uso de fuerza, de manera que la puede usar para poner fin a un conflicto.

El deseo mimético puede convertir a las víctimas en rivales directos de sus vengadores y dar inicio a lógicas de venganza que implican la repetición de la violencia y la toma de justicia por mano propia, tal como fue el caso de algunos grupos armados al margen de la ley. Del mismo modo, se puede llegar a que la *sacred violence*, según quien la ponga en práctica, motive a que una víctima reproduzca acciones violentas en la búsqueda de la estabilidad. A partir de acciones como esas, que pueden darse inicialmente entre dos sujetos, se pueden construir colectivos en donde la reproducción violenta que puede terminar en la venganza resultará cada vez más difícil de detener.

De esta manera, la venganza se puede justificar al verse como una forma de lograr la estabilidad, pero en estas circunstancias puede adquirir una dimensión superlativa por los alcances imaginados de repetición de la violencia. En esa gesta, los protagonistas pueden volverse antagonistas. Estas situaciones limitan la construcción de sociedades al interior de un

⁹ Steel dice que un deseo mimético es un deseo que se esparce por contagio social y descarga la tensión social (2001, p. 47).

entorno violento y con círculos de violencia perpetrados por lógicas de venganzas colectivas. La reclamación se desarrolla como una necesidad grupal que se apega a la identidad, y que busca desfigurar al otro mediante el señalamiento de su alteridad como enemiga, para encontrar la justificación del actuar.

Si bien se desdibuja la reconstrucción social, la venganza, en algunos casos, revela que los procesos jurídicos no compensan plenamente a la víctima, y que no hay un pleno conocimiento ni reconocimiento de la verdad. A pesar de que se puede estar de acuerdo con que ciertos hechos ocurrieron, en la medida en que una de las partes no reconozca lo sucedido, se puede generar un daño mayor para la parte afectada, y es allí donde los reclamos que motivan la venganza exigen que se reconozcan las acciones cometidas. En ese mismo sentido, esas exigencias del reconocimiento contribuyen a que se conozca la verdad y a que se entienda el daño que alguna de las partes ha cometido.

Al situar el concepto de castigo dentro de la reclamación colectiva, se empiezan a construir intereses comunes que buscarán que dicho castigo sea aplicado. Esos intereses se convierten en un problema en la medida que aparecen formas de violencia mayor que buscan la estabilidad. Esto se debe a que, si bien existe legitimidad de ciertos grupos para usar la fuerza, en la búsqueda del control y la dominación, los grupos victimarios se valdrán de esta para llevar a cabo nuevas manifestaciones de violencia. Como resultado de esto se puede generar una respuesta de los grupos adversarios. Lo anterior deja ver que en la medida que no se preste atención a los reclamos colectivos, es más sencillo para que algunos grupos armados ejerzan dominación sobre la comunidad bajo la promesa de castigar a quienes han ofendido en un primer momento. Aquí es fundamental enfatizar que, bajo la idea de castigar a los victimarios, este nuevo grupo termina ejerciendo acciones de venganza y convirtiéndose en nuevos victimarios.

Para terminar esta sección, es importante entonces enfatizar que el castigo, a pesar de estar enmarcado en la legitimidad, no tiene una distancia clara con la venganza ni con las reclamaciones que exigen sanción para quien ha hecho daño. Adicionalmente, el castigo puede no ser plenamente satisfactorio para quien ha sido dañado y por ello es necesario, entonces, el uso de otros elementos que, si bien pueden estar relacionados con el castigo, corresponden a la esfera de la justicia.

1.4. Justicia transicional y memoria

De los problemas señalados en relación con el concepto de castigo, se infiere que no es fácil distinguirlo de la venganza y el resentimiento. Leo Zaibert, en su artículo *Punishment and Revenge*, afirma al respecto, que la venganza puede ser ejecutada por agentes no autorizados, como resultado de respuestas emocionales, mientras que el castigo pertenece a un marco normativo (2006, p. 82). Dentro de este marco, el castigo es impuesto por instituciones y personas autorizadas que dictaminan a quién se va a castigar, por qué y cómo. Sin embargo, anhelar firmemente el castigo del victimario corresponde a la lógica de la reclamación de la víctima y su exigencia de acciones concretas.

A pesar de la distinción que se trata de hacer entre castigo y venganza, Zaibert señala que estos conceptos no son fáciles de distinguir. De acuerdo con el autor, ambos conceptos se contienen mutuamente; de tal manera que la venganza puede verse como una forma de castigo, y el castigo como una forma de venganza. Adicional a lo anterior, el autor añade que, desde ciertas perspectivas religiosas, la venganza y el castigo no son separables y se conciben como respuestas a un daño (Zaibert, 2006, p.83). Ahora bien, en las sociedades contemporáneas, tanto en la esfera moral como en la legal, el castigo y la venganza presuponen que el daño ha sido hecho con intención por parte de su autor, y que sin ella la acción que se haga contra quien ocasionó el daño no tiene justificación.

La cuestión central en torno a estos dos conceptos radica en cuál es el válido como forma de responder al daño. Partiendo que una de las diferencias esenciales entre los castigo y venganza es quién los ejecuta, se entendería que el castigo tiene un componente de validez al ser impuesto por parte de instituciones o sujetos autorizados. La pregunta en torno al castigo debe darse hacia qué hacer con respecto a quienes perpetraron el daño y si la imposición de la pena es proporcional al daño cometido. El castigo, según J. Angelo Corlett en su artículo *Making Sense of Retributivism*, se justifica a partir de los méritos que tiene quien ha cometido determinada acción, existiendo consenso respecto a que esta persona sufra en proporción al daño cometido (2001, p. 78). Esto conlleva a que, dependiendo de la severidad e intensidad de los actos cometidos, se resuelvan distintas formas de castigo al interior del marco jurídico¹⁰. La pregunta

¹⁰ Vale la pena señalar que esta pretensión de proporcionalidad no es fácil de satisfacer por varias razones: primero la gravedad del daño puede ser tal que no hay castigo posible proporcional a este, y segundo, hay vacíos en los

por la proporcionalidad, cuando se asume que el castigo debe responder al daño, está muy cerca a la lógica de la venganza que se expresa en la popularmente conocida Ley del Tali3n de “ojo por ojo diente por diente”.

Dada la cercan3a entre los dos conceptos, si se analiza a la venganza al margen del marco normativo, ser3a posible comprender que gran parte de las reclamaciones de las v3ctimas pueden venir motivadas por el resentimiento y que en muchos casos se buscar3a actuar bajo este sentimiento. Esto implica que los esfuerzos del Estado y los actores sociales deben entender la naturaleza de la venganza, sin que esto implique una aceptaci3n y validaci3n de la misma. Dicho lo anterior, es importante buscar medidas que atiendan a los reclamos justos y correspondan con el castigo ya que estos se desprenden, generalmente, de la b3squeda de venganza. En la medida en la que haya una correspondencia con lo que exigen las v3ctimas y esto sea subsanado, se pueden evitar que se generen nuevas formas de violencia.

La cuesti3n sobre la relaci3n entre castigo y venganza es crucial en la llamada justicia transicional. Esta justamente trata de entender c3mo en una sociedad, en la que se han dado violaciones masivas de los derechos humanos, se debe lidiar con las v3ctimas y con el pasado violento. El prop3sito de superar la violencia, que es a donde apunta la justicia transicional, tiene que ver con c3mo detener los ciclos de venganza que se pueden dar entre los distintos miembros de una sociedad que ha sido dividida por el conflicto. La justicia transicional, para detener los ciclos de violencia, debe valerse de herramientas que la complementen para poder enfrentar los actos de violencia y dar respuesta a las v3ctimas.

De acuerdo con Martha Minow (1998), en su libro *Between Vengeance and forgiveness*, la justicia transicional tiene dos prop3sitos: la justicia y la verdad (p. 9). Para ella, la justicia en la medida en que se dirige a establecer los responsables y castigarlos, puede bajo ciertas circunstancias ir en contrav3a de la verdad. Una manera de entender la tesis de Minow, es que en los procesos legales hay vac3os que pueden incidir para que no se conozca de manera apropiada lo que ocurri3. En especial, en los contextos donde la violencia se ha dado. Esto se debe a que, en la l3gica de los juicios penales, el asunto central es establecer qui3nes son los culpables, y no conocer la historia de los perpetradores y las v3ctimas y c3mo ellos se

sistemas jur3dicos que dificultan de manera adecuada el establecer la dimensi3n del da3o moral de las v3ctimas y la manera como ellas pueden ser reparadas.

encontraron en un territorio. Dado que en un contexto transicional no es suficiente conocer a los culpables, se deben hacer esfuerzos por recolectar memorias que contribuyan a entender el contexto y las motivaciones que, en últimas, buscan complementar los vacíos que pueden dejar los procesos legales.

De los esfuerzos por recolectar las memorias se desprenden varias aristas: el normativo, el social y el de la memoria. En la primera arista, la responsabilidad sobre la verdad ante lo legal se traduce en la necesidad de evidenciar autores y hechos, sin entrar en detalles sobre todo lo acontecido. En la segunda arista, está la exigencia de la verdad, esto es, el esclarecimiento de los hechos y el reconocimiento de que estos sucedieron con la anuencia de la sociedad; este es un componente esencial de la reparación, pues una de las exigencias de las víctimas es que la sociedad y sus instituciones reconozcan lo que a ellas les pasó. Finalmente, en la tercera arista está la memoria que supone una mirada hacia el pasado, que trasciende la comprensión de los hechos y que da paso a las emociones y a poner en primer plano la experiencia de quienes sufrieron. Para estas personas es necesario subsanar los vacíos de los procesos legales y recuperar las historias ignoradas. La memoria, a pesar de estar al margen de los procesos normativos, funciona como un complemento que reconoce las individualidades de los procesos y permite dar lugar a las emociones y reclamos de las víctimas. Este elemento es lo que hace posible el reconocimiento de las diversas formas de sentir de los individuos al interior de un conflicto, al tiempo que permite buscar formas alternativas de reparar a las víctimas fuera de un castigo penal.

A partir de lo dicho se debe resaltar que la justicia debe ser analizada junto con el ejercicio de memoria, sobre todo cuando esta última complementa los procesos normativos dentro de un contexto de transición. James Booth (2001), en su artículo *The Unforgotten: Memories of Justice*, aduce que en los tribunales de justicia se inicia el proceso de contar la verdad y esclarecer los hechos (p. 777). El esclarecimiento de los mismos no solo permite concluir las sentencias y determinar el castigo, sino que complementa la acción de señalar culpables y dar respuestas sobre lo ocurrido a las distintas partes involucradas; además permite la posibilidad de demandar declaración de responsabilidad y culpa a los perpetradores.

La verdad en medio de los procesos puede ligarse a lo que Booth llama una ética del recuerdo, que, para él es lo que permite dar respuesta a la llamada justicia retributiva¹¹, así como a la exigencia de establecer responsables. Para el autor, el crimen no cae en el olvido mientras exista la unión entre la justicia y la memoria que se resisten al paso del tiempo. Una de las formas de resistencia es la insistencia en la justicia retributiva, que se motiva en la certeza de que mientras la memoria del crimen esté viva, hay de algún modo un reclamo de justicia (Booth, 2001, p. 779).

Adicional a los mecanismos de la justicia retributiva que mantienen la memoria de los hechos, Booth habla de las furias vengativas. Estas se convierten en un mecanismo de memoria, pero, a diferencia de la relación que existe entre justicia y memoria, estas mantienen el recuerdo de los hechos en el nivel de la emocionalidad de los relatos y de reclamos que provienen de los sentimientos morales (2001, p. 778). De esta emocionalidad que corresponde a la reclamación la venganza puede manifestarse como parte del universo de la justicia al demandar algún tipo de retribución. Es menester señalar que la venganza no se ve separada de la justicia, y por el contrario puede llegar a ser un componente de esta al exigir sanciones que provienen de la noción de castigo. Adicionalmente, ante la inoperancia de la justicia, la venganza como expresión de la memoria, pretende suplir de manera violenta a la justicia.

Para entender el alcance de lo dicho, vale la pena revisar las reclamaciones hechas desde la venganza por el sujeto afectado. Ahora bien, con esto no se busca defender la reproducción de nuevas formas de violencia, pero sí entender la emocionalidad propia manifestada en el deseo de venganza. Esa emocionalidad no debe ser estudiada bajo la idea de que el sujeto está razonando, sino entender que el desarrollo de este sujeto también responde a su capacidad reactiva emocional y pasional.

A la luz del conflicto armado colombiano, los procesos de memoria ligados a la venganza pueden ser vistos desde la figura del vengador-víctima como sobreviviente, que manifiesta su inconformidad frente a las posibles alternativas de justicia y reclamación y puede llegar a tener una comprensión amplia sobre los aspectos y consecuencias de la venganza como forma de resarcimiento. La víctima, al ser vengadora de sus sufrimientos, refleja emociones naturales de

¹¹ La justicia retributiva responde al llamado de la justicia y a la apelación de las víctimas. Desde la justicia ordinaria busca dar respuestas a los hechos y establecer responsables mientras que al mismo tiempo debe buscar mecanismos de compensación a las víctimas (2001, p. 779).

resentimiento y rabia, así como impotencia frente a los hechos. Por lo tanto, cualquier proceso encaminado a la justicia y a la paz debe tener en cuenta estas emociones, además de las posturas ideológicas y los odios heredados mencionados previamente.

En la venganza, que contiene cierta apelación a la justicia, aquella víctima que se convirtió en victimario, podría justificar moralmente su acción violenta contra quien él considera fue causante de una injusticia previa. Si bien esta podría ser una opción de la víctima, esto resulta por la inexistencia de una adecuada forma de llevar la paz, la reconciliación o incluso el olvido sobre los hechos. Al respecto, hay algo llamativo en lo que dice Tzvetan Todorov, y es que la memoria de la violencia pasada alimenta la violencia presente (2002, p. 205). Lo anterior puede ser explicado si se entiende a la venganza como una forma de recuerdo que lleva a recordar partiendo del resentimiento y a buscar hacerle justicia a la memoria.

Pensando en la función de la memoria que propone el Grupo de Memoria Histórica (GMH) en el informe *¡Basta Ya!*, según la cual el ejercicio de la memoria no debe justificar la violencia, sino todo lo contrario (2013, p. 13), se puede concluir que el deber de recordar tiene como condición evitar la justificación de la venganza. De acuerdo con el trabajo hecho sobre la memoria del conflicto armado en el informe, la memoria es lo que se opone a la violencia; es una forma de ventilar el conflicto y llevarlo a la escena pública (2013, p. 14). Desde esta perspectiva, el ejercicio de la memoria, además de ser un punto de visualización, puede permitir también entender las lógicas dentro de los hechos (como en el caso colombiano), las reproducciones de violencia construidas en torno a identidades políticas y, así mismo, reconocer los índices de víctimas del conflicto.

Bajo la comprensión de los hechos dentro de un conflicto armado como el colombiano, la demanda de justicia desde el sujeto pasional que menciona Orozco puede ilustrarse como una expresión de memoria que reclama y se resiste al olvido. Todorov (2002), por ejemplo, en su libro *Memoria del mal, tentación del bien*, presenta varios relatos de la memoria que parecen estar cargados de una necesidad de ser expuestos, contando con detalle los vejámenes a los que los sobrevivientes se vieron sometidos desde la perspectiva de las víctimas. Además, Todorov refiriéndose a los actos conmemorativos y al recuerdo de hechos heroicos en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, sostiene que no siempre se obtienen efectos positivos sobre estas formas de hacer memoria, ateniéndose a las palabras de Philip Gurevich: “ser puesto ante la barbarie no es un antídoto contra ella” (2002, p 191).

Las palabras de Gurevich señalan que estas acciones de memoria como los actos conmemorativos no implican que la barbarie cese, y es por ello que es fundamental hacer una reflexión sobre las formas de hacer memoria. Gran parte de los esfuerzos de las sociedades en transición, como el caso colombiano, además de tener a la memoria como eje para dar voz a las víctimas, deben velar por garantías de no repetición, y para que esto pueda darse es fundamental la reconstrucción de la confianza al interior de la sociedad.

En contraste con esto, según Todorov, también aparecen ciertas memorias que reafirman la identidad de ciertos grupos que se da en la medida en la que las personas necesitan saber a dónde pertenecer para no sentirse paralizadas. (2002, p. 194). El autor también menciona que el recordar debe entenderse como un derecho y no como un deber teniendo en cuenta que hay casos en donde se prefiere el olvido, y, otros en donde se deja aflorar el instinto de venganza como una forma de desenlace de la memoria.

Es importante señalar que para Todorov si bien la venganza es una reacción en contra del olvido, esta no es la única donde la memoria pueda tener un desenlace (2002, p. 203). Es posible que, en ese proceso, pueda surgir el sentimiento trágico de la justicia; situándose a la víctima en el centro de las tensiones. En estas tensiones pueden volver a surgir aquellos reclamos de justicia en donde la víctima no ha quedado satisfecha y ello puede traducirse en una forma en la que se desarrollen nuevos sentimientos de venganza. Ante la insatisfacción los diferentes actores del conflicto apelan a esta como una justificación para ejecutar acciones que buscan hacer justicia por mano propia.

Se debe tener en cuenta que la memoria tiene relación con la venganza y con la reconciliación. Lo anterior se explica en que si bien hay una memoria que se opone a la violencia, en algunos casos esta entra en conflicto con la reclamación de justicia que plantea la venganza puesto que tiende a manifestarse de maneras violentas. Dentro de ese ejercicio de la memoria no solo sería importante hacer evidente el reconocimiento y la deuda con las víctimas, sino también el entendimiento de emociones como el rencor y la venganza que les son propias

Ahora bien, desde lo sociológico y psicológico, los deseos de venganza no son anómalos, pues al fin de cuentas este sentimiento está ligado a la supervivencia del individuo y a su dignidad, traspasando los límites que se enmarcan convencionalmente en los procesos de paz. El

ofrecimiento de justicia y reparación soportado en la verdad no basta para que el individuo o el colectivo -por más razones que existan - sientan que no hay comparación entre el daño y el resarcimiento, lo que equivale a decir que las penas y los sometimientos de los victimarios pueden llegar a parecer mínimos frente al dolor y la tragedia.

A su vez, la aspiración de las víctimas en torno a la justicia y la reparación adquiere niveles complejos y profundos, puesto que abarca sentimientos y emociones que expresan cierta ruptura de la confianza en las relaciones entre los miembros de la comunidad. Precisamente, la retribución y la reparación deben tener en cuenta las aspiraciones de venganza para compararlas con el castigo y la justicia. Dichas aspiraciones no solo permitirán entender los procesos válidos de reclamo de los sujetos, sino la posibilidad de que el conflicto se perpetúe gracias al odio y a la venganza de la víctima-victimario.

Para terminar, a lo largo de este capítulo se ha tratado de mostrar que sentimientos como la indignación y el resentimiento, que están en la base de la venganza, no son respuestas aisladas e irracionales, sino que deben entenderse en un contexto determinado que responden a expectativas, y a ideas de justicia que tienen legitimidad de ser reclamadas. El peligro de estas manifestaciones es que se tomen acciones de venganza que den continuidad a la reproducción de más violencia. A pesar de lo anterior, no puede ignorarse la cercanía de la venganza con la idea de castigo teniendo en cuenta que este último cumple un papel esencial en un contexto de comunidad. En el entendido que el castigo es el mecanismo legítimo para sancionar las conductas cometidas, es menester tener en cuenta que su demanda proviene, en muchos casos, de los reclamos de quien está resentido. Aquí la situación es entender cómo responder a esos reclamos para poner fin a las ofensas y que la venganza no reproduzca unas nuevas. En ese escenario la justicia y los mecanismos transicionales tienen una labor central en evitar que el resentimiento se traduzca en nuevos ciclos de violencia.

En ese orden de ideas el resentimiento es una posibilidad de respuesta ante las ofensas de otros que contiene en sí mismo reclamos hacia el ofensor. Estos reclamos dan lugar a que haya nuevas ofensas o que se exija una compensación. Incluso con los mecanismos que busquen frenar el resentimiento y evitar que éste desencadene en actos de venganza, no hay garantías de que esto ocurra ya que eso corresponde, en gran medida, a la esfera del perdón que será analizado en el siguiente capítulo.

Capítulo dos

Perdón

El perdón es visto en muchos casos como una forma de unir a una sociedad dividida, y al mismo tiempo, es cuestionado porque se puede relacionar con la exigencia de olvidar lo sucedido. Esto genera tensiones en el uso que debe tener el perdón y también en la manera cómo este se manifiesta. Quizá la tensión más compleja es la pretensión de utilizar al perdón como herramienta de unión en el ámbito político. Esto se ve cuando el perdón de la acción individual de la víctima y su proceso personal se contraponen a la noción de perdón colectivo. El perdón colectivo es propio de las instituciones o Estados en donde se deja de lado el deseo de quien ha sido afectado, y en su lugar se otorgan perdones en nombre de la sociedad. La cuestión aquí es qué tanta legitimidad moral tiene un Estado para perdonar los daños sufridos por sus ciudadanos.

El uso del perdón es frecuente en los procesos de transición. En estos ha sido criticado, pues, para las víctimas este puede contener una exigencia de olvidar lo que pasó y una condonación del castigo para los victimarios. En una primera aproximación, el perdón parece ir en contravía de los reclamos de las víctimas, ya que se le asocia con la no retribución, la impunidad y el olvido. En una segunda aproximación, el perdón puede ser un factor decisivo para la reconstrucción del tejido social, por tres motivos: porque a través del perdón se puede tener una mejor comprensión de la violencia; porque el acto de perdonar puede, en ciertas, circunstancias ser una respuesta más apropiada a los sentimientos de las víctimas en una sociedad que se ha roto en muchos pedazos; y, porque un proceso de perdón, desde la escena política, bien conducido puede generar una esfera más propicia para conocer la verdad de lo acontecido. Esos motivos son los que en muchos casos permiten una transición de la sociedad hacia nuevos escenarios de convivencia, en donde lo sucedido es superado y reparado.

El propósito de este capítulo es analizar cómo el perdón responde al resentimiento, la indignación y la sed de venganza que se dan como consecuencia del conflicto. Para ello, se revisará inicialmente, la relación entre las actitudes reactivas y el perdón como una respuesta a la primera parte del primer capítulo de este trabajo. En concreto se analizarán las relaciones y tensiones entre el perdón y el resentimiento. Hasta esta parte todo el análisis tratará de mostrar el rol que tiene el perdón dentro de una comunidad moral y cómo incide en las relaciones que se dan en torno a una comunidad. En la segunda parte de este capítulo, se discutirá el papel

que tendría el perdón en la reconstrucción de la comunidad política. En esta parte, se verán las tensiones entre ciertas exigencias morales y lo que a nivel político se requiere para la reconciliación. En este debate será fundamental la cuestión de cómo el perdón se integra a los procesos de justicia transicional y en estos cómo la sociedad se enfrenta con los hechos del pasado. Lo anterior conduce a la última parte del capítulo que tiene como objeto analizar la relación entre el perdón y la memoria en el contexto de un proceso de justicia transicional.

Para este capítulo el perdón será explorado desde Hannah Arendt y Jacques Derrida, entendiendo el papel de este en la comunidad política en donde se resaltarán las diferencias en el uso del perdón. De ahí se analizará el caso colombiano en donde a partir de los postulados de Pablo de Greiff y Avishai Margalit se harán aproximaciones a la justicia transicional y el ejercicio de memoria en donde el perdón adquiere relevancia al tener conexión con conceptos que se desligan de la justicia ordinaria y buscan mecanismos alternos en pro de una reconciliación social.

2.1. Actitudes reactivas y perdón.

El perdón, al igual que el resentimiento, hace parte de las relaciones humanas y se manifiesta posterior a una ofensa. Si bien el perdón no se presenta como una reacción inmediata, sí se presenta como una de las formas que puede haber en una comunidad para que se puedan restablecer las relaciones perdidas por causa de un daño moral. El perdón, señala Strawson, hace parte de las acciones que otorgan beneficios a los que nos han dañado (1995, p. 42). En el perdón hay involucradas dos acciones: por una parte, está la solicitud de perdón por parte de quien ha cometido un daño; y, por otra parte, el otorgamiento del perdón por la persona afectada (Strawson, 1995, p. 43). Estas dos acciones suponen que alguien ha obrado mal y, además, que hay una víctima que otorga el perdón, reconoce que ha sufrido daño y, por tanto, siente resentimiento. En este sentido, lo que busca la víctima es deshacerse de ese sentimiento hacia el victimario.

Tanto perdón como resentimiento pertenecen a la esfera del compromiso y la participación en las relaciones humanas. Sin embargo, mientras el resentimiento hace parte del quiebre de estas relaciones, el perdón busca restablecerlas (Strawson, 1995, p. 43). Adicional, diferente del resentimiento, el perdón es algo que se decide pedir o dar. A partir de lo anterior, se puede

entender el perdón como la posibilidad de dejar de lado e incluso cancelar el resentimiento que se puede sentir en una primera instancia. En esa oposición que parece existir entre perdón y resentimiento, Jeffrie Murphy (1998) en su libro *Forgiveness and Mercy* concibe al perdón como la renuncia al resentimiento y la superación del enojo y odio que se dan naturalmente hacia alguien que ha cometido un daño moral en contra nuestra (p. 15).

Para Murphy, las personas pueden tener buenas o malas razones tanto para dar como para recibir perdón. En virtud de lo anterior, debe resaltarse que el perdón busca una justificación para darse y eso es lo que lo separa del olvido ya que este último se da sin necesitar de razones. Murphy, siguiendo los famosos sermones en torno al perdón del arzobispo Butler, sostiene que las buenas razones que justifican el perdón se refieren básicamente a que el resentimiento puede desencadenar consecuencias negativas y conductas antisociales. En este sentido, lo que se busca con el perdón es evitar dichas consecuencias indeseables, esto es, superar el exceso de resentimiento que podría llevar a la venganza (1998, p. 16).

En contraste a esta postura, el mismo Murphy señala que en la base del resentimiento hay ciertos valores que responden al daño que se ha cometido contra uno, siendo el más relevante el del auto respeto. Partiendo de esta tesis, el autor se pregunta, si en la búsqueda de restablecer su relación moral con su ofensor, quien perdona, está dejando de lado el respeto que debe sentir hacia sí misma (1998, p. 17). Para responder a lo anterior Murphy sostiene que el perdón, además de su función social, debe encontrar una justificación sin que deje de lado el autorrespeto. En relación con su función social, el perdón puede ser una virtud que propende por la restauración de las relaciones humanas y la sanación de la víctima. En relación con el auto respeto, el perdón no debe confundirse ni con la excusa por la realización de la acción, ni con una actitud de misericordia hacia el victimario. Además, el perdón debe ser aceptado en la medida en que se sea consistente con el auto respeto y para ello debe ser separado de la justificación y de la excusa que se puede dar a la acción y al sujeto ofensor (Murphy, 1998, p. 20).

De acuerdo con Strawson, la excusa, a diferencia del perdón, refiere a aquellos casos en que hay circunstancias que eximen al agente de la responsabilidad de la acción, así este tuviese la capacidad de entender lo que hacía (1995, p. 44). Cuando se exime al agente de la responsabilidad de la acción se le excusa, y en esos casos no es legítimo sentir resentimiento.

En el caso del perdón, teniendo en cuenta que el motor de este debe ser el auto respeto, una exigencia es que quien cometió el daño reconozca que él o ella lo realizó voluntariamente, y por tanto asuma su responsabilidad por la acción. En otras palabras, el escenario en el que el perdón puede aparecer se da cuando la acción del sujeto no es excusable, y por el contrario es legítimo que se manifieste el resentimiento; no obstante, la legitimidad, de parte de que quien lo pide, estará determinada por su capacidad de asumir la responsabilidad de los daños cometidos. En el momento en el que el resentimiento o el perdón aparecen, se entiende que hay conciencia sobre el daño moral cometido. Por eso mismo no existen razones para mirar la acción de manera objetiva, es decir, como algo inevitable, ni mucho menos exonerable.

Murphy menciona que el perdón se enfoca en cómo se siente alguien cuando otro le ha ofendido, lo cual ocurre también en el resentimiento (1998, p. 22). Que el perdón se enfoque de esta manera responde a la exigencia de tener en cuenta el auto respeto, y por ende a evitar las justificaciones que los demás puedan hacer de sus acciones. El perdón busca restaurar la igualdad moral, mientras que el resentimiento se cuestiona y se demanda por la pérdida tanto de la igualdad moral como de la confianza.

Como respuesta a la postura de Murphy, Jean Hampton, en el mismo libro, sostiene que la definición de perdón centrada en la superación del resentimiento es insuficiente. Para ella, el perdón no debe verse solo como una superación del resentimiento, es decir, como un cambio emocional de la víctima, sino también como un llamado a cambiar la actitud hacia quien le ha cometido el daño (Hampton, 1998, p. 36). Para Hampton, las razones morales que se pretenden encontrar en el perdón son insuficientes y señala que estas conciernen a la relación de quien perdona con quien le ha dañado (1998, p.37). En esta relación, el perdón es ofrecido a quien ha hecho daño y se busca señalar los “acuerdos” que se han roto y las normas transgredidas, para permitir recuperar una relación de confianza.

Perdonar en ningún momento debe dejar de lado o ignorar lo ocurrido, y en este sentido, Hampton se preocupa por trazar una línea que diferencia al perdón del olvido. Si bien ambos conllevan a una superación del resentimiento, el perdón es capaz de reconocer que el victimario actuó mal y, a pesar de ese reconocimiento, no interferir en la posibilidad de establecer una nueva relación (1998, p. 38).

Según Hampton, el perdón antecede a la acción que responde a quien nos ha hecho daño; eso significa que el perdón rompe con la respuesta que se daría en un primer momento a partir del resentimiento. Cuando esto pasa, quien ha sido ofendido decide cancelar la acción cometida en su contra- en palabras de Hampton- como el acreedor que cancela una deuda (1998, p. 38). Esto permite que quien perdona trate al ofensor como si fuese una persona diferente de quien hizo el daño, y gracias a ello lo libra de la carga moral de la deuda. Dicho lo anterior pareciera como si el perdón se manifestase en dos momentos: el primero cuando cancela la acción y el segundo cuando se enfrenta al ofensor. Es en ese último momento en donde ofensor y ofendido se encuentran en condición de igualdad y tienen la posibilidad de reanudar su relación (1998, p. 39). En ese sentido, el segundo momento constituye para Hampton una superación de un punto de vista que involucra un juicio hecho sobre el ofensor.

En este proceso del perdón, para la autora son centrales las actitudes con las que respondemos a otros. Perdonar no implica pasar por alto lo sucedido, sino todo lo contrario: exige reconocer el daño e incluso la aceptación del resentimiento que responde ante el dolor causado. Por ello, la autora señala lo problemático de no distinguir entre el perdón y la llamada condonación, que puede entenderse cuando se habla de cancelar una deuda, dado que implica aceptar lo sucedido sin ninguna protesta moral y se pone en duda el auto respeto. En la condonación, hay cierta actitud servil que genera un compromiso con la aceptación de una suerte de “auto mentira”, en donde se pretende aceptar que la acción no ha sido inmoral.

Dada la dificultad de distinguir entre condonación y perdón, se debe cuestionar si este último va en contra de la protesta moral que incluye los reclamos de la víctima. Según Hampton esto genera una paradoja que consiste en que, por un lado, se absuelve a alguien de la culpa por la acción cometida, y por otro, se sigue manteniendo que la acción cometida fue mala. El perdón, en la relación entre dos agentes, implicaría entonces el reconocimiento de que ha existido un daño moral, en donde es central evitar las justificaciones a las acciones cometidas por el perpetrador, para que esto no vaya en contra del auto respeto. Sin embargo, existen ocasiones en donde la gravedad del daño no permite que el perdón se de, incluso si hay una intención. En este caso la ruptura de la relación entre los agentes puede afectar la relación de la comunidad, y en ese punto el perdón deja de ser una cuestión personal entre dos individuos y empieza a involucrar a una comunidad política.

2.2 Perdón político

Aparte del reconocimiento del daño, es relevante entender cómo se desenvuelve el perdón en el contexto de una comunidad. Es importante tener presente que el perdón parte de una relación uno a uno, sin embargo, ese perdón repercute en el espacio social y en las relaciones que se presenten en este. Hannah Arendt (2005), en su libro *La Condición Humana*, sostiene que el perdón refiere a las relaciones presentes y pasadas que se dan en una sociedad y lo concibe como la capacidad de deshacerse de tales relaciones, lo cual permite que estas sean restablecidas (p. 256). Más que entender el perdón como regresar la situación a su estado inicial, este debe entenderse como la capacidad de poner fin a una situación compleja entre las partes.

Para Arendt, el perdón no puede desligarse de la noción de promesa pues esta es responsable, en gran medida, del mantenimiento de las relaciones que tienen los individuos ya que disipa el problema de la desconfianza entre los sujetos generando estabilidad. Tanto el perdón como la promesa se manifiestan en la pluralidad, puesto que ambos deben darse en la presencia de otros. En cuanto a su papel en la política estos dos deben darse en presencia mínima de otra persona ya que carecen de sentido si se dan hacia uno mismo (2005, p. 257). Adicionalmente, el perdón y la promesa determinan la relación de los sujetos con el pasado y con el futuro, pues, el primero libera de las consecuencias de lo que se hace a otros, mientras que el segundo establece cierta seguridad sobre el futuro a partir de lo que se promete o de lo que se nos es prometido.

La relación con el pasado se hace evidente cuando el perdón es capaz de liberar de las consecuencias de lo que se ha hecho, y evita que quien ha cometido el daño quede confinado a una sola acción. El perdón evita entonces que quien ha actuado mal sea visto sólo a partir de la acción cometida, y ello sólo puede darse en la medida que alguien le otorgue el perdón. Esta liberación manifestada en el perdón es para Arendt el extremo opuesto a la venganza, en donde el individuo actúa sólo de forma reactiva, esto se debe a que con el perdón se puede hablar de una nueva acción. En otras palabras, mientras en la venganza lo que hay es una reacción natural y automática a la persona que se cree es autora del daño, en el perdón lo que hay es una nueva acción, incluso si esta es condicionada por el acto que la provoca, y allí está su valor (Arendt, 2005, p. 260).

Relacionarse con el pasado, y poner fin a las situaciones ocurridas, no corresponde únicamente al perdón asociado a la condonación, sino que se da también en el castigo, que busca evitar más violencia a través de mecanismos punitivos. La naturaleza del perdón y el castigo es distinta, pero ambos evitan la reproducción de la venganza y la continuidad de la acción que ofende. Sin embargo, el perdón se sale de la idea de dar respuesta a la acción que ofende y de sancionarla, y por el contrario busca que esta sea transformada ya que no exige una compensación u otra acción para remediar lo ocurrido. Entendiendo la posibilidad de que castigo y perdón finalicen una situación, resulta problemático, según Arendt, para los asuntos públicos cuando no se puede perdonar ni castigar una acción. Lo anterior se da cada vez que lo sucedido trasciende a los asuntos humanos y por tanto supera las potencialidades humanas (Arendt, 2005, p. 261).

Lo expuesto hasta acá conduce a la cuestión de cómo se perdona, si todo es perdonable, e incluso si existe un límite en el perdón. La autora establece una relación entre el perdón y la noción de amor desde la herencia del cristianismo, y señala que esta se caracteriza por defender dos tesis: primero, que la justificación del perdón está en el amor al otro; y segundo, que el perdón es un asunto ante todo personal, y es una relación cara a cara entre la persona agraviada y el autor de la ofensa. El problema de la concepción cristiana del perdón, sin embargo, es que por amor se debe perdonar cualquier cosa y allí pierde el carácter político. En principio dada la insistencia de Arendt en que el perdón está ligado a la pluralidad y al restablecimiento de las relaciones entre los seres humanos en la sociedad, se podría pensar que, para ella, en todos los casos, este tiene conexión con lo político. Empero, esto no puede decirse en la medida que se establezca una relación entre el perdón y la noción de amor, pues, para la autora el amor es una fuerza antipolítica. (Arendt, 2005, p. 262).

En esa relación con el amor se debería excluir cualquier consideración hecha sobre el perdón. Por lo anterior, Arendt considera que el perdón se puede desligar del amor, y concebirlo como una especie de amistad sin proximidad en donde el respeto al otro es crucial. (2005, p. 259). A través de esa idea del respeto al otro y de la amistad se evita caer en el extremo de que todo puede ser perdonado y, en esa misma idea, la función del perdón se enfocaría en el restablecimiento de las relaciones perdidas. Lo anterior, explica que el perdón sea inesperado y también personal, puesto que es algo que se da o se solicita y esto sólo puede hacerse en la medida en que exista una relación interpersonal con el otro.

Si bien el perdón restablece las relaciones, en ningún momento brinda estabilidad, a diferencia de la promesa. Esta se da en medio de la imposibilidad de pronosticar y lo que hace es dar cierta confianza a las relaciones humanas, funcionando como una suerte de contrato entre las personas. La promesa y la fuerza que se da en ese contrato son las que permiten que las personas se mantengan unidas. La razón de ello es que de la promesa emana una especie de autoridad para los que están vinculados a ella manteniéndolos unidos, pues en la medida en que una persona hace una promesa, tiene el compromiso de rendir cuentas al otro (Arendt, 2005, p, 262). A este respecto, Arendt sostiene que la soberanía que se ejerce sobre el grupo de personas que se mantienen vinculadas por promesas, es superior a la de otros grupos dado que están sujetos a un propósito (2005, p. 264) ¹². Esta autoridad de la promesa pone límites a la acción y a los asuntos humanos, lo cual no sucede en otras relaciones entre sujetos.

La promesa y por ende el contrato se dan en un terreno de acuerdos y costumbres que se rigen por la moralidad. Este compromiso no se mantiene únicamente por la buena voluntad que exista entre los seres humanos, sino por la capacidad de prometer y de perdonar, ya que en esta capacidad están contenidos los riesgos que se presentan en la acción. Incluso si el perdón, a diferencia de la promesa, no es bien recibido en la esfera pública por sus conexiones con el amor, ambos se manifiestan en la voluntad de vivir junto a los demás (Arendt, 2005, p. 265). En esa vida en conjunto se presentan innumerables interacciones en donde las acciones interrumpen la cotidianidad de la vida, interfiriendo, tanto la promesa como el perdón, en las acciones del futuro y el pasado respectivamente.

El perdón interfiere con el pasado y con la posibilidad de que la acción que ofende a otro continúe su curso. Incluso si el perdón contribuye a la voluntad de vivir junto a los demás, este atañe a las partes afectadas por la acción. Viniendo de una tradición religiosa pareciera que no hay un límite para el perdón, esto lo mencionan tanto Arendt cuando habla del amor y del perdón, como también Jacques Derrida en la entrevista dada a *Le Monde des Débats* y que ha sido titulada como *Política y Perdón*¹³.

¹² Arendt señala que la superioridad de un grupo se da gracias a que se mantiene unido en la capacidad de disponer del futuro como si fuera el presente a través de los compromisos adquiridos mediante la promesa (2005, pp. 264)

¹³ Traducción libre del título hecha por Adolfo Chaparro de la entrevista “Le Pardon et le XXème siècle” publicada por Le Monde des Débats

Así como Arendt, Derrida comparte la idea de que el perdón debe contemplar sólo a las partes involucradas. Adicional, Derrida habla de una mundialización¹⁴ y proliferación del perdón, que responde a escenarios geopolíticos, en donde este es confundido con la excusa, el lamento, la amnistía, la prescripción, y otros conceptos que provienen del derecho penal (2007, p. 22). Esto no quiere decir que para Derrida deban existir escenarios donde el perdón adquiriera un carácter político, sino más bien, que en la mundialización del perdón se ha confundido este concepto con otros que vienen del derecho y que terminan desdibujándolo.

La mundialización, en gran medida, responde a la emergencia de nuevos conceptos que se dieron posterior a la Primera Guerra Mundial, como los crímenes de lesa humanidad, que vienen del derecho y la política, pero que se inmiscuyen en la esfera privada a la que pertenece el perdón. Estos conceptos, por un lado, generan la necesidad de establecer responsabilidad, y por otro lado buscan que se otorgue perdón por todos los crímenes en contra de la humanidad. El problema con esto, señala Derrida, es que: “Todos somos herederos, por lo menos, de personas o de acontecimientos marcados, de manera esencial, interior, imborrable, por crímenes contra la humanidad” (2007, p. 23) por lo cual, pedir perdón por todo lo sucedido hace que no quede ni una persona inocente.

Esta crítica de Derrida no implica negar la necesidad de la confesión y de asumir la responsabilidad que puede venir como consecuencia de otorgar o pedir perdón, el problema es que esto desconoce los procesos individuales que corresponden a víctimas y perpetradores en un intento por poner al perdón dentro de un contexto político. Cuando esto sucede y se pide perdón en nombre de diferentes actores, según quien lo pida, se empiezan a adquirir compromisos con la sociedad. Un ejemplo que pone Derrida es el caso del Primer Ministro japonés que pide perdón por violencias pasadas a nombre personal, pero que, por ostentar el cargo que tiene, su palabra implica mucho más (2007, p. 24). Un caso como este puede verse en países en transición como el colombiano, en donde dados diferentes contextos de violencia, el perdón funge como una herramienta para alcanzar un fin: la paz.

¹⁴ Derrida señala que hay una tendencia universal del perdón que responde a diversos acontecimientos o asesinatos masivos que pueden definirse como crímenes en contra de la humanidad.

Para Derrida, ejemplos como los anteriores hacen que el perdón deje de ser puro¹⁵ pues está al servicio de una finalidad. Sin embargo, el escenario geopolítico ha abusado de la palabra perdón en aras de establecer negociaciones ligadas a la idea de la confesión que se dan en medio de transacciones ya calculadas (2007, p. 30). Este perdón que se da en público no es algo espontáneo, sino que está condicionado a una serie de intereses políticos y de otros tipos que distorsionan el propósito que debe tener el perdón. En el caso de la justicia transicional, el perdón puede estar condicionado a la confesión y a una disminución del castigo, lo que le quita ese carácter disruptivo, que señalaba Derrida, e inesperado, que señalaba Arendt, en medio de la acción que debe tener el perdón. En el momento que se incluye el perdón en el escenario político, que es de donde debería permanecer alejado para no abusar de su uso, se hacen cálculos que generalmente buscan la reconciliación nacional.

El problema con estos cálculos del perdón es que el Estado no es quien debe perdonar ni tampoco la sociedad. A pesar de eso, esto sucede por el interés de la sociedad de restaurar las relaciones perdidas, para lo que busca hablar de un perdón que ya no solo depende de la relación uno a uno, sino de encontrar mecanismos que permitan superar los daños al interior de la sociedad. Sin embargo, es fundamental resaltar que solo las víctimas están en la capacidad de perdonar o no, y es ahí, en el escenario político, donde el perdón no puede distinguirse de la amnistía y la reconciliación. Respecto a esto, Joel Feinberg en el artículo *The Nature and value of rights* defiende la idea de que quien sufre el daño es quien tiene la potestad de otorgar perdón puesto que, en la medida que alguien más lo haga, se le deja de reconocer como un sujeto que merece respeto y consideración, y esto se pone en evidencia al reconocer que cada sujeto está en el derecho de ejercer reclamos (1970, p. 250). Teniendo en cuenta lo anterior, quién hace reclamos reconoce el daño que ha sufrido y por tanto que le corresponde la acción de perdonar.

En vista del uso del perdón en el espacio político, Derrida se pregunta si este debe suturar la herida en un proceso de reconciliación o dar lugar a una paz sin olvido ni amnistía. Para ello, Derrida insiste en que deben ser separados los conceptos de perdón y reconciliación. Según él, el perdón no debe ser fruto de una negociación, pues no implica un intercambio de algo en donde ante la petición de perdón, se decide no castigar, y más adelante olvidar lo sucedido. Cuando el perdón se usa como recurso político, se vuelve estratégico y está al servicio de

¹⁵ Derrida menciona que el perdón debería permanecer excepcional y extraordinario y en lugar de estar al servicio de alguna finalidad, su pureza radica en que se encuentra en lo imposible (2007, p. 25). Así mismo la pureza del perdón se da cuando no hay intermediarios y eso no pasa cuando este es instrumentalizado.

algunas políticas que apuntan a evadir el castigo judicial (Derrida, 2007, p. 36). Este uso del perdón se presenta cuando el castigo judicial no es una opción como es el caso de un acuerdo de paz en donde se opta por mecanismos distintos a la justicia ordinaria. Si no se establece una separación entre el perdón, a nivel de las personas, y el perdón como recurso político, se corre el riesgo de que quienes perpetraron los crímenes o dieron las órdenes, no asuman su responsabilidad ante las víctimas, y con ello se les irrespete.

Cuando se pretende utilizar al perdón en aras de hacer un proceso de reconciliación nacional, lo que se puede dar es una instrumentalización del mismo que pretende poner fin a los conflictos existentes. Dentro de esta instrumentalización, es cuando más se hacen evidentes los conceptos que vienen del derecho como la amnistía, en donde se otorga perdón a quienes han cometido crímenes. Esto puede traducirse en la condonación de una pena con el propósito de llegar a acuerdos con el Estado para poner fin a un conflicto. Estos casos son recurrentes en contextos de justicia transicional en donde el perdón funge como una herramienta calculada y estratégica para la reconstrucción social, y ello hace que este se vea oscurecido por los términos del derecho.

Dicha utilización del perdón hace que haya una tensión entre este y las intenciones de paz que se inscriben en una suerte de terapia de reconciliación nacional (Derrida, 2007, p. 31). Con respecto a esto último, el perdón debería darse como parte de un “cara a cara” que involucra a las partes afectadas. En medio del deseo de transición de las sociedades se utiliza, además, el reconocimiento como parte de esta reconciliación, poniéndolo como un eje central en la petición del perdón y como condición en los procesos que pretenden poner fin a un conflicto.

En la búsqueda de subsanar y superar los conflictos, ese uso del perdón pareciera ser algo aspiracional al interior de las sociedades que se encuentran en transición. Esto aplica en el caso colombiano en donde una vez se firmó el Acuerdo Final se estableció como objetivo la construcción de una paz estable y duradera, en donde el reconocimiento y la petición del perdón en diversas dimensiones (individuales y colectivas) se consideraban centrales para los objetivos de la sociedad colombiana (2016, p. 178). El problema con ello es que se limita la libertad de las víctimas y su posibilidad de decidir si quieren perdonar o no. Lo cual también hace que se pierda de vista la relación entre perpetradores y víctimas y que, por tanto, sean ignoradas las experiencias personales de donde la política y el derecho deben mantenerse ajenas. Así como la política y el derecho deben distinguirse del perdón, Derrida señala que la moral también debe

hacerlo. Dicha separación se explica en que la experiencia del perdón debe permanecer como algo secreto a los demás ya que se encuentra en lo que parece imposible y esto trasciende a cualquier elemento jurídico o moral (Derrida, 2007, p. 41).

Más allá de que el perdón se encuentre en lo imposible, se debe entender la individualidad de los procesos que se dan en torno a este. Adicional es importante resaltar que, si bien el perdón debe mantenerse, en esencia, como parte de un proceso personal, no puede desconocerse que en el uso que se le ha dado en el contexto político se expresa la necesidad de mantener una convivencia con aquellos que han perpetrado daños a una parte de la sociedad. Esta idea trasciende la noción de un cara a cara personal en donde solo se ven involucrados perpetrador y víctima, pues el enmarcar el perdón en un contexto nacional, por ejemplo, refleja la necesidad de restablecer el tejido social roto por los conflictos internos. Esto no quiere decir que se acepte esta mundialización del perdón, sino que se debe partir por entender el rol del perdón en aquellos procesos que buscan construir una convivencia pacífica entre los diferentes individuos y grupos que hacen parte de una sociedad, sin que esto signifique que ese uso del perdón equivale a la experiencia personal del mismo. De igual modo, es menester resaltar que gracias a esa idea del perdón, incluso si no es pura, es más sencillo apelar a conceptos como el reconocimiento y la responsabilidad de los perpetradores. Esta idea será analizada en el siguiente apartado a la luz de procesos de transición.

2.3. Perdón, reconciliación y transición

Para analizar la relación entre reconciliación y transición, es necesario tener un referente y por ello se tomará como ejemplo el caso colombiano. Como se señaló en el capítulo anterior, para los propósitos de este trabajo, el caso colombiano resulta relevante, pues el conflicto en este país se ha caracterizado porque los actores armados han apelado a la venganza y a hacer justicia por mano propia para justificar sus acciones. En la primera parte de esta sección, se hará un análisis de la relación que existe entre el perdón y el proceso de transición. Posteriormente, se hablará de algunos procesos de transición para contrastar el caso colombiano. Finalmente, esta sección se centrará en la relación de la memoria con la verdad y en cómo esta se encuentra ligada a la noción del perdón.

Sandrine Lefranc y Mariana Stein (2005), en el artículo *Las políticas del perdón y de la reconciliación*, señalan que en distintos países se ha dado una especie de retórica del perdón y

la reconciliación. Para las autoras, detrás de esta retórica está una instrumentalización del perdón en relación con la reconciliación. Si bien los planteamientos de Lefranc y Stein se refieren a procesos de transición en dictaduras, estos son aplicables al caso colombiano al presentarse características similares.

Como se señaló antes, cuando el perdón no es sincero, sino que tiene una intencionalidad política, lo que se da según Lefranc y Stein es una retórica, un discurso vacío del perdón. Al respecto se puede entender que el perdón utilizado no tiene ninguna intención de restablecer las relaciones, sino que pertenece a un discurso político que lo disfraza de conceptos que pertenecen a la esfera del derecho y la justicia. Para las autoras, el perdón y la reconciliación buscan moralizar¹⁶ elementos de la transición como la amnistía y otros dispositivos de la justicia transicional (2005. p 168). Gran parte de ello responde a una obsesión de los Estados en transición por la reconstrucción de la unidad nacional que se ha perdido.

En medio de las concesiones, dicen las autoras que la verdad y el resarcimiento a las víctimas deben ser los componentes principales del perdón y la reconciliación nacional. Para Lefranc y Stein, sin embargo, hay un problema y es que parecen existir contradicciones entre el perdón que otorgan los Estados y el perdón de las víctimas. Una primera contradicción es que cuando el Estado promulga una amnistía frena la reivindicación de las memorias plurales y conflictivas de las víctimas, y de todos aquellos grupos que se oponen al Estado (2005, p. 176). Una segunda contradicción se refiere a la tensión entre la manera como los Estados usan los conceptos de justicia y verdad y cómo los entienden las víctimas. En este sentido, en muchos países, incluido Colombia, se utiliza a la verdad como un mecanismo alternativo a la justicia y al castigo en aras de poner a la víctima en el centro del proceso. Lo anterior se explica ya que al poner a la verdad como eje de un proceso que contiene métodos alternos a la justicia ordinaria, los gobiernos invitan a la víctima a otorgar perdón, reivindicando así el reconocimiento de lo sucedido.

Los métodos alternos a la justicia ordinaria que se utilizan en los procesos transicionales son estudiados por Rodrigo Uprimny (2006) en su libro *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia*. En este libro, el autor expone ejemplos de transición que cobijan los casos de España, Colombia (con el proceso de Justicia y Paz en el

¹⁶ Las autoras hablan aquí de una falsa moralidad ya que pone al perdón como una estrategia que resulta vana para las víctimas, puesto que es un perdón carente de sinceridad que es disfrazado para la legitimación de un proceso que excluye la noción de justicia (2005, p. 169).

2006), Chile, El Salvador, Sudáfrica, Nuremberg, Ruanda y Yugoslavia (p. 22). Uprimny toma estos casos para mostrar un espectro de los procesos transicionales en donde hay cuatro modelos: en el primero en donde las amnistías no contemplan estrategias para el esclarecimiento de la verdad y reparación, como en España; el segundo en donde las amnistías se complementan con comisiones de la verdad y algunas medidas de reparación, como Chile y El Salvador; el tercero en donde se exige una plena confesión, como en Sudáfrica; y finalmente en donde se crean tribunales *ad hoc* para castigar a los criminales como en Núremberg, Ruanda y Yugoslavia (2006, p. 24).

Cada una de las amnistías dentro de procesos transicionales, corresponde a contextos particulares y a lógicas que buscan negociación para balancear la salida del conflicto con castigo y reconocimiento de responsabilidad. En este punto es menester subrayar que para casos en donde los procesos de transición estaban guiados por tribunales que buscaban el castigo, esto solo pudo ser posible gracias al triunfo militar. Este no es el caso colombiano, ya que, siguiendo la lógica de Uprimny, ningún grupo armado ha negociado o va a negociar para ser condenado¹⁷. En cualquiera de los casos las amnistías pueden entrar en conflicto con las exigencias de justicia que pidan las víctimas, pues al final los perdones son otorgados por el Estado. Estos acuerdos pueden ir en contravía de los sentimientos de las víctimas y es por ello que, desde el discurso del perdón que se promulga desde las instituciones, se trata de buscar herramientas que respondan a las necesidades de las víctimas.

El equilibrio ideal, según Uprimny, sería uno en donde las amnistías estén condicionadas a ciertos crímenes y a ciertos combatientes, y donde el proceso de transición comprenda el establecimiento de una comisión de verdad, reparación y confesión. La amnistía, en este caso, puede verse como una forma de perdón que consiste en una disminución de sentencia siempre y cuando exista contribución a la paz. Desde esta perspectiva, se concibe un perdón responsabilizante que consiste en que la persona que pide perdón se compromete a hacer una confesión plena de los crímenes, y recibe un castigo que es menor al contemplado en los códigos penales. De esta manera se trata de equilibrar la negociación y las exigencias de la justicia. (2006, p.23). Los perdones responsabilizantes se justifican en que la verdad es un elemento central de la reconciliación. En contraste a lo que expone Lefranc en donde la verdad

¹⁷ Uprimny pone como ejemplo los tribunales de Nuremberg, Ruanda y Yugoslavia que fueron establecidos para castigar a los responsables de crímenes de lesa humanidad (2006, p. 23).

tiene como eje a las víctimas, acá, la confesión de los perpetradores es central para que se pueda hablar de la retórica del perdón.

El reconocimiento de la falta puede tener diferentes propósitos: por un lado, participar del proceso de construcción de memoria y, por otro, reconocer cierta condena social. Ambos propósitos se encarnan en ciertas herramientas jurídicas especiales como las comisiones de verdad, la imposición de ciertas penas alternativas, la exigencia a los victimarios de contar lo que pasó y de reconocer sus responsabilidades para esclarecer los hechos ante la sociedad, así como la aceptación de mecanismos alternos a los jurídicos para reparar a la comunidad fragmentada. Asimismo, el reconocimiento es entendido, en la relación existente entre víctima y victimario, como una de las formas de solicitar el perdón a partir de la confesión de la verdad (Uprimny, 2006, p. 29). Esto último es esencial para Uprimny, dado que, dentro de los modelos transicionales, la confesión es una condición para la condonación de las penas.

En esta condonación se presentan una dificultad y es la de establecer la distinción entre el perdón y los mecanismos especiales ligados a este como la amnistía y la impunidad. Esto ocurre, de acuerdo con Uprimny, al hablar de un perdón a los crímenes cometidos. Para explicarlo el autor señala que el perdón debe entenderse en un sentido genérico que implica una reducción o eliminación de las penas otorgadas por los crímenes cometidos (2006, p. 22). A pesar de eso, el autor enfatiza que es importante hacer distinción entre los conceptos (como amnistía o indulto), incluso si todos apuntan a una eliminación o reducción de las penas. La distinción entre los conceptos se basa en las diferentes formas de negociación y en los acuerdos obtenidos entre las partes en donde, por ejemplo, se indultan las penas mientras haya una confesión de lo sucedido o se hacen algunas reducciones en las condenas, mientras haya confesión y medidas de reparación. El perdón, en ese sentido, debe ser visto entonces como adaptaciones de la justicia para buscar un equilibrio en el proceso de transición.

Para complementar el equilibrio de los procesos de transición, es importante evaluar cómo se busca reparar a las víctimas, ya que estas son quienes han sufrido el daño. Pablo de Greiff, en el *Handbook of Reparations*, señala que la reparación puede darse de dos maneras: la primera, busca devolver a la víctima al *statu quo* que tenía antes de que sufriese los daños, a través de mecanismos legales que evalúan: la restitución, la compensación, la rehabilitación y la garantía de la no repetición. La segunda, tiene que ver con el diseño de programas en los que la reparación se centra en dar beneficios (materiales y simbólicos) a las víctimas (2006, p. 452).

Esta última no contempla cuestiones como la verdad, a diferencia del primer tipo de reparación. Un ejemplo de ambos tipos de reparación correspondería, en el primer caso, a disculpas o a la confesión de lo sucedido; y para el segundo caso a una compensación monetaria o al acceso a programas especiales para las víctimas.

Para de Greiff, en los procesos de transición la reparación contribuye a la reconstitución de la comunidad política, que puede asemejarse a aquello que Lefranc y Stein denominan “en pro de la unidad nacional” (2005, p. 169). Dentro de estos procesos, de Greiff señala que uno de los propósitos es hacer justicia para las víctimas y enfatiza en que es difícil encontrar un programa de reparación que compense proporcionalmente a quienes sufrieron el daño (2006, p. 454). Al mismo tiempo, dada la magnitud de los daños y del número de personas afectadas, de Greiff considera que los mecanismos de la justicia ordinaria no tienen la capacidad suficiente para cubrir de manera plena la reparación de las víctimas.

Similar a la postura de Lefranc y Stein, de Greiff pone en el centro del proceso a la noción de verdad. La verdad no solo como confesión, en donde se podría interpretar una petición implícita del perdón; sino también como el mecanismo para restaurar la confianza en los ciudadanos, ya que esta es la que media las interacciones (de Greiff, 2006, p 460). La confianza entre los sujetos se basa en una expectativa de que el otro va a actuar bajo cierto patrón de comportamiento, que no necesariamente está mediado por la ley. En la búsqueda de la restauración de la confianza el Estado debe ser cuidadoso con los mecanismos de reparación dado que allí se hacen evidentes las intenciones de restablecer las relaciones entre los individuos. Lo anterior debe buscar el reconocimiento de las víctimas, así como métodos alternos de justicia en donde estas sean incluidas. En este sentido, la inclusión de las víctimas en estos métodos es central ya que permite que se ponga a los sujetos en condición de equidad en tanto que se les reconoce como parte de una comunidad, así como también como individuos que han sido vulnerados (de Greiff, 2006, p. 460).

Un ejemplo de esto fue la firma del *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC-EP en el año de 2016. El quinto punto del acuerdo, que establece la creación de un Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR), señala que se debe propender por el reconocimiento de la responsabilidad frente a las víctimas, el esclarecimiento de la verdad, la reparación y garantías de no repetición, partiendo del

reconocimiento a las víctimas como sujetos vulnerados. Adicionalmente es fundamental señalar que el Acuerdo contempla amnistías bajo la condición de que quien las solicita y se someta a la Justicia Especial para la Paz, confiese sus responsabilidades.

En relación con el esclarecimiento de los hechos, Daniel García-Peña (2017) en su artículo *La verdad, claves para la venganza legítima y el perdón sin olvido*, señala a la verdad como un componente central para luchar contra el olvido y para dar cuenta de la necesidad de reconocer lo ocurrido. Teniendo en cuenta lo anterior, la verdad, además de estar al frente de los procesos de transición, es también la forma de dar inicio a los procesos de memoria que en casos como el colombiano son necesarios para que la transición lleve finalmente a la construcción de una sociedad reconciliada.

García-Peña señala que la verdad implica reconocer y establecer responsabilidades y cuando se liga al perdón hace que este último sea reparador y no encubridor. Es central resaltar que en el perdón debe haber un reconocimiento de la falta y allí es donde se establece la relación con la verdad, pues se puede dar inicio al esclarecimiento de los hechos (2017, p. 150). La tarea de dar cuenta de lo que pasó es fundamental para comprender el contexto y las dinámicas que se presentan al interior de una sociedad fragmentada. Para el caso colombiano esto implica entender la multiplicidad de actores del conflicto, que, según García-Peña tienen sus justificaciones en la venganza y en la justicia por mano propia, similar a la perspectiva de Iván Orozco, en donde es difícil diferenciar victimarios de víctimas. Siguiendo lo anterior es importante conocer y entender las raíces del conflicto, así como la multiplicidad de actores, para establecer responsabilidades y por tanto tener claro a quiénes se les debe demandar el esclarecimiento de los hechos.

En el caso colombiano, el proceso de paz ha permitido que se conozcan las versiones de los distintos grupos armados, incluyendo al Estado. Estas versiones se han conocido en el marco de la Ley de Justicia y Paz y en el de la Justicia Especial para la Paz (JEP)¹⁸. Dichas confesiones han permitido esclarecer varios hechos, así como ubicar los restos de muchos desaparecidos. Con ello, se ha buscado responder, aunque de manera insuficiente, a las peticiones de justicia por parte de las víctimas directas e indirectas del conflicto. Complementando lo anterior, las

¹⁸ La ley de Justicia y Paz corresponde al acuerdo hecho entre el gobierno colombiano y las Autodefensas Unidas de Colombia en 2005. El SIVJRNR pertenece al acuerdo hecho entre el gobierno colombiano y las FARC-EP en 2016.

versiones de las víctimas han dado lugar al reconocimiento del sufrimiento individual y de los hechos vividos.

Como bien lo señala García Peña, el Acuerdo Final reconoce las formas en las que el conflicto ha afectado la identidad de las víctimas. Por ello enfatiza en la importancia de tener en cuenta los relatos que reflejan los sufrimientos individuales y colectivos, así como el contexto de los hechos cometidos por los victimarios (2017, p. 153). En ese orden de ideas, a pesar de que el perdón en el contexto transicional se liga a los indultos otorgados, es fundamental mantener los testimonios que reflejan el sufrimiento y la vivencia individual ya que de estos se desprenden distintos procesos de memoria.

La verdad y el reconocimiento son ejes fundamentales para el restablecimiento de relaciones dentro de una sociedad mediante el perdón. En contextos transicionales estos elementos complementan a los sistemas que establecen los Estados y contribuyen a reconocer a las víctimas, a conocer sus versiones y a asignar responsabilidades. Además de contribuir a los sistemas especiales de justicia, la verdad y el reconocimiento son parte y una base importante de los procesos transicionales y de la construcción de memoria, lo que en últimas evita que incluso si hay superación del resentimiento, lo ocurrido sea olvidado.

2.4. Memoria

La construcción de la memoria hace parte de los procesos transicionales para poder reconstruir los lazos al interior de la sociedad, y así mismo funciona como una herramienta de reparación simbólica para quienes han sido víctimas. Además, en casos como el colombiano, busca tener panoramas amplios sobre lo acontecido y posteriormente dejar en evidencia las problemáticas éticas, así como los sucesos a los que las víctimas han sido expuestas. Dentro de este proceso la confesión de los culpables se complementa con los relatos de las víctimas y se alinea con la exigencia de verdad en medio de un proceso transicional, que propende por la reconciliación.

En el caso colombiano, en las primeras etapas de negociaciones, no había un lugar para la memoria. Así lo señala Gonzalo Sánchez (2006) en su libro *Guerra, memoria e historia* en donde también menciona que para este caso la memoria es ambigua ya que funge como liberadora o, en algunos casos, ha sido la base para buena parte de la venganza política (p. 9). A pesar de lo anterior, lo que se analizará aquí es la memoria en favor de la reconciliación a la

luz de un contexto transicional. Volviendo al caso del Acuerdo de Paz entre el gobierno y las FARC-EP, y más específicamente al quinto punto del Acuerdo, se contempla, además de la verdad, la construcción de la memoria histórica como uno de los ejes centrales de la reconciliación. Uno de los elementos más importantes de la memoria es la posibilidad de reconocer a las víctimas y en ese sentido, un sistema como el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No repetición es satisfactorio en la medida en la que no se vale solo de la confesión de lo sucedido por parte de los responsables, sino que pone a las víctimas en el centro y permite que sus versiones sean escuchadas y por tanto reconocidas.

La memoria, en su relación con el perdón, puede entenderse en una esfera individual y también en un espacio colectivo, en donde se consolida mediante esfuerzos institucionales. Esto se materializa en documentos gubernamentales, en la construcción de museos, en las conmemoraciones, entre otros. Sobre este aspecto, Paul Ricoeur en su libro *Memoria, historia y olvido* habla de las funciones de la memoria y de cómo se puede entender que hay un deber de hacer memoria para saldar y dar prioridad a la deuda que se tiene con las víctimas (2008, p. 120).

El deber de memoria del que habla Ricoeur, no se refiere a la exigencia que se le puede hacer a un individuo en particular, sino a un grupo, a una sociedad. Para él, en el caso de sociedades donde se han dado violaciones masivas de derechos humanos, el deber de recordar se dirige a la sociedad y tiene como prioridad el reconocimiento de las víctimas. Sin embargo, él también muestra que en la manera como se entiende este deber se presentan tensiones en torno a cómo se debe representar el pasado, y en concreto, a cómo se presenta a los responsables de los hechos atroces. El acuerdo final, por ejemplo, habla de adoptar medidas simbólicas que atiendan los daños y allí se contemplan formas de memoria colectiva como las conmemoraciones. En este punto, es importante distinguir entre dos usos de la memoria que plantea Ricoeur: uno es el uso terapéutico que la memoria puede tener para las víctimas y victimarios, y otro es el deber de recordar de una sociedad. Es importante separar estos dos usos, pues ellos remiten a problemas distintos: una cosa es atender los procesos individuales que las víctimas tienen que sortear para reconstruir sus vidas, y otra cosa, cómo la sociedad como un todo, lidia con su pasado.

Avishai Margalit (2002) en su libro *Ethics of memory* hace un análisis de la distinción de entre memoria individual y memoria compartida que puede dar luces para entender el alcance de este

deber de recordar. Para Margalit, la memoria individual se compone de elementos emotivos y personales que implican las experiencias y narraciones de quien ha sufrido ciertos acontecimientos. En contraste, la memoria compartida se refiere a cómo los miembros de una comunidad experimentaron una serie de hechos que afectaron su convivencia. Esta memoria compartida incluye la divulgación de ciertos archivos y elementos, la construcción de monumentos, las conmemoraciones, y el poner nombres de calles o lugares referentes a personas o acontecimientos emblemáticos. Sin embargo, muchos de estos esfuerzos no cumplen con el propósito de evitar el olvido. Para que esto no ocurra, Margalit sugiere la construcción de narrativas compartidas que impliquen tanto las experiencias individuales, como también ciertos recuerdos compartidos en torno a lo ocurrido (2002, p. 55).

A partir de esta distinción, Margalit señala que en una sociedad fracturada la memoria sobre la que es necesario enfocarse es la compartida, y en relación con ella, señala que los tipos de eventos que se deben recordar son aquellos en los que se han cometido actos que atentan contra la humanidad; es decir, que violan los derechos humanos de los ciudadanos (2002, p. 9). Esos actos que en gran parte han sido radicalmente malos y dañinos para la sociedad, se perpetúan en el tiempo por el simple hecho de ser malos. Ahora bien, el problema con el ejercicio de memoria, en el contexto de una sociedad que pretende ser democrática y pluralista como en el caso de la colombiana, es que el recuerdo de ciertos grupos puede ir en contravía de los intereses de otros grupos, lo cual puede generar una especie de conflicto de memorias. En este país, por ejemplo, las iniciativas de memoria que se están dando en las Fuerzas Armadas van en contravía de los reclamos de las víctimas del Estado; mientras que los esfuerzos de las FARC de mostrar que su lucha tenía cierta legitimidad en ciertas regiones encuentran oposición con los relatos presentados por sus víctimas.

En todo caso, lo que se ha visto en los últimos años en Colombia, es que un sinnúmero de víctimas no ha tenido la posibilidad de conocer con claridad lo ocurrido, por lo cual la construcción de memoria se ve truncada. Adicionalmente, debe resaltarse que los esfuerzos de construcción de memoria en el país son recientes. Dos ejemplos de lo anterior son los informes del Grupo de Memoria Histórica, así como el trabajo que en este momento lleva en curso la Comisión de la Verdad en el marco de SIVJRNR.

De los ejemplos mencionados anteriormente, se hará hincapié en el informe *¡Basta ya!* del Grupo de Memoria Histórica que presenta una visión comprensiva de lo que ha sido el conflicto

armado en Colombia (y no de casos específicos como en informes previos). *¡Basta ya!* pretende apartarse de la idea de una memoria oficial del conflicto, y lo que busca es ser un espacio de reflexión desde lo social a través de los relatos que allí se encuentran. El informe abarca un recuento de la historia de la violencia en Colombia en donde expone a los principales actores y a su vez se enfoca en dar voz a los relatos individuales de las víctimas.

Si bien el informe no busca de manera explícita el perdón y la reconciliación social, en medio del reconocimiento que se le hace a las víctimas y la búsqueda del esclarecimiento de la verdad, sí puede contribuir a la superación de los hechos violentos. Ello se ve reflejado en la importancia dada a los testimonios que cuentan sobre lo vivido y tenga en cuenta las vivencias individuales de las víctimas. El informe señala que se ha construido sobre una sociedad agobiada por el pasado y que tiene esperanzas sobre el porvenir (2013, p. 16). A pesar de que no se habla de un perdón que restablezca el tejido social, la memoria en este caso contribuye a una idea sobre un nuevo futuro en donde no se olvida lo sucedido. Además, esta permite que sean entendidas las transformaciones de la sociedad y los contextos de la violencia, en donde dadas las complejidades del conflicto es difícil señalar, a partir de los relatos, a los actores como buenos o malos.

Justamente el informe se aleja de señalamientos y pretende entender las responsabilidades, en diferentes niveles, tanto de la sociedad como de los actores armados. Por ello el informe enfatiza en que la reconciliación, como una esperanza en el porvenir, no puede construirse sobre el ocultamiento, sino sobre esclarecimiento, lo cual pone -nuevamente- a la verdad como eje central de la memoria (Grupo de Memoria Histórica, 2013, p. 16). Hasta este punto puede decirse que el informe ha permitido conocer una parte de lo ocurrido durante el conflicto armado, así como la multiplicidad de actores. Sin embargo, en este caso el uso de la memoria no ha tenido una incidencia relevante en relación a la noción de perdón y reconciliación que se promulga a partir de procesos transicionales, sino que se ha enfocado en conocer los hechos y las vivencias desde las perspectivas de las víctimas.

Además de tratar de dar cuenta de las lógicas y orígenes de la violencia, este informe se acerca a la experiencia individual de las víctimas y a los daños que han experimentado. Retomando a Margalit podríamos hablar, en este caso, de las experiencias individuales junto con las nociones generales del conflicto. Dentro de esas experiencias el informe retrata a sujetos concretos que

han vivido el conflicto de diferente manera -como los testimonios de niños- y por tanto hace evidentes las experiencias que las víctimas han vivido.

Dar voz a estas memorias y reconocer a los sujetos como víctimas, no solo implica la posibilidad de reparar, sino que pone de manifiesto lo que Ricoeur diría, es una deuda con las víctimas, deuda que se puede entender como un deber de hacer memoria. En este caso ese deber que corresponde a la colectividad, no se aleja del esclarecimiento y de poner en conocimiento de la sociedad lo ocurrido. Lo anterior supone que haya una resistencia al olvido del conflicto y se inicia de manera paulatina un proceso de reconstrucción de la sociedad. A pesar de esa resistencia al olvido en conjunto con la reconstrucción de la sociedad, sería en este caso erróneo señalar al informe como elemento que consolida el perdón o la reconciliación. Especialmente cuando, a pesar de la firma del Acuerdo Final, la violencia no ha cesado en el país y una parte del discurso político continúa promoviendo ideas de resentimiento y venganza.

Este capítulo ha intentado entender cómo el perdón corresponde a una respuesta que se decide dar o pedir en medio de las relaciones que se tengan con los demás. Asimismo, ha sido importante entender que, si bien el perdón corresponde a una relación uno a uno, este puede involucrarse en un contexto de comunidad en donde cumple el rol de restablecer las relaciones al interior de la sociedad. En ese espacio de comunidad, el perdón adquiere distintas formas que se acercan a conceptos del derecho y que se hacen tangibles en los procesos de justicia transicional, en donde la verdad es uno de los elementos centrales para que el perdón sea otorgado. Finalmente se ha visto cómo la verdad también ayuda a responderle a las víctimas y a que, posteriormente, se de inicio a un proceso de construcción de memoria.

Es necesario tener en cuenta que el perdón adquiere diferentes usos y funciones que corresponden a los mecanismos de integración implicados en los procesos de justicia transicional. A pesar de que el perdón es un escenario ideal, su presencia como punto de encuentro entre las expectativas del ofensor y el ofendido no es indispensable. Como se expuso anteriormente, existen condiciones para que el perdón se materialice sin ir en contra del auto respeto, ni que suponga el olvido. Por tanto, se puede señalar que uno de los peligros del perdón es que se llegue a una condonación que signifique, incluso, la cancelación de los hechos. Dicho lo anterior, el perdón debe insistir en el reconocimiento del daño y que, si bien supone la superaciones y transformaciones del juicio que se tiene sobre ofensor y los hechos, el resentimiento sigue siendo una posible respuesta ante lo ocurrido.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas, siguiendo a autores como Strawson Tugendhat, Améry, Arendt, Derrida, Murphy y Hampton, se ha tratado mostrar que el resentimiento y el perdón son inevitables en las relaciones humanas. Inicialmente se vio cómo ambos corresponden a una relación entre dos personas. Seguido a esto se vio cómo, a partir de ciertos casos, pueden ser entendidos en el contexto de una comunidad en donde sujetos que no hacen parte de la relación inicial (ofensor- ofendido), adquieren la capacidad de reclamar y exigir desde la colectividad.

El resentimiento, inicialmente, debe verse como una respuesta emocional ante un daño provocado por las acciones que otros cometen contra uno. Esta respuesta se justifica en que las relaciones interpersonales son construidas mediante expectativas sobre las intenciones y el actuar del otro. De estas relaciones se presupone una buena voluntad que contribuye a que se mantenga una idea de compromiso fundamentada en intereses compartidos, que están basados en una serie de normas dadas al interior de una comunidad y se construyen históricamente. Las normas funcionan como un elemento regulador que espera reciprocidad por parte de los actores, y por ello cuando estas se incumplen, se manifiesta el resentimiento y se exigen sanciones para los miembros de la comunidad que infringen las normas compartidas.

A pesar de la existencia de las normas como elemento regulador, no se puede garantizar plenamente que los individuos respondan a estas. Cuando en una sociedad no se responde de manera regular y oportuna a las exigencias de quienes han sufrido el daño, el resentimiento suscitado por lo ocurrido se puede materializar en forma de venganza, que, en muchos casos se manifiesta a través de acciones violentas. El caso colombiano en donde se vio cómo la venganza fue un elemento para dar continuidad a las acciones de los grupos armados, es un ejemplo de esto.

En esta venganza, que contiene reclamaciones por lo sucedido, es difícil diferenciarlo del castigo ya que ambos contienen una demanda hacia la acción cometida. Sin embargo, este último es una herramienta que pretende garantizar el orden de la sociedad y poner fin a las acciones de la venganza. Dado que el castigo puede no responder satisfactoriamente a los reclamos de la víctima, la justicia debe presentar elementos adicionales. Este es el caso de la justicia transicional colombiana en donde se entiende que hubo una transgresión a las normas de la comunidad, y a partir de eso se justifican las reclamaciones de un sector de la sociedad

que exige sanciones más severas a las que se han contemplado en la Jurisdicción Especial para la Paz.

En vista de esos reclamos, los mecanismos transicionales buscan elementos diferentes a los de la justicia ordinaria para reparar, en distintos niveles, a las víctimas. Para completar ese proceso la justicia transicional promueve la construcción de una memoria que sirva para lograr el reconocimiento de las víctimas. Esta construcción es importante ya que en algunos casos contiene las reclamaciones que vienen del resentimiento, así como los sentimientos generados por los hechos vividos. Lo anterior da lugar a que en el reconocimiento a las víctimas se tenga presente que hubo un daño, sin que esto implique rechazo o condena a las respuestas emocionales negativas que se puedan tener hacia el ofensor. En el caso colombiano el ejercicio de la memoria ha permitido llevar a la luz pública algunas de las acciones vividas durante el conflicto armado. Sin embargo, pese a los esfuerzos hechos, aún se desconoce buena parte de lo sucedido lo cual ha impedido reconocimiento pleno a quienes han sufrido y a las acciones cometidas por diferentes grupos armados.

El perdón, por su parte, se entiende como una respuesta al resentimiento, que, al igual que este hace parte de las relaciones sociales. En estas relaciones el perdón es algo que se pide y se da, y lo más importante es que no desconozca lo ocurrido para que no se caiga en el error de carecer de auto respeto en el afán de condonar la ofensa. El perdón repercute en el espacio social al permitir un restablecimiento de las relaciones sociales y al actuar como un extremo opuesto a la venganza. En ese sentido el perdón produce una forma diferente de relación con el pasado, ya que evita que se condicione al ofensor a la acción realizada. Al perdón se le suma la promesa, dos acciones que deben ser entendidas en conjunto ya que se construyen sobre el deseo de vivir con otros y solucionan el problema de la acción que no se subsana solo con la buena voluntad de los sujetos.

Dada la capacidad del perdón de restablecer relaciones, a este se le asigna un ideal aspiracional que tiene el peligro de que ser instrumentalizado para fines políticos, hace que se pierda la posibilidad de restablecer la relación interpersonal sin acudir a instituciones que medien entre las partes involucradas. Esta instrumentalización es evidente en los procesos transicionales, como el caso colombiano. Aquí es importante resaltar que se puede encontrar cercanía entre el perdón y las herramientas del derecho para buscar llegar a acuerdos entre las partes que están negociando. A pesar de la instrumentalización es menester reconocer que el perdón como

herramienta contribuye a la reparación de lazos al interior de las sociedades en procesos de transición. Estos procesos, como el colombiano, se valen de elementos especiales de justicia para equilibrar las condonaciones a los victimarios con los reclamos hechos por las víctimas. En el propósito de que estos procesos no condonen todo lo ocurrido, la verdad debe ser el elemento central que vele por el esclarecimiento de los hechos y dé respuesta a las víctimas. Para ello la memoria tiene como tarea no solo dar cuenta de lo que pasó, sino también y fundamentalmente, lograr que el daño sufrido por las víctimas sea reconocido por la sociedad como acciones injustas que no deben volver a ocurrir.

Ahora bien, en función del problema de este trabajo que entiende que ante una situación de ofensa o daño se condenan las respuestas que provienen del resentimiento, y en su lugar se pone al perdón como un elemento aspiracional e ideal, debe decirse que es necesario el reconocimiento de la posibilidad de la existencia del perdón y el resentimiento ante las ofensas. Lo anterior es esencial para la comprensión de las relaciones humanas y del desarrollo de las expectativas que las conforman. Independiente de las opiniones que se tengan sobre el perdón y el resentimiento, estos se manifestarán según la variedad de exigencias que se tengan en el desarrollo de las relaciones interpersonales.

Así como se debe reconocer la existencia del perdón y el resentimiento en las relaciones interpersonales, esto se debe hacer también en un contexto de comunidad. Esto se explica en que es allí en la comunidad, donde al mismo tiempo se puede atender las exigencias válidas que están detrás del resentimiento, sino que, además, puede tener sentido y justificación el perdón como un elemento aspiracional que conduce a la estabilidad y a la reconciliación. En la comunidad cada uno cumple funciones distintas: el perdón, por un lado, es uno de los ejes más importantes en sociedades que están en procesos de transición y que tienen como fin último alcanzar la paz. Por otro lado, el resentimiento contribuye a que las demandas de castigo y justicia no sean relegadas, pues en estas están los reclamos de quienes han sido dañados.

A pesar de las funciones que el perdón y el resentimiento tengan en una comunidad, ambos tienen riesgos. En cuanto al perdón resulta difícil separarlo de la instrumentalización y por tanto no es claro qué tan sincero se manifiesta de cara a un proceso transicional. Adicional a esta forma de utilizar al perdón, se deja de lado que este corresponde únicamente a la relación ofendido-ofensor y a su posibilidad de restablecerla. Por otra parte, con respecto al

resentimiento, en el mismo contexto, a pesar de la validez de los reclamos, puede contribuir a la perpetración de violencia al no encontrar plenitud en el castigo y la justicia.

En ese orden de ideas, una vez entendida la importancia de reconocer al resentimiento y al perdón, es fundamental enfatizar que existen diferencias entre los procesos de relaciones uno a uno y los procesos comunitarios (incluso si en los procesos uno a uno hay repercusión en el espacio social). Para los procesos individuales la manifestación del perdón y el resentimiento son personales y demuestran cómo se siente quien ha sido ofendido hacia su ofensor, mientras que en la colectividad el resentimiento y perdón tienen una función dentro del desarrollo de la sociedad para demandar justicia o en búsqueda de la reconciliación.

Así pues, de acuerdo con lo dicho, condenar al resentimiento y entender al perdón como aspiracional tiene serias implicaciones en la forma cómo se entienden las relaciones humanas. Pues, se desconocerían las respuestas de los seres humanos ante las ofensas, y se dejaría al perdón como la única opción de respuesta en un escenario donde hay manifestación de emociones negativas, y de reclamos hacia quien ha ofendido. Entonces, se debe tener en cuenta que el resentimiento y el perdón son opciones igualmente válidas de respuesta en las relaciones humanas, y que, fuera de un contexto donde la comunidad les pueda asignar funciones, su manifestación debe importar especialmente a las partes involucradas.

Bibliografía:

Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación*. (E. Ocaña, Trad.) Valencia: Pre-textos.

Arendt, H. (2005). *La condición humana*. (R. Gil, Trad.) Barcelona: Paidós.

Booth, W. (2001). The Unforgotten: Memories of Justice. *The American Political Science Review*, 95(4), 777-791.

Corlett, J. A. (2001). Making Sense of Retributivism. *Philosophy*, 76(295), 77-110.

de Greiff, P. (2006). Justice and Reparations. En P. de Greiff, *Handbook of reparations* (págs. 451-478). New York: Oxford University Press.

Derrida, J. (2007). Política y perdón. En A. Chaparro (Ed.), *Cultura política y perdón* (págs. 21-45). Bogotá: Universidad del Rosario.

Feinberg, J. (1970). The Nature and value of rights. *Value Inquiry*, 4, 245-257.

García-Peña Jaramillo, D. (2017). La verdad, clave para la venganza legítima y el perdón sin olvido: reflexión sobre el esclarecimiento histórico, la memoria y la reconciliación nacional. En A. Castro, A. Vargas, C. Meza, C. Sánchez, E. López, J. D. Duque, . . . W. Duica, *¿Venganza o perdón? Un camino hacia la reconciliación* (págs. 148-168). Bogotá: Ariel.

Gobierno de Colombia; Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo. (12 de noviembre de 2016). Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera. Obtenido de Cancillería de Colombia: https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf

Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Hampton, J. (1998). Forgiveness, resentment and hatred. En J. Hampton, & J. Murphie, *Forgiveness and Mercy* (págs. 35-88). Cambridge: Cambridge University Press.

Lefranc, S., & Stein, M. (2005). Las políticas del perdón y de la reconciliación. Los gobiernos democráticos y el ajuste de cuentas con el legado del autoritarismo. *Desarrollo económico*, 45(178), 163-186.

Margalit, A. (2002). *The Ethics of Memory*. Harvard University Press.

Minow, M. (1998). *Between vengeance and forgiveness*. Boston: Beacon Press.

Murphy, J. G. (1998). Forgiveness and resentment. En J. Hampton, & J. G. Murphy, *Forgiveness and mercy* (págs. 14-35). Cambridge: Cambridge University Press.

Orozco, I. (2002). La posguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación. *Análisis político*(46), 78-100.

Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. (A. Neira, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez, G. (2006). *Guerra, memoria e historia*. La Carreta Editores: Medellín.

Steele, J. (2001). A seal pressed in the hot wax of vengeance: A Girardian understanding of expressive punishment. *Journal of law and religion*, 16(1), 35-68.

Strawson, P. (1995). *Libertad y resentimiento*. (J. J. Acero, Trad.) Barcelona: Paidós.

Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. (M. Serrat, Trad.) Barcelona: Península.

Tugendhat, E. (1999). *Diálogo en Leticia*. (L. Román, Trad.) Barcelona: Gedisa.

Uprimny, R. (2006). Las enseñanzas del análisis comparado: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano. En C. Botero, E. Restrepo, M. P. Saffon, & R. Uprimny, *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia* (págs. 17-45). Bogotá: DeJusticia.

Wallace, J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Harvard University Press.

Zaibert, L. (2006). Punishment and Revenge. *Law and Philosophy*, 25 (1) 81-118.