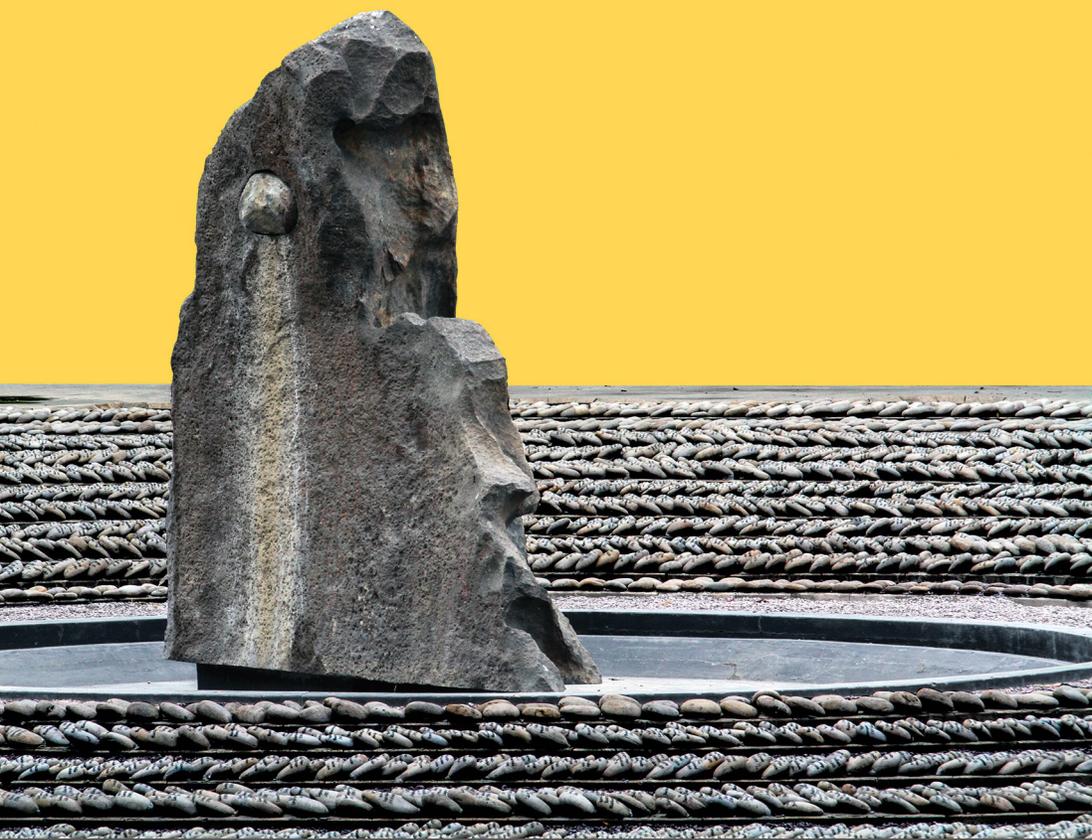


ROSTROS DEL PERDÓN



Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti
Editores

ROSTROS DEL PERDÓN

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti
(editores)

ROSTROS DEL PERDÓN

Coloquio Internacional de COMIUCAP



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Rostros del perdón

Coloquio internacional de COMIUCAP

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2021

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Portada: Gisella Scheuch. Detalle de la escultura *El ojo que llora*, de Lika Mutal

Fotografía: Cécile Villagarcía

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: enero de 2021

Impresión bajo demanda

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2021-00696

ISBN: 978-612-317-627-3

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risso 580, Lima - Perú

Lika Mutal, *in memoriam*

ÍNDICE

Introducción	11
VERDAD, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN	
Verdad y reconciliación: el caso de Colombia <i>Francisco de Roux</i>	19
Verdad y reconciliación: el caso del Perú <i>Salomón Lerner Febres</i>	33
Control constitucional del perdón <i>César Landa</i>	49
El perdón y el derecho internacional <i>Elizabeth Salmón</i>	63
EL OUDIO Y EL PERDÓN EN LA SOCIEDAD PERUANA	
Algunas reflexiones sobre el odio y el perdón <i>Moisés Lemlij</i>	95
El odio y el perdón en la historia del Perú: reflexiones <i>Claudia Rosas Lauro</i>	103
El don de perdonar en los rituales de muerte <i>Lurgio Gavilán</i>	125
Impunidad, perdón y el difícil concierto de deberes <i>Franklin Ibáñez</i>	139

El espacio transicional entre los dos demonios <i>Jorge Bruce</i>	163
Conversaciones entre la fenomenología de Merleau-Ponty y el libro <i>Los rendidos</i> , de José Carlos Agüero <i>Katherine Mansilla</i>	173
DIMENSIONES FILOSÓFICAS Y TEOLÓGICAS DEL PERDÓN	
La obra del perdón <i>Catherine Chalier</i>	195
Existe el perdón en clave filosófica: Hannah Arendt y Paul Ricœur <i>Vicente Durán Casas</i>	217
El olvido, la memoria y el perdón <i>Francisco Cortés Rodas</i>	235
Rostros del perdón en Hegel <i>Miguel Giusti</i>	257
Perdón y reconciliación en perspectiva teológica <i>Eduardo Arens</i>	273
La teo-antropología como fundamento del perdón: la contribución de Wolfhart Pannenberg <i>João J. Vila-Chã</i>	285
Sobre los autores	311

INTRODUCCIÓN

En los últimos años el concepto de «perdón» ha adquirido una relevancia especial en el marco de los procesos de justicia transicional, es decir, en el tratamiento jurídico de las negociaciones y los acuerdos de paz luego de un conflicto violento. En más de un caso, como en Sudáfrica o en Colombia, se acordó otorgar alguna forma de perdón o condonación de penas a los autores de los crímenes a cambio de su confesión o de información relevante para el esclarecimiento de los hechos. Aun cuando el ámbito de aplicación de estas medidas es restringido y sujeto a estándares del derecho internacional, su empleo ha generado muchas controversias, pues no termina de quedar claro en qué sentido el perdón puede ser materia de decisiones o acuerdos colectivos. Algo similar ha venido ocurriendo también, como sabemos, con otros procesos emparentados, como las amnistías o los indultos.

En el Perú hemos vivido con especial agudeza estos problemas, recientemente debido a las disputas que suscitó la concesión del indulto al expresidente Alberto Fujimori y debido también a las invocaciones políticas, meramente estratégicas, a una «reconciliación» nacional. Tras ello se oculta una vieja herida nacional vinculada a las dificultades de procesar debidamente las responsabilidades y las reparaciones del conflicto armado que asoló al país, así como al continuo resurgimiento

de formas variadas de negacionismo. La «reconciliación», que formaba parte del título mismo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), está muy lejos de haber sido comprendida en su verdadero sentido, pues no termina de entenderse que ella no es posible sin verdad ni justicia.

El perdón es una experiencia humana honda y compleja que exhibe diferentes rostros conceptuales o metafóricos: no solo el jurídico, ya mencionado, sino también el filosófico, el psicológico, el histórico, el teológico y otros más, pero por sobre todos ellos el rostro existencial. Existe una vasta tradición en las disciplinas mencionadas que nos ha dejado lecciones valiosas sobre el significado y las múltiples dimensiones de la experiencia del perdón. Y existe además actualmente una conciencia moral más desarrollada que nos obliga a considerar el sentido ya no figurado sino literal de la metáfora, es decir, que nos obliga a prestar atención a los rostros de las víctimas que padecieron injusticias y a sus testimonios.

Para reflexionar sobre estos diferentes «rostros del perdón», la Confederación Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía (COMIUCAP), junto con el Centro de Estudios Filosóficos (CEF) y el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP) organizaron en Lima, en noviembre de 2018, un coloquio internacional en el que participaron especialistas de diferentes disciplinas. Lo que más llamó la atención a todos fue precisamente la multidimensionalidad del tema, además de su naturaleza enigmática, y la importancia de complementar las perspectivas de enfoque para enriquecer su comprensión. El volumen que aquí presentamos recoge las principales contribuciones del coloquio, enriquecidas luego de los debates y debidamente preparadas para su publicación.

Un momento central del debate fue el diálogo sostenido entre Francisco de Roux, el presidente de la Comisión de la Verdad de Colombia, y Salomón Lerner Febres, expresidente de la CVR peruana,

sobre «Verdad y reconciliación». Allí se dirigió la atención especialmente a lo que De Roux llamó la «crisis espiritual» de una nación, es decir, al profundo deterioro de la actitud ética de la sociedad que acarreó una prolongada espiral de muerte y crueldad sobre la base de pretextos ideológicos y una paulatina pérdida de conciencia de la responsabilidad que unos y otros tenían por la violencia desatada.

Quedó claro, como se ha insinuado, que el perdón es una experiencia enigmática. Cabe señalar, ante todo, que el verbo «perdonar» encierra dos significados contrapuestos: es muy diferente otorgar el perdón que pedirlo. Los separa un abismo ético. Solo puede otorgar perdón una víctima, libremente, mientras que el victimario está siempre obligado a pedir perdón. Por lo mismo, puede exigirse de este último que lo haga, que lo pida, cosa que no puede nunca hacerse del primero, que lo otorgue. Pero, además, la petición de perdón no puede ser nunca un trámite burocrático, ni el resultado de una negociación que conduzca a la obtención de un beneficio. Eso enturbia o distorsiona los acuerdos jurídicos que pretenden reglamentar un perdón colectivo.

Otro rasgo singular del perdón es su carácter asimétrico. Algo se ha dicho ya. A ello se suma que solo la víctima tiene la posibilidad de otorgar el perdón, no sus «representantes», sean estos sus familiares o sus conciudadanos. Eso hace, por cierto, más duradera la experiencia del rencor, como lo sabemos por la historia, pero no hay manera de reemplazar a los únicos protagonistas del otorgamiento del perdón. Es muy diferente el caso de los victimarios. De ellos, e incluso de sus descendientes, puede siempre solicitarse la petición del perdón.

El perdón no puede nunca sustituir a la justicia. La complementa, en el mejor de los casos, pero no la reemplaza. Los crímenes deben ser siempre judicializados, y si a ello se sumara la petición de perdón, esta debería resultar de un arrepentimiento genuino. Hay varios responsables de graves delitos en nuestra historia que no han cumplido ni lo uno ni lo otro.

Es posible, ciertamente, que se den casos de sociedades, como algunas que hemos mencionado, en las que, por razones de conveniencia

social, en aras de una solución pacífica o duradera de sus conflictos internos, se negocie la dureza de las penas. Pero entonces debería quedar claro que se ha tratado de una negociación, de la que sería preciso excluir, en sentido estricto, la cuestión del perdón. Aunque parezca paradójico, solo se perdona lo que es imperdonable. Por eso, no se puede exigir a nadie que otorgue el perdón ni se lo puede conceder en nombre de las víctimas.

En la situación actual del Perú vivimos una crispación generalizada en la que han aflorado muchas formas de rencor de vieja y de nueva data. Ello se debe, principalmente, a que no se ha hecho justicia a las víctimas y a que se han normalizado el abuso y la corrupción. Lo que nos hace falta, más que perdón, es el reconocimiento de las responsabilidades. Justicia, por cierto, pero también arrepentimiento. Son necesarios el reconocimiento de los deberes que tenemos como ciudadanos para sellar un pacto social más justo e inmune a la corrupción; el reconocimiento de los otros, especialmente de las víctimas seculares de la discriminación y la violencia; y el reconocimiento de que tenemos raíces históricas y culturales que estimulan nuestra autoestima y de las que podemos nutrirnos para tener esperanza.

El coloquio utilizó como imagen gráfica la escultura central de *El ojo que llora*. Gracias a su admirable sensibilidad y a su genialidad artística, Lika Mutal supo diseñar un monumento de gran belleza y de insólita lucidez, porque no solo expresa el dolor de la nación ante el sufrimiento vivido en los años de la violencia, sino además la permanencia de ese dolor ante las fracturas y las heridas aún abiertas de nuestra sociedad. El ojo de ese monumento sigue llorando en nuestros días y es incluso continuamente víctima de ataques o atentados por parte de los enemigos de la verdad y la reconciliación, quienes, al maltratarlo, no se dan cuenta de que renuevan así su sentido y justifican su nombre. Fue nuestra intención, en el coloquio y también en este libro, rendir un homenaje a la vida y la obra de Lika Mutal.

Agradecemos a todos los autores por sus contribuciones, en particular a los especialistas que nos visitaron del extranjero. Expresamos también nuestra gratitud al profesor João Vila-Chá, presidente de COMIUCAP, y a los miembros del consejo directivo de la Confederación, quienes nos ofrecieron todo el respaldo institucional para organizar el coloquio; a la profesora Rosemary Rizo-Patrón, directora del CEF, y a la profesora Elizabeth Salmón, directora del IDEHPUCP, así como a los equipos que lideran, por el apoyo brindado en el diseño y la ejecución del proyecto. Agradecemos, en fin, a Rodrigo Ferradas y Alexandra Alván por su valioso e impecable trabajo en la edición de los textos.

Con el espíritu que anima la labor de COMIUCAP, ponemos a disposición de los lectores un volumen con el que quisieramos contribuir a esclarecer las múltiples y complejas dimensiones que caracterizan la experiencia del perdón.

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti

VERDAD, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN

VERDAD Y RECONCILIACIÓN: EL CASO DE COLOMBIA

Francisco de Roux

Presidente de la Comisión de la Verdad de Colombia

Quisiera agradecer muy sinceramente, en primer lugar, a los organizadores del coloquio «Rostros del perdón» y a los editores del presente libro, el cual recoge las contribuciones presentadas en dicho evento. Fue un honor para mí, y una ocasión de aprendizaje, hallarme al lado del doctor Salomón Lerner Febres, por quien tengo un sentimiento muy hondo de reconocimiento debido a su compromiso de fondo y su coraje en la conducción de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) del Perú. Poco antes de mi presentación releí el prólogo de la versión abreviada del *Informe final* de la CVR y volví a sentir la fuerza que posee la dimensión ética de ese documento. He apreciado mucho también el esfuerzo desplegado en la comprensión de conjunto, partiendo del punto de vista de las víctimas, enfrentando problemas institucionales con una gran determinación y buscando llegar a una verdad entendida como totalidad cultural. Lo que yo desearía es simplemente que se me permita compartir cuál es el estado actual de la Comisión de la Verdad de Colombia, porque es desde allí que me interesaría plantear el problema y abordar el tema tan interesante de los rostros del perdón.

La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad en Colombia es una institución estatal de orden constitucional, independiente del gobierno, del Congreso y del Poder Judicial. Gracias al aprendizaje que se tiene de las distintas comisiones de la verdad —y en esto la comisión del Perú hizo un aporte internacional muy grande—, en Colombia se separaron o distribuyeron las tareas en tres instituciones distintas: a) la labor de la justicia —de determinar sentencias y establecer responsabilidades individuales— recae en un grupo de magistrados de una institución que se llama «La Justicia Especial para la Paz» (JEP), la cual, sin embargo, tiene como eje orientador el que se diga la verdad en esa primera instancia; b) por otra parte, tenemos la «Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas» (UBPD), que es autónoma y distinta a la Comisión en sí; y c) la Comisión misma, que debe concentrarse en la búsqueda de la verdad humana y la verdad histórica de lo sucedido en nuestro país en las últimas décadas.

Los propósitos de la Comisión de la Verdad son básicamente tres. En primer lugar, buscamos el esclarecimiento de lo que ocurrió durante el conflicto armado en Colombia y lo hacemos teniendo en mente dos objetivos: a) promover una movilización nacional que recoja todo el esfuerzo realizado en el país, desde las universidades, las organizaciones no gubernamentales (ONG), los movimientos indígenas, los movimientos sindicales, la propia prensa, para tratar de superar un conflicto que se prolongaba por más de 50 años; b) dirigir dicha movilización hacia un horizonte en el cual, al ponerle un rostro a la verdad, podamos dar un paso hacia adelante. No pretendemos, por supuesto, poner un punto final ni ofrecer una versión definitiva sino, como se planteó en el Perú, contribuir en la medida de nuestras posibilidades a dar un salto cualitativo hacia la verdad, la reconciliación y el perdón en la vida de nuestra sociedad. Debemos también presentar un *Informe final* y nuestro gran desafío es encontrar una narrativa explicativa, más allá de la memoria, de por qué nos vimos involucrados en una barbarie tan grande, de tal suerte que esa explicación nos ayude a tener una

comprensión básica que le dé un sentido a nuestra historia reciente para poder así avanzar hacia la construcción de un futuro, con determinación y con la mayor claridad posible. Aspiramos a elaborar una narrativa que tenga también elementos de verdadera «compasión», en el doble sentido que le da la CVR del Perú: de «dolor de patria», por un lado, y de «pasión» por sacar las cosas adelante también colectivamente, por el otro. En segundo lugar, es un propósito de nuestra Comisión reconocer a las víctimas, como se hizo en el Perú, e invocar a los protagonistas a aceptar sus responsabilidades. En ese sentido, vamos a organizar una serie de eventos —que hemos venido ya preparando y que llamamos «Encuentros por la verdad»— en diversos lugares del país, con la colaboración de diversos sectores y de los distintos medios. Finalmente, nuestro tercer propósito es trabajar en favor de la reconciliación en los territorios concernidos, para lo cual el rol del perdón es, por supuesto, muy importante. Al igual que el Perú, Colombia es un país de muchos territorios y de muchas regiones distintas y es preciso buscar desde dentro, desde el interior de esa diversidad, caminos de no repetición; con toda seguridad, la educación va a jugar aquí un papel central. Todo esto está incluido en un mandato que, al mismo tiempo, nos dice que nosotros debemos establecer responsabilidades institucionales, estatales y gubernamentales; que debemos cuidar de las víctimas más vulnerables; que debemos esclarecer las relaciones entre el narcotráfico y el conflicto, entre el paramilitarismo y el conflicto armado; analizar los efectos del conflicto sobre la política y la economía; y también valorar los esfuerzos de muchos colombianos en medio de esta tragedia, para así tratar de hacer sentir el valor del *nosotros* y construir una perspectiva de paz.

Es en este contexto que yo quisiera plantear algunas reflexiones sobre el trabajo de la Comisión de la Verdad de Colombia con la esperanza de contribuir así de alguna manera a las discusiones del tema de este libro. Quisiera empezar por decir que, después de haber vivido en medio de la guerra en la región del Magdalena Medio durante casi quince años

y luego de haber dirigido el Centro de Investigación y Educación Popular de los jesuitas, yo tengo la firme convicción de que en Colombia vivimos una *crisis espiritual* muy profunda. No me refiero con ello a una crisis religiosa, pues no existe en nuestro país una verdadera confrontación entre las distintas expresiones del cristianismo ni con otras expresiones no cristianas —entre las que por cierto incorporamos cada vez más a las expresiones religiosas de nuestros indígenas—. Me refiero a una crisis espiritual que se puede caracterizar de manera simple como una ruptura radical del ser humano entre nosotros, una ruptura de proporciones hondísimas. Y creo que la primera vez que esto se puso en evidencia de forma dramática fue justamente en las conversaciones de La Habana.

Al comparar la historia de la comisión peruana con la colombiana, algo que no puede dejarse de lado es el hecho de que la Comisión de la Verdad de Colombia surge en el proceso de las conversaciones de La Habana y es parte central de los acuerdos como el camino final de lo que tiene que hacer la sociedad: no lo que los teóricos llaman el *peacemaking* (hacer las paces, terminar la guerra), sino ir hacia adelante y pensar en el *peacebuilding* (en construir la paz). Así las cosas, en La Habana —yo estuve varias veces ahí— durante dos años se discutieron los grandes problemas estructurales de Colombia. Era una discusión muy compleja, en la que parecía casi imposible llegar a una salida, porque la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) no quería entregar las armas si no tenía la tranquilidad de que los problemas estructurales se solucionaran en esa mesa: la economía de la acumulación y de la discriminación, la corrupción, la exclusión política, la concentración de las tierras en pocas manos, la impunidad, la inequidad, etcétera. Y como no se llegaba a acuerdos, los problemas se quedaban en lo que se llamaba allí «la nevera», es decir, se postergaba su solución para un futuro o una ocasión más propicios.

¡Hasta que llegaron las víctimas, gracias a un esfuerzo hecho por la Iglesia con participación de las Naciones Unidas y la Universidad Nacional! Personalmente, participé en el proceso de selección de las

víctimas que irían a La Habana, una tarea difícilísima, porque el registro formal de víctimas del Estado colombiano consigna 8 672 000 víctimas, sobrevivientes de lo sucedido en Colombia. Llegamos con ellas en distintos grupos: víctimas de las FARC, víctimas de los paramilitares y víctimas del Estado colombiano. Y esto se hizo en un escenario imponente: una sala inmensa que habían preparado los cubanos; cuando hicieron su ingreso las víctimas, todos nos pusimos de pie. De un lado, estaba el gobierno colombiano; de otro lado, las FARC; y, desde el frente, el presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia, que iba dando sucesivamente la palabra. No voy a entrar en el detalle de los relatos porque me tomaría mucho tiempo. Quisiera solamente concentrarme en lo siguiente: ¿cuál fue el mensaje de las víctimas? Las víctimas se presentaron con una gran fortaleza de ánimo, y créanme que no las habíamos preparado. Hacíamos primero un momento de silencio, para ayudarlas a recogerse y llenarse de fuerza espiritual, pero lo que esas mujeres y esos hombres dijeron delante de sus perpetradores fue una demostración de un gran coraje: dieron testimonio de la memoria de sus seres queridos muertos o de lo que les había ocurrido a ellos mismos. Recuerdo, por ejemplo, al campesino que se quitó la prótesis de su pierna entera y la puso sobre la mesa para decirles a los representantes de la FARC: «Ustedes pusieron la mina antipersona en el lugar en donde nosotros ordeñábamos las únicas dos vaquitas que teníamos en nuestra pequeña finca».

El sorpresivo mensaje que nos transmitieron las víctimas podría resumirse del siguiente modo: «Miren, señores, ustedes tienen toda la razón en sentarse a discutir los problemas estructurales de este país, porque son problemas muy profundos. Nuestra democracia está muy lejos de ser una verdadera democracia. Pero el problema estructural más grande que tenemos en Colombia no es ninguno de esos. El problema estructural más grande de Colombia somos nosotros mismos, la forma en que nos hemos atacado, en que nos hemos odiado o excluido; el hecho de haber pensado que solo matándonos podríamos encontrar una solución a los males del país. Este es el problema básico».

Nos transmitieron este mensaje mientras nos contaban las barbaries descomunales que habían padecido: como la gente del pueblito de El Salado, que contó cómo los reunieron a todos en la pequeña placita central, pusieron alrededor a las mujeres y a las niñas, colocaron adentro a los muchachos mayores de quince años y a los hombres, y delante de sus mamás y de sus esposas los fueron degollando en uno de esos espectáculos terribles que también les tocó vivir a los peruanos. Pero estas mismas víctimas, que reconocían que los colombianos somos capaces de llegar a estos grados de ignominia, de violencia y de barbarie, nos decían que nosotros no somos solamente esto, sino que somos capaces de volver a mirarnos a los ojos, de volver a creer los unos en los otros, de reconstruir la amistad, en una palabra, que somos capaces de perdonarnos. El paso de las víctimas por La Habana con ese mensaje tan profundamente humano —«el problema estructural somos nosotros mismos»— produjo un cambio radical en las conversaciones. Fue un verdadero giro, porque inmediatamente llamaron a los indígenas y a los grupos de mujeres de los dos lados, y de ellos y ellas se escuchó igualmente la exigencia de enfrentar este problema humano, de modo tal que en el proceso de La Habana se tomó clara conciencia de que lo más importante era el ser humano.

Como es bien sabido, estos cambios sociales, cuando se toman a conciencia, son siempre de larga duración; nosotros estamos en ese proceso hondo de transformación de los hombres y las mujeres que directa o indirectamente contribuyeron a la violencia en Colombia. Aun a riesgo de ser reiterativo, quisiera comentar que yo mismo viví esa violencia y que la encontré tan profunda y tan incomprensible que, frente a ella, me parecía, fracasaban todas las explicaciones filosóficas. Me acompañan como coautores del presente libro grandes profesores de filosofía, pero les confieso que yo no encontraba explicación a lo que nos estaba pasando y tenía la impresión de que no nos servían las interpretaciones filosóficas, ni las teológicas, ni las políticas. Lo único que me ayudó a comprender lo que realmente ocurría entre nosotros fue la

grandeza humana de mujeres y de hombres a quienes les habían matado a sus seres queridos, les habían quitado la tierra, les habían tratado de destruir cualquier sentido de vida y que, pese a todo ello, perseveraron en los territorios de la violencia y se enfrentaron a los guerrilleros, a los militares y a los paramilitares, diciéndoles en el rostro: «Nosotros nos quedamos aquí. Lo único que nos queda es nuestra grandeza humana y vamos a mantenernos en esto que tenemos, aunque ya todo lo demás lo hayamos perdido».

Este tipo de reacción es lo que le hace comprender a uno la fragilidad en la que hemos vivido todos, así como nuestra fractura y nuestra incapacidad de confrontar las cosas. Recuerdo, por ejemplo, la masacre en nuestra Parroquia de San Pedro Claver de Barrancabermeja el 16 de mayo de 1998. Ese día mataron a 34 jóvenes de nuestra comunidad. Dos días después hicimos el funeral. Fue todo muy doloroso porque siete de los ataúdes estaban llenos y los otros veintisiete estaban vacíos. Se habían llevado a los jóvenes y nunca los encontramos; pusimos por eso sus fotos sobre los ataúdes. Pero lo que más me impresionó fue la gran soledad con la que hicimos el funeral. No hubo una llamada de Bogotá, del gobierno o de la sociedad; no la hubo de Bucaramanga, ni de las ciudades vecinas, nos dejaron absolutamente solos. Nosotros no éramos colombianos como el resto de colombianos en lo que estábamos viviendo. Lo mismo pasó un año después en la masacre de San Pablo. Lo mismo pasó esa misma semana en la masacre de La Gabarra, donde 120 personas fueron asesinadas. La experiencia de la gente que vivió eso, de esas familias, fue la soledad total. Como fue también la soledad de los indígenas, o la de los pueblos afros. Hubo más de 2000 masacres en Colombia, aunque no se consideraba como masacres las de 5 o 7 personas; eso ni siquiera aparecía en la prensa.

Lo tremendo de todo esto es que las noticias de las masacres se transmitían por la televisión y se fueron convirtiendo paulatinamente en una realidad cotidiana de ese país nuestro. Pero, entonces, ¿en qué estábamos nosotros? Quisiera aquí ser muy crudo: ¿dónde estaba Colombia?

Los curas seguían celebrando las misas como si nada estuviera pasando; los profesores seguían dictando clases en las universidades como si nada estuviera pasando; los comerciantes seguían ganando dinero en sus comercios, en sus negocios y en sus bancos como si nada estuviera pasando. Se trata, como decía, de una «ruptura espiritual» muy grave de una nación que no se da cuenta de que está, en ella misma, totalmente alienada del ser humano y que, por supuesto, profundiza cada vez más la dimensión de oscuridad que la lleva a cometer barbaries de esa naturaleza, justamente en uno de los países más católicos del mundo. Obviamente, una crisis espiritual tan honda se vehicula en gran medida a través de un «trauma cultural», como se percibió también muy claramente en el Perú. Permítaseme decir una palabra sobre esto, aun teniendo en cuenta que el trauma cultural es el inicio, aunque no constituye la totalidad de la barbarie vivida por nosotros en Colombia: el haber sido una sociedad golpeada en todos sus estratos sociales por 50 años de una guerra sin sentido.

No hay familia en Colombia que no haya tenido que sufrir, directamente o en el círculo de sus amistades, o en su vecindario o en la empresa donde trabajaba los estragos de este conflicto: 8 672 000 víctimas según el registro oficial, como ya se dijo; más de 2000 masacres; más de 82 000 personas desaparecidas; más de 30 000 personas secuestradas —con los secuestros más impresionantes del mundo (personas que pasaron hasta 14 años en la selva en condiciones terribles, colgados del cuello con cadenas)—; más de 4000 falsos positivos: jóvenes colombianos inocentes, mujeres y hombres, tomados por nuestro ejército y llevados a la montaña, asesinados, vestidos como guerrilleros y presentados luego ante el país como guerrilleros dados de baja en combate para conseguir prebendas militares; más de 22 000 campesinos golpeados por las minas antipersona; más de 18 000 ejecuciones extrajudiciales. Justamente algo que considero muy acertado del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú es que empieza presentando las cifras de lo que fue la barbarie. Por eso consigno yo

también aquí las cifras: para que mostrar la magnitud de lo que nosotros hemos sufrido en Colombia durante 50 años y como una muestra de hasta dónde puede llegar la incapacidad de un país de asumir lo que estaba viviendo. Una fractura espiritual de esta naturaleza, que afecta tan seriamente al ser humano, tiene manifestaciones de todas clases, pero si menciono el trauma cultural es porque este empieza por un gran sufrimiento y por una forma palpable de victimización que, naturalmente, suscita sentimientos de indignación, de rabia, de venganza, pues viene cargada de dolores muy profundos. Ya lo dije, sin embargo: el trauma empieza, pero no termina allí.

El trauma se pone de manifiesto, por lo pronto, cuando se hacen interpretaciones globales que tratan de explicar lo que ocurrió y se les da una perspectiva política o una perspectiva económica, las cuales se proponen orientarnos sobre cómo resolver los problemas y cómo salir adelante tras una situación tan caótica. Pero esas mismas interpretaciones están cargadas de odio y de sentimientos de exclusión, expresan una rivalidad y una confrontación muy grandes. Cuando hay dos posiciones confrontadas que se excluyen recíprocamente de ese modo al interpretar la violencia vivida, lo que se pone de manifiesto es la polarización absolutamente simbólica de un país, no se trata simplemente de una polarización de ideas. Eso se puede encontrar en la radio, en la televisión, en la prédica de los sacerdotes, en las caricaturas, en los mensajes de WhatsApp, en Twitter. En todas partes, los símbolos están cargados de un simbolismo que se apropia del sentido común y que muestra en toda su profundidad el trauma de nuestra sociedad. Yo mismo soy parte de ese trauma. Todos los colombianos estamos sumergidos en él.

Cuando el papa Francisco fue a Colombia, captó perfectamente lo que estábamos viviendo y, por eso, en sus discursos, que son muy interesantes de analizar, se colocó por encima de nuestro trauma con extremo cuidado, para tratar de no dejarse atrapar —entre otras cosas— por una Iglesia que estaba completamente partida, puesto que el episcopado colombiano estaba dividido casi por la mitad. El papa, en cambio,

de los cuatro días que estuvo en Colombia, pasó un día entero solamente con las víctimas, en la ciudad de Villavicencio, dándonos un mensaje muy claro de por dónde se hallaba el camino de salida de la situación que estábamos enfrentando. Lo expresó cuando les dijo a los obispos en la iglesia en Medellín, palabras más, palabras menos, lo siguiente: «Miren, no sigan por favor dándole normas morales a su pueblo, que está sufriendo, con la pretensión de que esas normas ofrezcan una solución; pongan más bien sus manos en el cuerpo ensangrentado del pueblo de Colombia». Esta fue una llamada muy seria a considerar que el asunto estaba del lado de las víctimas de todos los sectores. Por eso pienso que, conversando con nuestra gente en la Comisión de la Verdad, tenemos que empezar por promover una aceptación muy profunda de nosotros mismos, pero no solamente como sociedad, sino también una aceptación individual como personas. No veo otro camino para acercarnos al tipo de verdad que nos toca enfrentar, teniendo en cuenta, además, que ello equivale a aceptar nuestra realidad personal con todas sus sombras: reconocernos con todas nuestras limitaciones, como seres humanos falibles y frágiles, conscientes de los abismos a los que somos capaces de llegar, de la capacidad de silenciar lo que está pasando al lado nuestro y de quedarnos pegados a nuestras pequeñas profesiones, persistiendo en los errores que cometemos y en el mal que causamos a los otros y que nos causamos a nosotros mismos.

Si no hacemos el esfuerzo por experimentar esta primera mirada introspectiva individual, con la profundidad que nos corresponde como cristianos, si no reconocemos que debemos llegar a ser un libro abierto y si no tenemos compasión de nosotros mismos, será muy difícil que podamos tener luego compasión de los demás. Si no nos perdonamos a nosotros mismos, será muy difícil que comprendamos que los otros también necesitan ser perdonados y ser compadecidos porque son iguales a nosotros, porque somos exactamente la misma cosa. En una situación como la nuestra, esto es, me parece, lo que debemos poner en primer plano: digámonos la verdad sobre nosotros mismos y tengamos

el coraje de reconocernos; perdamos el miedo a esa verdad. De lo contrario, será muy difícil pedirle a los demás que acepten la verdad que luego tendremos que asumir socialmente entre todos.

Quisiera, para terminar, brindar un par de reflexiones sobre el perdón que me parecen importantes. Habría tantas cosas que decir sobre el tema, porque, en mi opinión, el perdón siempre es un milagro: es un milagro que una persona pida perdón y es un milagro que una persona perdone. En otras palabras, hay una dimensión de gracia que nos desborda, que nos traspasa completamente. Sé que esto tiene aspectos políticos y emocionales y que abarca muchas facetas que se analizan en este libro. Pero desearía resaltar dos cosas en particular: en primer lugar, lo normal es que las víctimas exijan la verdad, que pidan la evidencia de que la persona que las ofendió tan bárbaramente esté en la disposición de reparar, para que ellas puedan iniciar un camino de perdón. Traigo al recuerdo uno de tantos casos, con la seguridad de que en el Perú debe haber habido muchos parecidos.

Una señora campesina, de una de esas montañas de Antioquia en Colombia, después de horas de haber estado yo al lado de ella, comienza de pronto a hablar y me dice: «Vea, padre, ¿vio el pequeño cuartico que hay aquí al lado del rancho, uno de esos cuarticos donde los campesinos meten las herramientas de trabajo?». Y continúa: «Es que cuando yo sentí la explosión en ese cuartico, inmediatamente pensé en mi niño de 12 años, salí corriendo del rancho y el cuartico estaba incendiado. Tuve entonces que esperar largo para que eso se enfriara porque yo tenía en la cabeza que eso tenía que ver con mi niño. Cuando por fin pude entrar al cuarto, ahí estaba mi niño, pero estaba todo pegado contra las paredes; traje entonces un platón y fui recogiendo de las paredes a mi niño y metiéndolo todo hasta que lo pude tener prácticamente completo dentro del recipiente que había llevado para recogerlo». Me dice luego la señora: «Yo quiero que me digan la verdad». Ella me estaba relatando su memoria trágica, y eso la llevaba a decirme: «Yo quiero que me digan la verdad, yo quiero que me digan por qué dejaron esa granada en el patio

de mi casa. Toda esta gente que anda peleando por aquí enfrentados unos con otros, por qué escogieron esta vereda como territorio de guerra, que era una vereda tranquila de campesinos, quiénes eran ellos, quién les dio orden para que vinieran aquí, qué propósito los movía, yo quiero que el Estado me diga la verdad». Y tenía toda la razón al referirse así al Estado, porque el Estado es la institución que nosotros los ciudadanos creamos para garantizar a todos por igual las condiciones de la dignidad.

En segundo lugar, otra cosa que me parece importante mencionar a propósito del perdón es su relación con la justicia transicional y la justicia restaurativa. Nosotros lo estamos viviendo en Colombia con mucha intensidad y quisiera que los teólogos que participan en la presente publicación pongan este tema sobre el tapete. El perdón entre nosotros, el perdón del Evangelio, no consiste simplemente en decirle a la otra persona, como nos toca hacer en Colombia, «Usted me hizo a mí un mal inmenso, usted mató a mis hijos o usted destruyó nuestro pueblo, pero yo quiero decirle que yo he decidido nunca hacerle mal a usted, puede tener esa seguridad». Esto sería solo un primer paso del perdón. Pero el perdón cristiano no termina ahí; el perdón cristiano es un compromiso personal con la persona que te hizo mal, con esa persona en su oscuridad, prisionera de una ideología y de una locura. Es un compromiso que me lleva a tratar de ayudar a que esa persona se transforme: a mí me importa el perpetrador, y justamente porque comprendo las dimensiones del perdón cristiano, me comprometo en la transformación de esa persona, así como espero —por supuesto— de ella el reconocimiento de lo que hizo, la verdad de su relato y la decisión de reparar. Si no llegamos hasta allí, no estaremos en una sociedad perdonada o que está perdonando, es decir, una sociedad que comprende que hay que darle la mano al que viene de la guerra y hay que trabajar, no para hacer que se pudra en una cárcel toda la vida, sino para restaurarlo como ser humano, para que pueda venir a ser parte de nuestra comunidad —que es lo que hacemos en el camino cristiano, lo que hace Dios con nosotros: que nos recoge en nuestra fragilidad para transformarnos y volvernos realmente seres humanos—.

Finalmente, quiero decir que la toma de conciencia de la propia dignidad, que es uno de los ejes de los ensayos contenidos en este libro, es también para nosotros el punto ético central desde el cual queremos reconstruir una situación como la colombiana y la base más honda desde la que queremos trazar el camino de la espiritualidad reconstruida. Si algo aprende uno de las víctimas es esta dimensión absoluta de la dignidad. Lo ve cuando percibe el coraje que tienen para hacerle sentir al Estado que él no está por encima de la dignidad humana, como lo ha expresado en forma muy bella el doctor Salomón Lerner en sus discursos. La dignidad humana es absoluta; no se la debemos al Estado, ni a los gobiernos, ni a la Iglesia, ni a las etnias, ni a ninguna universidad. La dignidad humana la tenemos simplemente porque somos seres humanos y la tenemos por igual; no hay ninguna forma de hacer diferencias, pues, entre etnias ni entre clases sociales. El Papa no tiene más dignidad que ninguno de nosotros. Por eso, le dice bien el cardenal camerlengo en la ceremonia de su asunción: «*Memento servus servorum Dei es* [¡Acuérdate de que eres siervo de los siervos de Dios!].»

Estas son cosas que hay que ponerlas en claro en el pueblo. Esto se hizo en la región del Magdalena Medio cuando llegaba Uribe: la gente le hablaba al presidente de igual a igual, con plena conciencia de su dignidad. A nadie le crece la dignidad por tener un doctorado, ni por ser sacerdote. La dignidad humana no puede crecer, se mantiene siempre igual. En ese sentido, me parece muy aleccionadora la posición de Kant cuando afirma que ninguna persona puede ser vista nunca solo como un medio, sino siempre como un fin en sí misma y un protagonista de la conciencia moral. Ese el sentido de la vida y del ser humano mismo. Me impresiona en esto la actitud de Jesús, lo digo con toda franqueza, en la última cena, porque es la expresión más grande de lo que significa Dios para los cristianos. Dios es una pasión por la dignidad humana. Eso es Dios en Jesús, es Jesús de rodillas esa última noche dramática en la que, aunque sabe que no va a salir vivo, hace algo que ni sus mismos compañeros entienden: se pone a lavarles los pies, de rodillas,

se inclina ante la dignidad humana. Esta es una manifestación muy profunda de lo que se significa estar con los otros, y es lo que yo aprendí de las víctimas.

Termino con una anécdota. Una de las indígenas que llegó a La Habana contó delante de todos la historia de cómo su hija salía de la fiesta de un pueblito de Cali, en Colombia, a las 9 de la noche. Salía con su novio. Apenas estuvieron afuera, les dispararon y los mataron a los dos. Cuenta la indígena que a las dos mamás las llamaron y les contaron que sus hijos estaban muertos en una calle. Las mamás pidieron entonces que les dejaran llevarse los cadáveres de sus hijos a sus casas para velarlos. Pero el ejército vino y no lo permitió. Al día siguiente, los dos muchachos salieron en el periódico de Cali en una foto con una leyenda que decía «Guerrilleros muertos en combate». La indígena cuenta la historia delante de los militares que estaban ahí en La Habana, luego prende una vela enorme, va, se la pone en la mesa al general Mora que estaba ahí presente y le dice: «General, nosotras no vinimos aquí a que continúe esta noche oscura en Colombia. Venga con nosotras. Lo invitamos a construir la luz que nos ayude a ver una posibilidad de futuro juntos. Venga, venga por el camino del perdón y la reconciliación». Esa gente nos estaba mostrando una dignidad inmensa que es capaz de ponerse por encima de todo, capaz de hacer valer lo que somos nosotros como seres humanos.

VERDAD Y RECONCILIACIÓN: EL CASO DEL PERÚ

Salomón Lerner Febres

Pontificia Universidad Católica del Perú

En primer lugar, deseo agradecer muy sinceramente la invitación a participar del coloquio internacional y de este libro que recoge las ponencias presentadas en dicho evento, cuyo tema —los posibles rostros del perdón— tiene la más alta importancia para sociedades que, como la peruana, emergen de una situación de violencia y masivas violaciones de derechos humanos. Quisiera decir, además, que considero un honor compartir esta sección del libro con el padre Francisco de Roux, uno de los más valerosos y lúcidos luchadores por los derechos humanos en Colombia y hoy, con todo merecimiento, presidente de la Comisión de la Verdad de ese país.

Se nos ha encomendado abordar en esta sección el problema de la reconciliación en sociedades que dejan atrás un conflicto violento y el de las relaciones existentes, o posibles, entre ese horizonte de convivencia social que es la reconciliación y las tareas de la investigación, exposición y reconocimiento público de la verdad. Al exponer brevemente algunas ideas al respecto —lo cual haré desde la óptica del trabajo realizado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el Perú hace ya quince años—, intentaré dejar algunos puentes tendidos hacia el tema mayor del libro, muy vinculado, desde luego, con el de la reconciliación:

la posibilidad y la relevancia del perdón. Verdad, reconciliación y perdón constituyen tres elementos diferentes pero que concurren hacia un mismo fin, que es un horizonte político, pero, sobre todo, un horizonte moral: el de la superación del legado de un pasado violento respetando un principio humanitario. Esto significa, al mismo tiempo, atender a los derechos de las víctimas a verdad y justicia y reparaciones y propiciar en la sociedad entera un régimen de coexistencia en el que la dignidad de lo humano sea respetada y promovida.

Los comisionados del Perú entendimos desde el principio que el objetivo de una Comisión de la Verdad y la Reconciliación no podía limitarse tan solo a esclarecer responsabilidades individuales, sino que además debíamos comprender qué factores hicieron posible un conflicto de tan trágicas dimensiones y que produjo más de 69 000 víctimas fatales. Es decir, quisimos enfocar esta catástrofe como un «hecho social», como un fenómeno cuya configuración se debió a caracteres que estaban fuera o por encima de las actuaciones individuales. Nuestra observación no podía estar, pues, solamente dirigida al terreno fáctico. Debía dirigirse además y prioritariamente al campo de la comprensión, una tarea que implicaba incorporar en el análisis enfoques diversos (filosóficos, sociológicos, etnográficos, estadísticos) que pudieran explicar un suceso tan trágico como complejo. Ciertamente, no me ocuparé en el presente texto de todos ellos, sino de aquellos tres aspectos fundamentales que convergen en la propuesta de un escenario posconflicto, ya mencionados: verdad, reconciliación y perdón.

1. VERDAD Y MEMORIA

El concepto de verdad corresponde tradicionalmente al campo de la epistemología, pero no es muy común que se le suela destacar, como considero que corresponde, a un mundo que posee además implicancias éticas profundas. Se lo evoca fundamentalmente en términos de la célebre concepción «correspondentista», tanto en la teoría del

conocimiento como en la filosofía de la ciencia, que la identifica con la «adecuación» entre el intelecto y la cosa. Resulta evidente que una interpretación moral de la verdad ha de tomar en cuenta la fidelidad de la representación que ocurre en el sujeto respecto de aquello que hay que conocer. He allí un aspecto modular para alimentar nuestro entendimiento acerca de la «verdad». Lo verdadero es lo que acontece y se resiste a ser asimilado o ignorado. Sin embargo, existe también un acercamiento moral. Por él, la verdad implica un cambio en nosotros, pues de algún modo amplía nuestra perspectiva de las cosas y en ocasiones desafía nuestra falta de lucidez ante lo que hay que observar o enfrentar. La «cosa misma» se impone firmemente frente a nuestros deseos o presuposiciones. Así planteada, la verdad no puede entonces limitarse a un mero registro fáctico. Impone, a tenor de su propia evidencia, una manera de actuar, ya sea que ella sea aceptada o negada. Como consecuencia de estas reflexiones se llega entonces a la siguiente definición y así lo anotamos en el *Informe* de la CVR: «La CVR entiende por “verdad” el relato fidedigno, éticamente articulado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato» (2003, tomo I, p. 32).

Ahora bien, como se sabe, en griego verdad se dice *aletheia*. En una línea de reflexión que Martin Heidegger ha destacado, *a-letheia* significa «desocultamiento» o «descubrimiento», y de algún modo se opone a la *lethe* en tanto «ocultamiento» u «olvido». Cuidar la verdad alude a que brinde lo que se hallaba oculto, a «echar luces» sobre lo que permanecía invisible en la oscuridad o permanecía olvidado. El río Lethe bañaba el Hades —el inframundo helénico— y se decía que sus aguas tenían la propiedad de borrar los recuerdos de los seres humanos que bebían de ellas. El cultivo de la verdad se hallaría entonces vinculado directamente con el ejercicio de la rememoración, la *anamnesis*. En la ética subyacente a la épica y la tragedia griegas —la ética prefilosófica—, la rememoración está asociada al re-cuerdo de la observancia de la medida

correcta como criterio para conducirse en la vida y actuar en común. Cabe señalar que la misma palabra *recuerdo* alude al corazón y a lo que allí se encuentra. La tesis general es que los seres humanos, seducidos por el afán de posesión y el anhelo de poder, tienden a la *hybris* (la des-mesura, la trasgresión de la justicia), de tal manera que deben aprender a reconocer y observar celosamente y a menudo de forma dolorosa la proporción cualitativa adecuada en todos los asuntos de la vida. Para ello está la *phronesis* —la prudencia—, que no es sino la excelencia del intelecto que permite discernir y elegir la medida correcta.

El caso de Edipo es emblemático. Una vez que se desata en Tebas la peste y el adivino le advierte que la única forma de detenerla pasa por identificar y castigar a los asesinos del antiguo rey Layo, el nuevo rey se concentra en realizar una exhaustiva investigación para identificar a los responsables del hecho. Nótese como la epidemia es descrita por el poeta como una suerte de síntoma general de la pérdida del equilibrio cósmico generado por el crimen contra Layo, situación que solo puede revertirse devolviendo las cosas a su lugar, al entrar en acción la justicia correctiva. Edipo es percibido por el Coro como el instrumento de este proceso de reparación del daño y además el anuncio de la punición: casi le ordena «recuerda quién eres!», con lo que evoca las hazañas del héroe en su calidad de protector de la ciudad (particularmente la victoria sobre la Esfinge). No obstante, la exigencia del Coro tiene un segundo sentido —propiamente trágico, desgarrador— porque el espectador/lector sabe que el criminal que Edipo está buscando incansablemente es él mismo. Apreciamos entonces que la verdad que saca a la luz el trabajo de la memoria no tiene que ser grata, pues ella suele revelar —como en el caso de *Edipo Rey*— la gravedad de la trasgresión humana en el orden justo dispuesto por los dioses.

La *katharsis* trágica funciona, en esa línea de reflexión, como un proceso de configuración del discernimiento práctico que permite al ciudadano de la polis percibir el tipo de conflicto y sufrimiento que desencadena la *hybris*, así como la necesidad de tomar conciencia de

los límites que plantea el carácter vulnerable de las relaciones humanas (Nussbaum, 2011). El espectáculo trágico constituía así un elemento fundamental de la pedagogía práctica clásica que aspiraba a formar el intelecto y el carácter a partir de la percepción y el examen de situaciones dilemáticas en las que se ponen a prueba nuestra capacidad de juzgar y actuar con mesura y justicia. Resulta claro afirmar que los actos de crueldad —en particular atentar contra la vida de gente inocente— constituyen una forma básica de desmesura.

Como en la reflexión que plantean las tragedias, el trabajo de la memoria sobre la experiencia de la violencia pone de manifiesto esta trasgresión del límite de lo éticamente aceptable en lo que respecta al respeto, a la inviolabilidad de la vida, a la integridad y la libertad de las personas. Tzvetan Todorov señaló lúcidamente que el control sobre la memoria se ha convertido en una herramienta para la preservación del poder y la supresión de las libertades tan eficaz como el control sobre el territorio y las personas que viven en él (Todorov, 2000). Los regímenes totalitarios, por ejemplo —Todorov se detiene en el análisis del nazismo y del estalinismo—, han procurado siempre ahogar los intentos por dar a conocer —desocultar— los crímenes que se perpetran contra la población civil, los asesinatos, las desapariciones, la reclusión en los campos de exterminio. De allí que saber qué sucedió —y poder comunicarlo a otros— constituye el primer paso que se adelanta para resistir a la violencia y la opresión.

Por su parte, Paul Ricoeur señaló que el testimonio de la víctima —en tanto primera etapa del trabajo de la memoria, previa al documento— pretende poner de manifiesto la veracidad de su experiencia: nos dice «aquello existió» (2002, p. 26). Este drama en el que se vio lesionado en sus derechos básicos, en el que se le desconoció su condición de ciudadanía y su esencial humanidad, realmente tuvo lugar, a pesar de los esfuerzos de las «historias oficiales» por no registrar el hecho y no otorgarle un lugar en la historia. Existe, «aquello existió» —advierte Ricoeur— nos dice en un solo fenómeno varias cosas. En primer lugar,

dice «yo estuve allí». Constituye, en ese sentido, el relato en primera persona de quien sufrió un grave daño y hoy exige justicia y reparación; la víctima nos cuenta lo que vivió. En segundo lugar, la víctima y el testigo dicen «créeme», les piden a las personas que los rodean o que puedan escucharlos que se fíen de su narración, que confíen en ellos en tanto sujetos de esta experiencia dramática. En tercer lugar, nos dicen: «si no me crees, pregúntale a otros». La víctima o el testigo se remiten así a otras personas que vivieron con ellos aquella circunstancia, y que pueden corroborar con su propio testimonio la veracidad de su relato (2002, pp. 26-27).

La CVR recabó entre 2001 y 2003 cerca de diecisiete mil testimonios. Para lograrlo, recorrió zonas del Perú —comunidades altoandinas y poblados amazónicos— a las que por lo general los representantes del Estado peruano llegan —cuando llegan— solo con gran dificultad. De otra parte, es preciso indicar que la CVR del Perú es el primer organismo latinoamericano que celebró audiencias públicas en materia de derechos humanos. La Comisión recogió, pues, con seriedad el testimonio de las víctimas —cuya atención y escucha fueron consideradas prioritarias—, y sus declaraciones fueron contrastadas con las versiones de otros testigos, incluso con las declaraciones de los propios perpetradores. En lo que toca a las audiencias públicas, la CVR organizó varias de ellas destinadas a recoger los testimonios de miles de víctimas que en los años del conflicto armado interno sufrieron daño, o cuyas solicitudes de información en torno al destino de sus seres queridos fueron desatendidas o ignoradas en cuarteles y comisarías, en municipios y dependencias del Estado, e incluso en algunas sedes episcopales. También, y en un segundo momento, las audiencias públicas se planificaron para recibir orientación y esclarecimiento de diferentes historias regionales, así como para conocer comportamientos institucionales, particularmente aquellos de partidos políticos cuyos líderes ejercieron funciones de gobierno o de fiscalización en el Congreso. Se asumió esta facultad legal como una genuina obligación moral: la de escuchar

la voz de las víctimas e incorporar su historia en la historia aun mayor del proceso de violencia, con el fin de restaurar la dignidad lesionada y contribuir a establecer —a través del diálogo— mecanismos de no repetición (Lerner Febres, 2004). Nos hallábamos convencidos de que ningún proyecto serio en materia de defensa de los derechos humanos podría prescindir de la palabra de aquellos que fueron las víctimas de la violencia.

Pero, como ya se explicó, la verdad, en ese sentido moral y ético que es relevante, no es un mero conjunto de enunciados contrastables pero inconexos. Sea bajo la forma del testimonio o la del documento, el hogar de la verdad es el «relato». El relato ordena e integra diversidad de experiencias y acontecimientos en el curso de una historia; y es en el seno de esa historia —que puede y debe convertirse en foco de discusión— que se hallan la inteligibilidad y el sentido. La narración —«historia» en el sentido de *story*— recoge y articula un número finito de situaciones (muchas veces fortuitas y no deseadas), así como de actores. Pretende considerar estas circunstancias y vivencias a la luz de interpretaciones que buscan esclarecer su dirección, su *telos*. En el relato que la CVR hilvanó como parte de su *Informe final* evidentemente el eje teleológico estaba constituido por la consolidación de la cultura de los derechos humanos y, como veremos, colocaba en el horizonte la reconciliación.

Así pues, el concepto de verdad asumido por el *Informe final* invoca una serie de elementos centrales en el trabajo de las políticas de la memoria: la correspondencia con los acontecimientos, la inscripción del relato en un compromiso mayor de la sociedad peruana con un proceso de reconstrucción democrática y de respeto de los derechos fundamentales, la construcción del relato a partir del intercambio de testimonios e interpretaciones del proceso vivido, la escucha atenta y compasiva de las historias de dolor de nuestros compatriotas, así como el carácter abierto del propio relato. La investigación emprendida por la CVR pretendía mantener vivo el debate sobre lo vivido en el conflicto

armado interno, acoger las demandas de justicia y reparación planteadas por las víctimas y por los ciudadanos que se han adherido a la causa de los derechos humanos, y contribuir al diseño y discusión de políticas públicas conducentes a la erradicación de las causas de la violencia.

2. LA RECONCILIACIÓN COMO PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO

De todas las categorías ético-políticas empleadas en el *Informe final* de la CVR del Perú, la reconciliación fue la que suscitó mayor polémica. De hecho, el rótulo «y de la Reconciliación» fue añadido en el contexto del gobierno de Alejandro Toledo, el que además amplió el número de los comisionados, elevándolos de siete a doce. Una vez que la reconciliación fue considerada una de las metas asociadas al trabajo de la CVR, algunos políticos, militares en retiro e incluso algunos representantes de la Iglesia Católica saludaron este gesto de la nueva administración. Sectores de la opinión pública que meses atrás se habían mostrado abiertamente en contra de la formación de una Comisión de la Verdad luego se mostraron visiblemente entusiasmados con la adición del término. Esta actitud probablemente obedecía a que estos personajes habían confundido la reconciliación con concepciones espurias del «perdón», concebido él en términos de una suerte de «borrón y cuenta nueva», por decirlo en términos coloquiales.

La reconciliación no tuvo para nuestra Comisión la cuestionable connotación de hallar un «punto final» frente al trabajo de la memoria y la acción de la justicia. Se la planteó más bien como un proceso histórico que pretendía reconstruir el pacto social dañado por la violencia. Dicho proceso no ha culminado —como resulta obvio— con el trabajo de la CVR o con la publicación del *Informe final*, más bien podría pensarse que él se iniciaba con el proyecto de transición, y su más plena realización dependería del esfuerzo de los ciudadanos en búsqueda de la restitución del tejido social y político que el conflicto armado contribuyó a minar.

Muchos críticos de la CVR argumentaron, algunos lo siguen haciendo, que el *Informe final* no logró la deseada reconciliación posterior al conflicto. No se percatan de que dicha tarea ciertamente no estaba ni podía estar en nuestros alcances, ya que no conformábamos una instancia ejecutiva. Y aun si lo hubiéramos sido, la reconciliación no es solo un proceso que pueda conducirse únicamente desde el poder gubernamental. Para dejar en claro que se trata de una propuesta que requiere del compromiso de los actores directamente involucrados, así como de la sociedad peruana en general, citaré la definición que le dimos a este concepto:

La CVR entiende por «reconciliación» el restablecimiento y la refundación de los vínculos fundamentales entre los peruanos, vínculos voluntariamente destruidos o deteriorados en las últimas décadas por el estallido, en el seno de una sociedad en crisis, de un conflicto violento iniciado por el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso. El proceso de reconciliación es posible, y es necesario, por el descubrimiento de la verdad de lo ocurrido en aquellos años —tanto en lo que respecta al registro de los hechos violentos como a la explicación de las causas que los produjeron— así como por la acción reparadora y sancionadora de la justicia (2003, tomo I, pp. 36-37).

Resulta importante señalar que, a pesar de que el estallido y el imperio de la violencia directa desatada por Sendero Luminoso produjeron la lesión de los vínculos comunitarios, el texto nos habla de una sociedad en crisis, de una república que con anterioridad a las décadas del conflicto sufría diferentes formas de violencia estructural expresadas en la exclusión (económica y política) y de violencia cultural, (racismo, machismo, etcétera)¹. Muchas de las manifestaciones de injusticia y discriminación que abonaron el terreno para la prédica de violencia de las organizaciones terroristas están presentes en el Perú actual como

¹ Sobre las clases de violencia, consúltese Galtung, 1980.

en el de los años ochenta; todavía hoy muchos peruanos asumen una comprensión jerárquica de las relaciones sociales o consideran como un «dato natural» los privilegios de un sector de la sociedad sobre otro en virtud de consideraciones étnicas o de estatus socioeconómico. La mioopía moral y política de muchos representantes de nuestra «clase política» y su nula disposición a examinar críticamente nuestra historia reciente conspiran contra el proyecto mismo de una reconciliación nacional.

El *Informe final* pone énfasis en el imperativo de no intentar regresar a la situación del Perú previa al inicio del conflicto armado. La reconciliación constituye también un proceso de aprendizaje moral acerca de aquellas condiciones estructurales que produjeron el conflicto, así como nuestra responsabilidad frente a la preservación de tales condiciones. Por ello el documento señala que debemos aspirar a lograr una nueva manera de vivir juntos. Y sostiene que «La reconciliación debe consistir por eso en una refundación de los vínculos fundamentales, instaurando una nueva relación, cualitativamente distinta, entre todos los peruanos y peruanas» (2003, tomo I, p. 37).

El *Informe final* distingue tres niveles de reconciliación. En primer lugar, el político, que alude a la necesidad de que la sociedad y Estado recuperen sus vínculos de mutuo compromiso y reconocimiento; las reformas institucionales planteadas por la CVR apuntan a promover una mayor presencia del Estado en las zonas que fueron golpeadas por la violencia, así como a poner énfasis, en el plano educativo, en la formación de una ciudadanía democrática. En segundo, el social, en tanto los espacios de la sociedad civil recuperan su condición de escenarios de encuentro dialógico de los ciudadanos, en particular de aquellos que han sido excluidos en el pasado. En tercer lugar, el interpersonal, la recomposición de los lazos de solidaridad de las personas que, habiando las mismas comunidades locales, fueron víctimas de la división y la desconfianza en los años del conflicto (CVR, 2003, tomo IX, p. 14).

La reconciliación es concebida, así, como un proyecto ético-político de largo alcance que convoca a la vez a la reflexión crítica y a la

disposición para la solidaridad de los peruanos. La insistencia en la reconstitución del acuerdo social, así como en el fortalecimiento de los derechos humanos y en el respeto por la diversidad, hace patente la preocupación por la construcción de ciudadanía en el país. Esta no solo supone la conciencia del individuo de ser titular de derechos, sino también la condición de actor político, la disposición a participar en la vida pública a través de la deliberación y la acción común. Ambas dimensiones de la ciudadanía no son posibles sin un sentido básico de pertenencia a una comunidad política.

De manera que, si la verdad es una condición de la reconciliación, ella no es una verdad sin propósito, sino una que abre el camino de la justicia. Esta es, por tanto, no solo condición sino también consecuencia de la reintegración. La justicia debe ser entendida en sentido amplio. En su naturaleza judicial, implica la acción de la ley sobre los culpables de crímenes. Ello significa poner fin a la arbitrariedad. En lo social y político, la justicia demanda resarcimiento material y moral de las víctimas. En todo caso, nunca debe ser confundida con la venganza.

3. EL PERDÓN

Como justicia penal o como justicia que repara, ella es, por otro lado, condición indispensable de toda reconciliación de una comunidad política, de una comunidad de ciudadanos. Esta reconciliación, por otro lado, puede —aunque no necesariamente «debe»— ascender a otro plano no político, tal vez superior, por más completo, por medio del perdón. El acto individual de perdonar pertenece a ese ámbito de lo incondicionado donde el único aliciente es la libre voluntad de reiniciar las relaciones allí donde el agravio y la ofensa interrumpieron el entendimiento mutuo. Así pues, ante la apariencia de la ruptura y la desmembración, el perdón —si va unido al arrepentimiento y a la aceptación de las culpas y el castigo correspondiente— nos emancipa del mecanismo causal y siempre condicionado que constituye la dinámica agravio-venganza.

La noción y la acción humana del perdón, sin embargo, son complejas, y lo son más aún ante la realidad de la violencia y del daño radical. Conviene, por ello, detenernos brevemente en esas complejidades.

Como ha de entenderse, el perdón constituye una gracia (un «don») que solo puede otorgarlo quien ha sufrido daño a quien lo solicita y reconoce la gravedad de la falta y los efectos del daño producido. Sin embargo, muchos actores políticos han propuesto que el Estado tiene la potestad de «perdonar» a los perpetradores. Esto es en realidad una amnistía, medida que la cultura de los derechos humanos rechaza enfáticamente, dadas sus pretensiones de asegurar impunidad para los criminales. La amnistía es impuesta desde el poder y contiene de manera inevitable un silenciamiento de los hechos, una borradura o, como se dice coloquialmente, un «pasar la página» de hechos que no deben ser confrontados. Es un falso perdón, porque resuelve por decreto que se anule de la memoria colectiva y de las páginas de la historia los hechos traumáticos. Es una negación del duelo que merecen los familiares de las víctimas y una suplantación de un privilegio que solamente los afectados por los actos de violencia poseen. Es evidente que yo no puedo perdonar las ofensas perpetradas contra el otro. Tal gracia solo corresponde a quien sufrió los agravios.

Por el contrario, el telón de fondo del perdón es el diálogo, un genuino contacto interhumano. El perdón permite a quien lo concede asumir una actitud y una «mirada» diferentes hacia el pasado: abandona una percepción agobiante y desgarrada, para asumir una posición más serena y reflexiva frente a lo vivido. Hace posible que la víctima pueda afrontar el futuro sobreponiéndose a la tentación del odio y a las expectativas de venganza. La asignación del perdón no supone en absoluto el olvido de la ofensa sufrida, ni la suspensión de la justicia. Mucho menos, por cierto, la negación de la memoria y la historia. El perdonado podría invocar que es injusto que se mantenga el recuerdo de sus ofensas. Pero parte de la sanción que debe cumplir es que los sucesos atroces en los que participó no caigan en el olvido. Notemos además

que el perdón implica un arrepentimiento, un trance por el cual el ofensor realiza un acto sincero de contrición que lo pone en la obligación de contribuir a que las nuevas generaciones no cometan sus mismos errores. El arrepentimiento cumple, pues, una función docente que se dirige, al igual que el perdón, hacia el futuro.

Todo acto humano es susceptible de juicio moral, pero a la vez es menester comprenderlo. Dicha comprensión permite entender las circunstancias y las causas de los actos volitivos. En efecto, al comprender, recuperamos el sentido de nuestro proceder individual y colectivo; permitimos que nuestro pasado y nuestro destino nos sean más propios porque se nos hacen más inteligibles. Al comprender, nos reconciamos con nosotros mismos y con nuestro mundo humano, en el que no solamente el mal es posible. La comprensión, en suma, es una actividad sin fin, que no termina sino con la muerte y que a la vez puede entregarse como legado valioso a los descendientes. El perdón, en cambio, no es ni causa ni consecuencia de la comprensión, no es ni previo ni posterior a ella. Se trata de un acto individual, gratuito y único en su género, ante la absoluta irreversibilidad del mal efectuado. El perdón, como señala Hannah Arendt, nos reinserta en el espacio público, en el ámbito de la pluralidad política, abriendo la posibilidad de un «nuevo comienzo» allí donde parecía que todo había concluido, que todo estaba consumado. Si la venganza no hace sino reflejar el crimen inicial, el perdón es su absoluta antítesis: la libertad ante la venganza. El perdón y el castigo pueden considerarse alternativos, mas no se oponen, pues ambos —según Arendt— tienen en común el intentar poner fin a un mal que se perpetuaría indefinidamente. En dicha medida, el perdón no solamente no se opone a la justicia, sino que engrandece sus efectos.

El perdón, manifestación de nuestro espíritu que está en el centro de la fe cristiana, posee una densidad de significados íntimos, a veces difíciles de entender para quienes observan desde fuera el acto de perdonar. Muchas veces, guiados por la empatía, imaginamos la furia o la indignación que sentiríamos si estuviésemos en el lugar de los que perdonan

actos que consideramos imperdonables. Sin embargo, suele ocurrir, y es así porque el perdón posee la propiedad de liberar a quien concede tal gracia del pasado, de un pretérito gravoso que amenaza petrificarnos en el sufrimiento. Sin embargo, es un acto que no puede constituirse en una obligación para quien ha padecido atropellos sin nombre, pero es valioso saber que, a través de él, nos habilitamos para empezar de nuevo, para hacer del mundo que nos rodea, una vez más, un espacio de libertad.

Conocimiento de los hechos, reconocimiento de las víctimas, arrepentimiento del ofensor y perdón de quienes están dispuestos a perdonar forman, pues, eslabones de un ineludible proceso de restauración de nuestro tejido moral. Cada uno de ellos nos acerca más a una meta que estuvo en el origen y en el fin de nuestro cometido como Comisión de la Verdad. Me refiero a la reconciliación, que ha de ser a la vez un punto de llegada y una estación de partida para nuestra Nación. Debe ser un punto de llegada, porque solamente si las verdades que hemos expuesto se ponen al servicio de un nuevo entendimiento, de un diálogo más puro y franco entre los peruanos, tendrá sentido y estará justificada esta inmersión en recuerdos insufribles, esta renovación del dolor pasado que hemos solicitado a un número considerable de nuestros compatriotas. Ha de ser también un punto de inicio, puesto que será a partir de esa reconciliación genuina —es decir, sustentada en un acto de valentía cívica como es el examen propuesto— que se hará más robusta nuestra fe en la creación de una democracia que se constituya en el espacio común en el que nos reunamos todos los peruanos reconocidos plenamente en nuestra condición de seres humanos y ciudadanos plenos, sujetos libres llamados a responder la alta invocación que nos dirige la trascendencia.

Como he señalado repetidamente, el perdón es una posibilidad humana de profundo contenido moral, pero nunca, en los procesos de los cuales hablamos, puede ser considerado una obligación. El perdón solo es genuino y valioso si es que es el resultado de un ejercicio pleno de la libertad incondicionada. Sin embargo, es un obligado tema de

reflexión porque, entre varias razones, nos coloca más allá de la política. Consolidar la paz y la democracia serán siempre, en principio, tareas políticas, en el sentido más elevado de ese término, es decir, el de la organización de la convivencia humana en busca del bien comparado. Pero la búsqueda de la verdad, la procura de la reconciliación, la práctica del reconocimiento, la contemplación del perdón como una posibilidad nos invitan a pensar paz, democracia y justicia, asimismo, como ámbitos donde se manifiesta también nuestro fuero interno y donde nos relacionamos con los demás en una dimensión eminentemente moral. Y ello no significará un rechazo de la política, pero sí el colocar a la política ante un horizonte de expectativas mayor, más exigente y con una más clara vocación de absoluto y de trascendencia: un horizonte donde el ciudadano es visto también como prójimo, es decir, como un igual, no porque las leyes lo digan, sino porque su humanidad es un reflejo y un complemento de nuestra propia humanidad.

REFERENCIAS

- Comisión de la Verdad y la Reconciliación-CVR (2003). *Informe final*. Lima: CVR. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Galtung, Johan (1980). The Basic Needs Approach. En Katrin Lederer, David Antal y Johan Galtung (eds.), *Human Needs: A Contribution to the Current Debate* (pp. 55-130). Cambridge: Oelgeschlager, Gunn & Hain.
- Lerner Febres, Salomón (2004). Dar la palabra a los silenciados. En *La rebelión de la memoria* (pp. 123-126). Lima: IDEHPUCP.
- Nussbaum, Martha (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ricœur, Paul (2002). Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico. En Françoise Barret-Ducrocq (dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 24-28). Barcelona: Granica.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

CONTROL CONSTITUCIONAL DEL PERDÓN

César Landa

Pontificia Universidad Católica del Perú

Si bien no podemos modificar el pasado ni controlar el futuro —porque el pasado es irreversible y el futuro es impredecible—, sí podemos perdonar para redimir parcialmente el pasado y, además, podemos hacer promesas para asegurar parcialmente el futuro, como señala Hannah Arendt (véase García Villegas, 2016). Quisiera enmarcar en estos presupuestos el debate público en torno al indulto otorgado por el expresidente Pedro Pablo Kuczynski al expresidente Alberto Fujimori (resolución suprema 281-2017-JUS), el 24 de diciembre de 2017. Para lo cual hay dos vertientes de análisis: una política y otra jurídica.

1. LA CUESTIÓN POLÍTICA DEL PERDÓN

Por la primera, la política, se señala que el presidente de la república goza de la atribución de ejercer el derecho de gracia para otorgar indultos y conmutar penas (artículo 139 inciso 13 de la Constitución). En virtud de ello, un sector de la opinión pública señaló que esta era una competencia del presidente, sujeta exclusivamente a su decisión o voluntad política, que servía a la pacificación de la tensa relación entre el gobierno y la oposición política fujimorista, la cual —con su mayoría

parlamentaria— había estado socavando la estabilidad del gobierno, a través de las interpelaciones, las censuras y el rechazo de la confianza al Gabinete Ministerial del entonces premier Fernando Zavala, en los meses finales de 2017.

En esa coyuntura, algunos abogados y profesores consideraron que el indulto que constituye el perdón de la pena por las matanzas de Barrios Altos y La Cantuta, y la gracia, que es el término del proceso penal en el caso de la matanza de Pativilca en curso, eran potestades de libre configuración del presidente (García, 2018; véanse las contribuciones de Castillo y de Hakkanson en Castillo & Grández, 2018). Este estableció que la cuestión del estado de la salud médica de Alberto Fujimori constituía la razón determinante para la concesión del indulto y la gracia presidenciales, sin consideraciones de otra naturaleza que la humanitaria.

Con ello, el presidente Kuczynski asumió que el indulto y la gracia humanitaria eran una cuestión política, antes que un asunto jurídico (Landa, 2000). Pensó, por lo tanto, que no devendría en una materia justiciable; esto es, que los jueces nacionales y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante, Corte IDH) tendrían que rechazar las denuncias de las víctimas de los graves delitos de violación de los derechos humanos por la liberación de Alberto Fujimori, al constituir una decisión política no justiciable.

Como un antecedente se tiene que, durante el gobierno del expresidente Alan García Pérez (2006-2011), este dictó más de cinco mil indultos y conmutaciones de penas a condenados por todo tipo de delitos, incluidos los de tráfico ilícito de drogas, sin mayor consideración que la de resolver el problema de la sobrepoblación de las cárceles peruanas. Ello creó un sistema de corrupción de altos funcionarios del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, ante quienes se presentaban las solicitudes y con quienes se cometían actos de corrupción para obtener los indultos y las conmutaciones de penas presidenciales. Ello motivó no solo procesos penales que culminaron con funcionarios condenados,

sino una investigación parlamentaria al mismo expresidente García, la cual este impugnó ante el Poder Judicial y fue archivada como en otras investigaciones anteriores de corrupción (Chaparro, 2017).

Así, no es inusual que algunos presidentes de la república del Perú hayan considerado que su potestad presidencial de dictar indultos y gracias presidenciales sea una cuestión política ajena a las normas jurídicas; también sucedió lo mismo en el derecho comparado (Bourget, 2018, pp. 146-160). En efecto, ello era así otrora, en la época cuando el monarca corporeizaba el principio de legitimidad del *ancien régime*. Por ello, Thomas Hobbes señalaba que «la autoridad, no la verdad, hace las leyes [*Auctoritas: non veritas facit legem*]». Sin embargo, desde la instauración de la república en la fórmula del Estado de derecho, sometida a la legitimidad de la soberanía popular, la voluntad popular es válida siempre que se someta al principio de supremacía de la Constitución y de las leyes.

Ello es así, en la medida en que la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad es el fin supremo de la sociedad y del Estado (artículo 1 de la Constitución). De este modo, no es la voluntad de la autoridad presidencial la fuente de la soberanía, sino la voluntad popular, pero enmarcada en la Constitución y las leyes. En efecto, el poder del Estado emana del pueblo; sin embargo, sus autoridades legítimas lo ejercen con las limitaciones y las responsabilidades que la Constitución y las leyes establecen (artículo 45 de la Constitución).

De allí que, una vez recobrada la democracia constitucional a partir del año 2000, haya sido pacífica la doctrina del Tribunal Constitucional del Perú según la cual «no hay islas exentas del control constitucional» (sentencia del expediente 6292-2006-PA/TC, 8); como expresión sintética de que todo el orden político, social y económico se encuentra regido por el orden jurídico. Este orden jurídico está basado, en última instancia, en el principio de supremacía constitucional, que irradia su fuerza normativa a todos los ámbitos o ramas del derecho.

Lo dicho no ha sido óbice para reconocer que dentro de la teoría del gobierno existen diversos actos del poder político que no tienen prevista una revisión, al menos estricta. Así, existen algunos mandatos constitucionales estrictamente políticos, exentos de control¹; otros, que son de naturaleza gubernamental extraordinaria pero sometidos a control²; y; finalmente, otros de naturaleza administrativa, en principio exentos de control judicial³.

¹ En materia de antejuicio político, una vez que el Pleno del Congreso acusa sobre una materia penal a un alto funcionario, según lo previsto en la Constitución (artículo 99), el Ministerio Público solo puede formular denuncia penal sin poder investigar previamente, a pesar de ser un organismo autónomo encargado de investigar y formular denuncia penal ante el Poder Judicial (artículo 100 y artículo 159 inciso 5 de la Constitución); así también, la remoción de los ministros de Estado por parte del presidente de la república no tiene límite alguno, mientras que la censura ministerial del Congreso requiere un debido proceso parlamentario (artículos 122 y 132, respectivamente, de la Constitución).

² Aquí se encuentra la potestad del presidente de la república de otorgar el indulto y la gracia presidencial, dejando sin efecto una condena o un proceso judicial en curso, bajo un principio de oportunidad. Se trata de un acto que no está exento de control (artículo 118 inciso 15 de la Constitución). Asimismo, respecto a la aprobación por parte del Poder Ejecutivo de decretos de urgencia, decretos legislativos, tratados simplificados y los estados de excepción, este debe dar cuenta al Congreso para su revisión de estos actos gubernamentales, sujetos a control parlamentario, salvo los estados de excepción por renuncia del Congreso (artículo 118 inciso 19 y artículos 104, 57 y 137, respectivamente, de la Constitución y artículos 90-92 del Reglamento del Congreso de la República).

³ En materia del derecho de propiedad solo cabe cuestionar el valor del justiprecio de una expropiación, no la validez de las razones de su declaración de necesidad pública o con respecto a la seguridad nacional (artículo 70 de la Constitución). En materia de acceso a la justicia se establece que no son revisables en sede judicial las resoluciones del Jurado Nacional de Elecciones en materia electoral (artículo 142 de la Constitución). Asimismo, en materia de libertad durante los estados de excepción, el juez no puede cuestionar la declaratoria de los estados de emergencia o de sitio, solo proteger individualmente los derechos y libertades afectados de forma irrazonable y desproporcional (artículo 200 *in fine* de la Constitución). Sin embargo, el Tribunal Constitucional ha ido construyendo una jurisprudencia expansiva del control de todos los actos de los poderes públicos.

No obstante, la jurisprudencia constitucional los ha relativizado, a partir del reconocimiento de los siguientes principios: el principio de interdicción de la arbitrariedad de las actuaciones de la autoridad; el principio de legalidad; y los principios de razonabilidad y proporcionalidad cuando —como producto de los actos políticos, gubernamentales y administrativos— se afecten derechos fundamentales. Así, por ejemplo, el Tribunal Constitucional, en materia de los derechos fundamentales de libertad, propiedad o en asuntos electorales, ha establecido específicos parámetros de control⁴; así como en la protección de instituciones constitucionales en materia de vacancia presidencial (sentencia del expediente 0006-2003-AI/TC). Asimismo, en los casos de indultos y gracias presidenciales, el Tribunal Constitucional ha establecido límites al ejercicio discrecional de los poderes Ejecutivo, Legislativo, Judicial y de los organismos autónomos.

En particular, en el caso del control judicial del indulto presidencial, el Tribunal Constitucional estableció como doctrina jurisprudencial, a partir del caso del indulto a Alfredo Jalilie, que:

En la STC N° 06204-2006-HC/TC, el Tribunal Constitucional reitera este principio señalando que cuanto más amplio es el margen de decisión que ostenta una autoridad pública, más intenso es el grado del deber de motivación de su ejercicio. A mayor discrecionalidad, mayor deber de motivación, entendida esta como la explicitación o exteriorización de las razones objetivas que sustentan una decisión, sea administrativa, jurisdiccional e incluso legislativa. La motivación del ejercicio de la gracia presidencial impide que esta pueda ser utilizada como una «cobertura jurídica» de actos contrarios a la Constitución y, por ende, arbitrarios. Y prosigue afirmando —en el fundamento jurídico 2.7— que la diferencia entre un acto

⁴ Sentencias de los expedientes 1091-2002-HC/TC (caso *Silva Checa*) y 6423-2007-PHC/TC (caso *Ruiz Dianderas*). En materia de propiedad véase la sentencia del expediente 0008-2003-AI/TC (caso del régimen económico) y en materia electoral, el expediente 05854-2005-PA/TC (caso *Lizana Puelles*).

discrecional y otro arbitrario radica precisamente en su justificación, y ella solo puede ser apreciada a través de la motivación. Pero no cualquier motivación elimina la arbitrariedad de un acto discrecional, sino aquella que está dirigida cumplidamente a expresar las razones que lo justifican. En el caso de la gracia presidencial la motivación es una exigencia que no puede ser eludida sino a costa de poner en peligro otros bienes que gozan, igualmente, de protección constitucional, como por ejemplo la persecución y la sanción del delito (sentencia del expediente 4053-2007-PHC/TC, voto singular de los magistrados Landa Arroyo y Beaumont Callirgos, argumentos de fondo, 2.6).

Por todo ello, no bastaba la sola voluntad del presidente Kuczynski ni siquiera la voluntad de un sector de la opinión pública, para que sea constitucionalmente legítimo el perdón; esto era así, en tanto la decisión desprotegía derechos fundamentales a la justicia, establecidos en el bloque de constitucionalidad, que abarca no solo la Constitución y las leyes, sino también los tratados internacionales de los que el Perú es parte (artículo 55 de la Constitución), como es el pleno cumplimiento de las sentencias de los casos *Barrios Altos* y *La Cantuta* de la Corte IDH. En dichos fallos se condenó al Estado peruano y se ordenó investigar y sancionar a los integrantes del grupo paramilitar «Colina» y a sus mentores mediatos, como fue el caso del entonces presidente Fujimori, responsables de dichas matanzas, de acuerdo con la sentencia penal de la Corte Suprema (sentencia del expediente A.V. 19-2001).

De modo que la competencia de los presidentes para otorgar el perdón o la clemencia presidencial no puede ser considerada como una isla exenta del control constitucional o convencional. Por este motivo, se requiere descartar que se trate de una cuestión política no justiciable, a partir de entender la institución del perdón como una cuestión política justiciable. Sin embargo, «la definición de una cuestión política puede ser entendida o restringida en función de las circunstancias del momento que reúne las exigencias de su tiempo. Una definición

jurídica del término es imposible, porque la razón que la sustenta es circular: las cuestiones políticas son los asuntos sin solución en el proceso judicial; los asuntos sin solución en el proceso judicial son cuestiones políticas» (Strum, 1974, p. 1).

Por ello, el presidente Kuczynski gozaba de un margen de apreciación discrecional del perdón en el marco de una cuestión política constitucional, pero sin que dicho margen fuera el sustento de una decisión arbitraria —es decir, exenta de una motivación objetiva, sin sustento en hechos reales, ni una apreciación de las consecuencias para el Estado de derecho y el derecho a la reparación de las víctimas—. Ello era todavía más claro dado que el Estado peruano había sido condenado por la Corte IDH por las matanzas de Barrios Altos y La Cantuta, y, por ello, se le ordenó investigar, sancionar, reparar y no repetir tales hechos.

2. LA CUESTIÓN JURÍDICA DEL PERDÓN

Por la segunda vertiente, la jurídica, se ha recordado que, si bien el indulto y la gracia presidencial son cuestiones políticas, ello no significa que no estén regladas para ciertos supuestos extraordinarios. Así, la Constitución de 1993 ha reconocido a las leyes de amnistía que dicte el Congreso como el perdón del delito cometido (artículo 102 inciso 6); así como al indulto como el perdón de la pena; la conmutación de la pena como la sustitución de esta por otra medida; y la gracia presidencial en los casos en los que la etapa de instrucción haya excedido el doble de su plazo más su ampliatoria, a favor de un procesado reo en cárcel que ha pasado más del doble del tiempo, como competencia del presidente de la república (artículo 118 inciso 21 de la Constitución).

Asimismo, el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos ha establecido el Reglamento de Gracias Presidenciales (resolución ministerial 162-2010-JUS; Salomé, 2013). En virtud de este documento se regula el otorgamiento del indulto y de la gracia presidencial. Así, la gracia presidencial es la potestad del presidente de la república: primero, para

conceder el indulto (común, humanitario y excepcional); segundo, para ejercer el derecho de gracia (común, humanitaria y excepcional); y, tercero, para conmutar las penas (común y excepcional); mientras que el indulto propiamente dicho es la potestad del presidente de la república para adoptar la renuncia al ejercicio del poder punitivo del Estado respecto de los condenados.

Ahora bien, la condición *sine qua non* para solicitar el perdón presidencial humanitario a favor de un interno penal es su grave estado de salud. Situación que, en el caso de Fujimori, no se demostró según la opinión de los informes médicos independientes. Por este motivo, los anteriores pedidos de gracia presidencial a favor de Fujimori fueron rechazados. No obstante, a pesar de que las condiciones médicas de Alberto Fujimori no habían cambiado sustantivamente, se le otorgó el perdón de la pena por cálculos políticos; medida que entonces fue sometida al control judicial constitucional.

Sin embargo, el perdón no solo se le otorgó por la condena producida por la sentencia penal en su contra a raíz de las matanzas de La Cantuta y Barrios Altos, sino también por los procesos que se encuentran en curso, como el caso *Pativilca*. Por eso, la Sala Penal que lleva el caso de la matanza Pativilca ha declarado que no le alcanza a Fujimori el indulto procesal (resolución expediente 00649-2011-5001-JR-PE-03); con lo cual tendría que seguir siendo procesado, aunque en libertad. Asimismo, las víctimas de los casos *La Cantuta* y *Barrios Altos* elevaron un escrito a la Corte IDH para que —en vía de supervisión de la ejecución y cumplimiento de dichas sentencias— esta se pronuncie sobre el indulto y la gracia humanitarios.

La Corte IDH resolvió que la jurisdicción penal y constitucional peruana podía realizar un control del «indulto por razones humanitarias» otorgado a Alberto Fujimori, en ejercicio de sus facultades de supervisión. Dicho control debía realizarse tomando en cuenta los estándares establecidos en la ponderación entre los derechos de acceso a la justicia de las víctimas de graves violaciones de derechos humanos y

las medidas de resguardo a la vida e integridad de las personas privadas de libertad (caso *Barrios Altos* y caso *La Cantuta vs. Perú*, fundamentos 56ss.).

En ese sentido, el representante de las víctimas de los casos *Barrios Altos* y *La Cantuta* presentó a la Sala Penal competente un inédito «recurso de convencionalidad» para hacer efectivo lo resuelto por la Corte IDH. Dicho recurso ha sido resuelto en medio de los escándalos de la corrupción judicial (Noriega, 2018) y ha dispuesto que Alberto Fujimori sea nuevamente capturado e internado en un centro penitenciario.

En efecto el Juzgado Supremo de Investigación Preparatoria resolvió—en el recurso de control de convencionalidad—:

Declarar que carece de efectos jurídicos, para la ejecución de sentencia del presente caso, la Resolución Suprema N° 281-2007-JUS, de 24 de diciembre de 2017, que concede, entre otros, indulto por razones humanitarias al sentenciado Alberto Fujimori o Kenya Fujimori.

Declarar fundado el pedido de la parte civil de no aplicación del indulto por razones humanitarias a favor del mencionado condenado (control de convencionalidad 00006-2001-4-5001-SU-PE-01).

La nulidad del perdón a Alberto Fujimori se basó en el análisis de los límites formales y materiales del derecho de gracia, siguiendo la doctrina del Tribunal Constitucional establecida en el caso del control constitucional del indulto a Jalilie (sentencia del expediente 4053-2007-PHC/TC, 17). Así, se puede señalar que existían tres grados de intensidad para el control judicial del perdón:

1. Escrutinio débil. Cuando la medida de otorgar la gracia presidencial se presume válida *per se* al asumir que el interno se encontraba en un grave estado de salud. En dicho contexto, el juez debía evaluar la carga probatoria de quienes alegaban que eso no había sido así, dado el permanente cuidado y tratamiento

médico al que estaba sometido el interno, debido al estado de salud propio de su edad. En este caso, el principio de interdicción de la arbitrariedad de la decisión de la liberación tiene un mayor peso constitucional que el del derecho de gracia presidencial.

2. Escrutinio intermedio. Cuando la medida de la gracia presidencial se basa en la necesidad de evitar el grave deterioro de la salud del interno, que pudiera estar acreditado por un informe médico oficial, dadas las condiciones de su carcelería. En este caso, el juez debía valorar el argumento de los representantes de las víctimas, que era sostenible si hubiera estado en un penal común, hacinado, con altos índices de enfermedades infecto-contagiosas sin condiciones de atención médica inmediata interna y externa.

De modo que el principio constitucional según el cual al presidente le corresponde cumplir y hacer cumplir las sentencias y resoluciones de los órganos jurisdiccionales (artículo 139 inciso 9 de la Constitución) goza de una posición preferente frente a la potestad de otorgar una gracia presidencial que no se configuraría como de necesidad humanitaria.

3. Escrutinio estricto. Cuando la medida de la gracia presidencial se justifica en la valoración que el presidente hubiera realizado del informe médico que él habría solicitado a una junta médica, distinta de la del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, en virtud del cual decidió ejercer el derecho de gracia humanitaria. En este caso, dada la laxitud del presidente Kuczynski para otorgar el indulto humanitario, el juez constitucional podría haber establecido un alto estándar de control, dada la discrecionalidad subjetiva con la que actuó el presidente.

Así, a mayor potestad discrecional de la autoridad, mayor intensidad del control judicial de la medida para evitar la impunidad. Lo contrario supondría dejar de lado el deber de protección del Estado a las vícti-

mas de las graves violaciones de derechos humanos, de las matanzas de Barrios Altos y La Cantuta; más aún, si son delitos que en el derecho internacional son de lesa humanidad; esto es, que son imprescriptibles y para los cuales, en consecuencia, no existe liberación anticipada *prima facie*.

Finalmente, Alberto Fujimori —ante la resolución del juez que revocó su libertad— se internó en la clínica privada Centenario Peruano Japonesa por más de cien días, con el pretexto de su delicado estado de salud. Sin embargo, la sala recibió los informes médicos correspondientes solicitados y resolvió su reencarcelamiento, dada su condición médica estable; pero, con las condiciones de atención de su salud en función de sus dolencias (El Mañana, 2019).

3. CONCLUSIÓN

Con el reingreso del expresidente Alberto Fujimori a la cárcel para seguir cumpliendo su condena de veinticinco años de prisión hasta el año 2033, fecha en la cual podrá salir cuando tenga 95 años, no se ha utilizado el derecho como instrumento de revancha, sino de justicia, en el cual el perdón ocupa un lugar importante. Por eso, el derecho constitucional contempla el perdón cuando este corresponda a un reo; no solo por razones médicas, sino también cuando se haya reeducado y rehabilitado para poder reinsertarse a la sociedad como ordena la Constitución (artículo 139 inciso 22). Si bien el expresidente Fujimori ha asumido públicamente sus culpas por defraudar a una parte de la población, no ha mostrado —en cambio— arrepentimiento público ni ha pedido perdón frente a sus víctimas y la sociedad; menos aún ha pagado las reparaciones civiles. Por último, se puede concluir que Fujimori dejó el perdón en manos de la presión y la negociación política; lo que ha llevado a la judicialización de la política, lo que deja sin efecto el perdón mal habido, sin que se haya llegado a la politización de la justicia.

REFERENCIAS

- Bourget, Renaud (2018). *La clemencia en la ciencia jurídica: ensayo de dogmática jurídico-comparada sobre la amnistía y el indulto*. Bogotá: Temis.
- Castillo, Luis & Pedro Grández (2018). *El indulto y la gracia presidencial ante el derecho constitucional y el derecho internacional de los derechos humanos*. Lima: Palestra.
- Chaparro, Evelyn (2017). Naturaleza jurídica constitucional del indulto y los límites del Presidente de la República del Perú. *Revista Científica. Investigación Andina*, 17(1), 119-125. <https://revistas.uancv.edu.pe/index.php/RCIA/article/viewFile/312/259>
- El Mañana (2019). *Regresa Fujimori a prisión; tendrá médico particular*. 20 de enero. <https://www.elmanana.com/regresa-fujimori-a-prision-tendra-medico-particular-alberto-fujimori-peru-corrupcion/4736832>
- García, Domingo (2018). Informe a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en calidad de *amicus curiae* en apoyo al indulto a Alberto Fujimori. *Legis*, 23 de febrero. <https://legis.pe/informe-indulto-fujimori-domingo-garcia-belaunde-corte-idh-amicus-curiae>
- García Villegas, Mauricio (2016). La promesa y el perdón. *De Justicia*, 25 de junio. <https://www.dejusticia.org/column/la-promesa-y-el-perdon/>
- Landa, César (2000). Justicia constitucional y *political questions*. *Pensamiento Constitucional*, 7(7), 111-140.
- Noriega, Carlos (2018). Escándalo de corrupción judicial en Perú. *Página 12*, 20 de julio. <https://www.pagina12.com.ar/129551-escandalo-de-corrupcion-judicial-en-peru>
- Salomé, Julio (2013). Notas sobre el indulto presidencial. *Ius et Ratio*, 1(1), 39-54. <http://journals.continental.edu.pe/index.php/iusEtRatio/article/view/99>
- Strum, Philippa (1974). *The Supreme Court and «Political Questions»: A Study in Judicial Evasion*. Alabama: The Alabama University Press.

Jurisprudencia, normativa y otros documentos legales

- Caso *Barrios Altos* y Caso *La Cantuta vs. Perú*. Corte Interamericana de Derechos Humanos de 30 de mayo de 2018. Supervisión de cumplimiento de sentencia, obligación de investigar, juzgar y, de ser el caso,

sancionar. http://www.corteidh.or.cr/docs/supervisiones/barriosaltos_lacantuta_30_05_18.pdf

Constitución Política del Perú, 1993.

Control de Convencionalidad 00006-2001-4-5001-SU-PE-01. Juzgado Supremo de Investigación Preparatoria. Resolución número 10. 3 de octubre de 2018.

Reglamento del Congreso de la República, s.f.

Resolución expediente 00649-2011-0-5001-JR-PE-03. Sala Penal Nacional. Resolución 39. 9 de febrero de 2018.

Resolución ministerial 162-2010-JUS. Aprueban Reglamento Interno de la Comisión de Gracias Presidenciales. 13 de julio de 2010.

Resolución suprema 281-2017-JUS. Conceden indulto y derecho de gracia por razones humanitarias a interno del Establecimiento Penitenciario Barbadillo. 24 de diciembre de 2017.

Sentencia del expediente A.V. 19-2001. Corte Suprema de Justicia de la República. 7 de abril de 2009. <http://www.justiciaviva.org.pe/especiales/barrios-altos/42.pdf>

Sentencia del expediente 1091-2002-HC/TC. Tribunal Constitucional. 12 de agosto de 2002.

Sentencia del expediente 0008-2003-AI/TC. Tribunal Constitucional. 11 de noviembre de 2003.

Sentencia del expediente 0006-2003-AI/TC. Tribunal Constitucional. 1 de diciembre de 2003.

Sentencia del expediente 05854-2005-PA/TC. Tribunal Constitucional. 8 de noviembre de 2005.

Sentencia del expediente 6292-2006-PA/TC. Tribunal Constitucional. 4 de diciembre de 2006.

Sentencia del expediente 4053-2007-PHC/TC. Tribunal Constitucional. 18 de diciembre de 2007.

Sentencia del expediente 6423-2007-PHC/TC. Tribunal Constitucional. 28 de diciembre de 2009.

EL PERDÓN Y EL DERECHO INTERNACIONAL

Elizabeth Salmón

Pontificia Universidad Católica del Perú*

1. INTRODUCCIÓN

Desde las últimas décadas del siglo XX, se ha abierto paso en el consenso internacional una forma particular y distinta de lidiar con las transiciones políticas desde el autoritarismo o desde la violencia. Tradicionalmente, dichas transiciones eran concebidas y ejecutadas desde una racionalidad estrictamente política, es decir, abocada a la preservación de los equilibrios de fuerzas que permitieran el asentamiento de un nuevo régimen basado en el Estado de derecho democrático. A partir de la liberalización del antiguo bloque soviético en Europa central y del este, y del fin de las dictaduras del Cono Sur en América Latina, la justicia emergió como un nuevo requisito para una transición legítima (O'Donnell & Schmitter, 2010). Aparece, incluso, un nuevo campo de estudio, de prácticas y también de normatividad, el de la justicia transicional o justicia de transiciones. Centrada en el principio del respeto a los derechos de las víctimas de violaciones de derechos humanos, pero sin olvidar las necesidades políticas de la democratización y de la paz, la justicia transicional ha difundido las nociones de verdad,

* Agradezco a Félix Reátegui por sus valiosos comentarios a este texto y a Gabriela Poma por su ayuda en la búsqueda de información.

justicia, reparaciones y garantías de no repetición como componentes imperativos de toda transición. Estamos lejos, pues, de los antiguos consensos en los que la recuperación de la democracia o de la paz podía coexistir con medidas generales de impunidad o con una falta completa de respuesta a las demandas de las víctimas.

Pero, al mismo tiempo, se observa que tales transiciones no son únicamente fenómenos institucionales o jurídicos, sino también procesos sociales muy complejos en los que se procura desactivar antagonismos y agravios incubados durante la época del autoritarismo o la violencia. En este sentido, al lado de los lenguajes normativos tiene presencia, en estos procesos, el lenguaje moral y social de la reconciliación y, como parte de él, la noción del «perdón» como una acción favorable, y en algunos casos, indispensable, para la eficaz desactivación de los conflictos previos.

¿Cuál es el grado de legitimidad del perdón en este nuevo contexto moral y normativo marcado por los imperativos del derecho internacional y por la noción de un deber sobre los derechos de las víctimas? ¿En qué medida las figuras del perdón, cuando inevitables o necesarias, pueden ser diferenciadas de las antiguas prácticas de impunidad general, como las que se expresaban en las amnistías incondicionadas? En este texto, exploraremos esta cuestión desde un punto de vista prioritariamente jurídico. Intentaremos, en primer lugar, mostrar en qué forma la problemática del perdón, en su doble faceta —el pedido de perdón a las víctimas y el perdón concedido a los perpetradores—, dialoga con la normatividad jurídica vigente y en desarrollo y es admisible por ella. Es decir, se aclarará en primer lugar cuál es el régimen jurídico del perdón en el derecho internacional, sus posibles manifestaciones y los límites que el ordenamiento jurídico internacional le impone. Realizada esa primera operación, consideraremos un caso práctico y de plena actualidad: las disposiciones especiales de justicia adoptadas en Colombia para implementar el acuerdo de paz firmado con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

2. LA AUSENCIA DE UN RÉGIMEN JURÍDICO GENERAL SOBRE EL PERDÓN

¿Qué es el perdón para el derecho?, ¿cuál es su relación con la justicia? ¿Son la memoria y el castigo antónimos del acto de perdonar? ¿Cómo se entremezclan verdad, justicia, reparación y no repetición con el perdón? (Derrida, 1998) ¿Qué papel juega el perdón en los procesos de justicia transicional?

El perdón es *per se* un tema controversial cuya regulación por el derecho es solamente parcial. En efecto, lo primero que podríamos señalar es que el perdón no es objeto de regulación general por parte de una fuente de derecho como un tratado, la costumbre o un principio internacional. Más bien, podemos indicar que el tema se ha ubicado de manera residual en instrumentos internacionales de *soft law* o derecho blando, es decir, instrumentos cuyo cumplimiento no tiene carácter obligatorio pero que sí prescriben modelos de comportamiento (Jacqué, 1991, p. 390; citado en Salmón, 2018a, p. 259). En el marco de los derechos humanos, estos instrumentos poseen una alta relevancia, pues contribuyen al proceso de generación de nuevos tratados y son ampliamente utilizados para desarrollar la jurisprudencia internacional.

Por su parte, la justicia transicional ha encontrado en los instrumentos de *soft law* un impulso inicial y desarrollos muy importantes. En efecto, existe un conjunto de pronunciamientos cada vez más específicos sobre los derechos a la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición y sobre los estándares que deben cumplir los mecanismos y prácticas adoptados, pero que, significativamente, aluden a la cuestión del perdón de una manera muy tangencial¹.

¹ De todos estos instrumentos, solo cinco de ellos hacen alusión al «perdón» en materia de justicia transicional. Los instrumentos son los siguientes: «Conjunto actualizado de principios para la protección y promoción de los derechos humanos a través de acciones para combatir la impunidad (E/CN.4/2005/102/Add.1)» de 2005; «Conjunto de principios para la protección y promoción de los derechos humanos a través de acciones para combatir la impunidad (E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1)» de 1997; «Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre

Uno de los primeros instrumentos que hacen referencia al perdón en el derecho internacional es el «Conjunto actualizado de principios para la protección y promoción de los derechos humanos a través de acciones para combatir la impunidad (E/CN.4/2005/102/Add.1)», originalmente elaborado en 1997 y actualizado en 2005. En ambos instrumentos se califica al perdón como un factor importante de reconciliación y, al mismo tiempo, como un acto privado que le compete a la víctima. Además, se señala como condición de una reconciliación que la víctima conozca al autor de las violaciones y que este haya tenido la posibilidad de manifestar su arrepentimiento y de solicitar el perdón. Esta visión del perdón como componente de los procesos de reconciliación se repite en el «Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (A/HRC/18/23)» de 2011, en el cual se afirma que los procesos de verdad pueden contribuir a la reintegración de los excombatientes y ofrecerles la oportunidad de revelar sus experiencias del conflicto y pedir perdón.

Cabe precisar que estas aproximaciones han tenido lugar principalmente en el ámbito del sistema de las Naciones Unidas, en el cual ha ido madurando paulatinamente un enfoque normativo sobre cómo lidiar con la impunidad y cómo responder a las víctimas de graves violaciones de derechos humanos en situaciones de conflicto o autoritarismo. Precisamente, en resolución aprobada en setiembre de 2011, el Consejo de Derechos Humanos resolvió crear el mandato del «Relator Especial para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y garantías de no repetición (A/HRC/RES/18/7)». Para Naciones Unidas, de acuerdo con esta resolución, estos cuatro elementos deben ayudar a

los Derechos Humanos y la justicia de transición (A/HRC/18/23)» de 2011; «Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: inventario de aspectos de justicia vinculados a derechos humanos y justicia transicional en acuerdos de paz recientes (A/HRC/12/18/Add.1)» de 2009; «La administración de justicia y los derechos humanos de los detenidos: cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de derechos humanos (civiles y políticas) (E/CN.4/ Sub.2/1997/20)» de 1997.

garantizar la rendición de cuentas, hacer justicia, brindar vías de recurso a las víctimas, fomentar la recuperación de la normalidad y la reconciliación, establecer entidades independientes que supervisen los sistemas de seguridad, restablecer la confianza en las instituciones del Estado y promover el Estado de derecho de conformidad con el derecho internacional de los derechos humanos.

Estos lineamientos, por lo demás, no son concebidos exclusivamente como una forma de lidiar con el pasado, sino que contienen una perspectiva sobre el futuro, pues se espera que contribuyan a «prevenir la repetición de las crisis y futuras violaciones de los derechos humanos, asegurar la cohesión social, la construcción de la nación, la implicación en el proceso y la inclusión de todos a nivel nacional y local, y promover la reconciliación».

Esta Relatoría ha emitido 16 informes, de los cuales solamente tres hacen referencia al perdón. En el primer informe, del 9 de agosto de 2012, el relator Pablo de Greiff afirma que la reconciliación no debe ser entendida como una alternativa a la justicia y advierte que se ha verificado que diversos regímenes se han servido de la reconciliación para exigir a las víctimas perdón y olvido, lo cual ha causado en ellas una mayor aflicción («Informe del Relator Especial para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y garantías de no repetición sobre la base del mandato y la importancia de un enfoque integral... [A/HRC/21/46]»).

En esta misma línea, en el informe de 29 de agosto de 2013, se menciona la preocupación por la inclusión de mecanismos de perdón entre víctimas y victimarios en dos proyectos de ley sobre la creación de comisiones de la verdad en Burundi y Nepal. El Relator indicó que los mecanismos de perdón propuestos permitían una reconciliación solo aparente, ya que se podían iniciar incluso sin una petición de las víctimas («Informe del Relator Especial para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y garantías de no repetición sobre los desafíos seleccionados que enfrentan las comisiones de la verdad... [A/HRC/24/42]»).

Más tarde, el 14 de octubre de 2014, se hace una referencia al perdón en materia de reparaciones. Sin embargo, es importante notar que en este caso no se habla del perdón como un acto de la víctima, o del Estado, hacia el perpetrador, sino de la relación inversa, esto es, del «pedido de perdón» a la víctima por parte del perpetrador o del Estado. Se señala, así, que una disculpa pública o pedido de perdón pueden ser considerados como una medida de reparación colectiva, pues son acciones que expresan un reconocimiento a las víctimas y que reafirman la validez de las normas generales que fueron trasgredidas («Informe del Relator Especial para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y garantías de no repetición sobre reparaciones por violaciones graves de derechos humanos... [A/69/518]»).

En conclusión, ni los pronunciamientos generales sobre las situaciones de violaciones de derechos humanos ni los informes anuales emitidos por el Relator Especial establecen un régimen jurídico particular para el perdón ni mucho menos plantean que este sea obligatorio, ya sea en su expresión estatal o en su dimensión individual. No obstante, muchos gobiernos, desde mi perspectiva, han malinterpretado el perdón entre víctimas y victimarios, definiéndolo como una necesidad, y no han dudado en recurrir a esa noción para justificar políticas de amnistía, reducción de penas y olvido. De esta forma, en algunos escenarios, el debate sobre el perdón ha sido instrumentalizado para validar mecanismos de impunidad.

Ante la subsistencia del perdón como práctica política y social muchas veces ilegítima, se hace necesario precisar los alcances y límites que aquel puede tener en el derecho y, en particular, en el derecho internacional en situaciones de graves y masivas violaciones de derechos humanos. Desde mi punto de vista, considerando las normas e instrumentos existentes dentro del derecho y fuera de él, existen al menos tres tipos de perdón posibles: el perdón interpersonal, el perdón que el Estado solicita a las víctimas de violaciones de derechos humanos y el perdón que el Estado otorga a los victimarios por estos mismos hechos. De estos, solo los dos últimos han sido materia regulada por el derecho.

3. EL PERDÓN INTERPERSONAL COMO CATEGORÍA EXTRA JURÍDICA

Este tipo de perdón no es susceptible de regulación jurídica, pues se consolida como un acto de voluntad individual. En efecto, se limita a la experiencia con el otro, donde solo existe el «yo» y el «tú» (Derrida, 1998) y se da de manera personal entre la víctima y el victimario; es decir, no se puede otorgar como resultado de un mandato jurídico, pues se trata de una opción personal del individuo. Ciertamente, se trata de una materia que no puede ser regulada por el derecho, pues este no se encuentra facultado para imponer u obligar a que este perdón se conceda. De esta forma, el ya mencionado «Conjunto de principios para la protección y promoción de los derechos humanos a través de acciones para combatir la impunidad» —tanto en su versión de 1997 como en la versión actualizada de 2005— señala, en el acápite *Sobre el derecho a la justicia*, lo siguiente:

1. Derecho a un recurso equitativo y efectivo

26. Implica que toda víctima tenga la posibilidad de hacer valer sus derechos beneficiándose de un recurso equitativo y efectivo, sobre todo para lograr que su opresor sea juzgado y obtener reparación. Conforme se indica en el preámbulo del conjunto de principios, no existe reconciliación justa y duradera si no se satisface efectivamente la necesidad de justicia; *el perdón, acto privado, supone, como condición de toda reconciliación, que la víctima conozca al autor de las violaciones y que este haya tenido la posibilidad de manifestar su arrepentimiento: en efecto, para que pueda ser concedido el perdón, es menester que haya sido previamente solicitado* (las cursivas son nuestras).

Esta situación se ejemplifica bien en lo sucedido en Nepal y Burundi, como señalamos anteriormente. Al finalizarse los conflictos sucedidos allí², se establecieron proyectos de ley sobre comisiones de la verdad,

² Al respecto, véase el primer artículo («La historia de Burundi y la cuestión étnica») del «Acuerdo de Dar-es-Salaam sobre principios para la paz, la seguridad y la estabilidad duraderas en Burundi» de 18 de junio de 2006: «3. La Comisión para la Verdad

en los que se otorgaba a estas la potestad de llevar a cabo procesos de reconciliación sin el consentimiento de las partes implicadas. Ante ello, el Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, de agosto de 2013, estableció que forzar un perdón de las víctimas a los victimarios, como en su opinión se pretendió hacer en estos proyectos de ley, no era válido, pues el perdón debía considerarse como un acto individual y un perdón forzado llevaría a una reconciliación solo aparente («Informe del Relator Especial para la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y garantías de no repetición sobre los desafíos seleccionados que enfrentan las comisiones de la verdad... [A/HRC/24/42]», párrafo 48).

En este contexto, es necesario recordar que la víctima es la única que tiene el poder de perdonar sin interferencia de terceros, como el Estado. Nadie puede perdonar en nombre de aquellas personas que estén desaparecidas o de las personas muertas. Aunque ya no estén presentes, ese derecho y esa potestad pertenecen exclusivamente a quien padeció la violación de derechos humanos o a quien, como familiar, vive el sufrimiento y el dolor de forma directa. Es importante remarcar, por otro lado, que esta relación interpersonal que supone el otorgamiento del perdón por la víctima al perpetrador tiene, en principio, un contenido exclusivamente simbólico y moral; es decir, no está llamada a expresarse en una consecuencia judicial. El perdón que otorga la víctima, en este plano interpersonal, no anula la obligación de hacer justicia, no impide el proceso penal ni mucho menos suspende el cumplimiento de una sentencia dictada por un tribunal de justicia.

y la Reconciliación será rebautizada como Comisión para la Verdad, el Perdón y la Reconciliación. Su cometido consistirá en establecer los hechos relativos a los períodos oscuros de nuestra historia y depurar las responsabilidades de las diferentes personas, con miras al perdón y la reconciliación de los habitantes de Burundi. La Comisión deberá contar con la representación más amplia posible de la sociedad de Burundi en todos sus aspectos políticos, sociales, étnicos, religiosos y de género» («*Dar-es-Salaam Agreement on Principles towards Lasting Peace, Security and Stability in Burundi*»).

En la actualidad, la importancia jurídica de los derechos humanos orienta el debate hacia la identificación de lo imperdonable, es decir, aquellas trasgresiones que el derecho excluye del ámbito de lo que puede ser objeto de una medida de perdón en general (Lefranc, 2005, p. 192). De ahí que la definición de los crímenes internacionales o graves violaciones de derechos humanos que afectan el orden público internacional —es decir, a los derechos y valores de la comunidad internacional (de Frouville, 2012, p. 3)— constituya un criterio de aplicación inevitable en cualquier situación en que se plantee la posibilidad del perdón. Sin embargo, sus efectos no serán visibles en el ámbito interpersonal, sino cuando participa el Estado como dador o receptor de ese perdón.

4. CUANDO EL ESTADO PIDE PERDÓN: UNA MEDIDA REPARATORIA PARA LAS VÍCTIMAS

Este tipo de perdón sí corresponde al ámbito de la regulación jurídica. La cuestión del perdón aparece, en este contexto, como parte de la discusión y del desarrollo normativo relativo al derecho de las víctimas a recibir reparaciones.

Frente a la existencia de un hecho ilícito internacional, es decir, la violación de derechos humanos o de normas que tienen que ver con el respeto del ser humano en los contextos de conflictos armados (Salmón, 2017, pp. 27ss.), se activa una obligación de reparar a las víctimas por parte del Estado. Este es un principio básico del derecho internacional, pues la ausencia de una consecuencia jurídica frente a la violación de una obligación internacional reduciría a la nada el ordenamiento jurídico internacional (Salmón, 2018a, p. 289). Por esta razón, la obligación de reparar debe, en la medida de lo posible, «borrar todas las consecuencias del acto ilícito y restablecer la situación que, según toda probabilidad, habría existido si dicho acto no se hubiera cometido» (caso *Fábrica de Chorzów*, p. 47).

Por su parte, la Corte Permanente de Justicia Internacional, órgano judicial de la antigua Sociedad de las Naciones, indicó que la reparación «es un principio de derecho internacional, e incluso una concepción general de derecho, que toda violación de un compromiso implica una obligación de reparar» (caso *Fábrica de Chorzów*, pp. 27-28). Esta sentencia es el primer pronunciamiento en el que un órgano jurisdiccional estableció la obligación de reparar como un principio del derecho internacional. Dicha línea jurisprudencial fue adoptada posteriormente por otros tribunales como la Corte Internacional de Justicia, órgano de las Naciones Unidas.

En relación con las reparaciones, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó en el año 2011 el proyecto de artículos sobre la «Responsabilidad del Estado por hechos internacionalmente ilícitos (A/Res/56/83)», el cual recoge —en especial en los artículos 29, 30 y 31— las reglas aplicables en el ámbito de la responsabilidad internacional de los Estados en el derecho internacional. Es pertinente señalar que, a pesar de que sus disposiciones no son parte de un tratado internacional, tienen un impacto decisivo en las relaciones internacionales y en la conducta de los Estados («Anuario de la Comisión de Derecho Internacional 2001»). Adicionalmente, coincido con Dinah Shelton en que este proyecto de artículos presenta una importante innovación, pues las reparaciones no solo tienen como objetivo reparar a las víctimas, sino que también fomentan una lucha contra la impunidad (2007, p. 97).

En el terreno específico de los derechos humanos, el derecho internacional de los derechos humanos (en adelante, DIDH) sigue las reglas básicas de la responsabilidad internacional y ha provocado un desarrollo excepcional a través de las diversas instituciones, universales y regionales, que han aplicado y desarrollado el tema de las reparaciones a las víctimas de violaciones de derechos humanos (Salmón, 2018a, p. 259)³.

³ La Corte establece diversas formas de reparación. Estas incluyen, por ejemplo: medidas de restitución; medidas de satisfacción; garantías de no repetición; obligación de investigar, juzgar y sancionar; medidas de rehabilitación; entre otras

El mayor esfuerzo para determinar el sentido de la reparación en los casos de violaciones de derechos humanos fue realizado por la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos y la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas —reemplazada más tarde por el Comité Asesor y el Consejo de Derechos Humanos respectivamente—. Estas instituciones elaboraron un conjunto de principios internacionales sobre reparación a las víctimas de violaciones de derechos humanos. Tras veinte años de trabajo, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó en 2005 el documento «Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones (A/Res/60/147)» (en adelante, Principios y Directrices). De acuerdo con sus disposiciones, la obligación de reparar puede darse de las siguientes formas: 1) restitución, 2) indemnización, 3) rehabilitación, 4) satisfacción y 5) garantías de no repetición.

De estas cinco formas, tiene particular importancia, en esta discusión, la reparación en forma de satisfacción. Esta puede consistir en un reconocimiento de la violación, una expresión de pesar, una disculpa formal o cualquier otra modalidad adecuada (Salmón, 2018a, p. 289). Los Principios y Directrices se refieren a la satisfacción, entre varias otras manifestaciones, como «[u]na disculpa pública que incluya el reconocimiento de los hechos y la aceptación de responsabilidades» (párrafo 22). En este sentido, el pedido de perdón por parte del Estado que cometió el hecho ilícito contribuye a la «dignificación» de las víctimas y muchas veces forma parte de medidas ordenadas por tribunales internacionales.

Resulta también relevante señalar que este instrumento enriquece la noción misma de reparación, pues esta no solo se entiende ya como una consecuencia frente al incumplimiento de una obligación general de derechos humanos, sino también como un derecho de las víctimas

de violaciones de normas internacionales. Este documento, si bien no tiene carácter vinculante para los Estados, es el instrumento más sistemático a partir del cual es posible precisar el significado de la reparación (véase Tigroudja, s.a.)

Asimismo, cuando se trata de violaciones de obligaciones en materia de derechos humanos, también se tiende a diversificar las medidas de reparación para otorgar una protección integral a las víctimas. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante, Corte IDH) es el tribunal internacional que más y mejor ha desarrollado la obligación de reparar a cargo de los Estados que hayan violado derechos humanos. La Corte entiende la reparación en los siguientes términos:

La reparación del daño ocasionado por la infracción de una obligación internacional requiere, siempre que sea posible, la plena restitución (*restitutio in integrum*), la cual consiste en el restablecimiento de la situación anterior. De no ser esto posible, como en el presente caso, cabe al tribunal internacional determinar una serie de medidas para, además de garantizar los derechos conculcados, reparar las consecuencias que las infracciones produjeron, así como establecer el pago de una indemnización como compensación por los daños ocasionados (caso *Bámaca Velásquez vs. Guatemala*, párrafo 39).

Adicionalmente, la Corte IDH ha manifestado lo siguiente:

Las reparaciones, como el término lo indica, consisten en las medidas que tienden a hacer desaparecer los efectos de las violaciones cometidas. Su naturaleza y su monto dependen del daño ocasionado en los planos tanto material como inmaterial. Las reparaciones no pueden implicar ni enriquecimiento ni empobrecimiento para la víctima o sus sucesores. En este sentido, las reparaciones que se establezcan deben guardar relación con las violaciones declaradas... (caso *Acosta Calderón vs. Ecuador*, párrafo 148).

En este contexto, cabe señalar el ejemplo de una reparación significativa realizada en marzo de 1991 por Patricio Aylwin, el presidente

de Chile de entonces, durante la presentación del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Este informe planteaba la necesidad de dignificar el honor de las víctimas, a través de una medida de satisfacción: las disculpas públicas. En su discurso, Aylwin afirmó que era «la hora del perdón y la reconciliación» para mirar «hacia el futuro que nos une, más que al pasado que nos separa», y agregó:

...hay que empezar por precisar quiénes son los ofendidos llamados a perdonar y quiénes son los ofensores que han de ser perdonados. Yo no puedo perdonar por otros; el perdón no se impone por decreto. El perdón requiere arrepentimiento de una parte y de la otra generosidad. Cuando fueron agentes del Estado los que ocasionaron tanto sufrimiento, y los órganos competentes no pudieron o no supieron evitar o sancionarlos y tampoco hubo necesaria reacción social para impedirlo, son el Estado y la sociedad entera los responsables, bien sea por acción o por omisión. Es la sociedad chilena la que está en deuda con las víctimas de las violaciones de los derechos humanos. [...] Por eso yo me atrevo, *en calidad de Presidente de la República, a asumir la representación de la nación entera para, en su nombre, pedir perdón a los familiares de las víctimas*. Por eso también pido solemnemente a las Fuerzas Armadas y de orden y a todos los que hayan tenido participación en los excesos cometidos que hagan gestos de reconocimiento del dolor causado y colaboren para aminorarlo (1995, pp. 115-116; las cursivas son nuestras).

5. EL PERDÓN QUE CONCEDE EL ESTADO: ENTRE EL DENOMINADO «PERDÓN AMNÉSICO» Y LA LUCHA CONTRA LA IMPUNIDAD

¿Puede el Estado perdonarlo todo? Es decir, ¿forma parte de sus competencias soberanas tender un velo de olvido sobre lo sucedido en el pasado, por más grave que esto sea? Estas preguntas obligan a considerar las distancias entre lo que se ha denominado el «perdón amnésico» —equivalente al olvido— y la lucha contra la impunidad —para la cual hay

hechos o acciones imperdonables y, por consiguiente, ajenas al ámbito de «lo negociable» en un proceso de democratización o un acuerdo de paz—. En esta línea, Rodrigo Uprimny ha examinado las respuestas dadas a esta cuestión en el campo de la justicia transicional y ha propuesto la siguiente tipología sobre las variedades del perdón: amnésico, compensador y responsabilizante (2005, p. 3). Se ubican en la categoría de perdón amnésico los casos en los que ha habido amnistías generales sin contemplar ninguna estrategia para el esclarecimiento de la verdad o para la reparación de las víctimas. Bajo el rótulo de perdón compensador caen aquellas experiencias donde se ha dado amnistías generales acompañadas de comisiones de la verdad y de medidas de reparación de las víctimas. Por último, bajo el título de perdón responsabilizante se encuentran los casos donde se ha establecido una comisión de la verdad, se ha exigido confesión total de crímenes atroces, se ha dispuesto reparaciones y se ha otorgado perdones individuales y condicionados para algunos crímenes (p. 3)⁴.

Se aprecia aquí una variedad y una relativa flexibilidad respecto de la justicia retributiva, la cual típicamente se materializa en la aplicación del derecho penal. Esta flexibilidad es posible en la medida en que, en el plano de la justicia de transiciones, la aplicación del derecho penal es un ingrediente de un horizonte normativo más amplio, el de la «rendición de cuentas». Ahora bien, se puede estimar que un perdón o una rebaja considerable de las penas es admisible en la medida en que ello no se haga completamente a expensas de los derechos de las víctimas y en tanto haya otras formas alternativas o complementarias de la «rendición de cuentas»: dar reparaciones, contribuir al conocimiento de la verdad, expresar disculpas públicas, ofrecer garantías de no repetición y aplicar sanciones de tipo administrativo son algunas de las diversas

⁴ Vale la pena anotar que, si bien Uprimny menciona, en las categorías segunda y tercera, a comisiones de la verdad, una mirada más abstracta de la cuestión aconsejaría hablar de «mecanismos oficiales de búsqueda de la verdad», puesto que las comisiones son solamente uno entre varios mecanismos posibles para realizar el derecho a la verdad.

formas en que el Estado o los perpetradores rinden cuentas por los crímenes del pasado.

Por su parte, el *corpus iuris* del derecho internacional impone a los Estados obligaciones no solo de respetar, hacer respetar y proteger los derechos humanos, sino también otras responsabilidades que van desde investigar, juzgar y sancionar toda violación de derechos humanos hasta garantizar la justicia, la reparación y el derecho a la verdad de las víctimas de dichas violaciones.

En este contexto, el Estado tiene el deber ineludible de procesar y castigar a los perpetradores de violaciones a los derechos humanos. De manera que la Asamblea General de las Naciones Unidas ha considerado contrario a los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas⁵ «la negativa de un Estado a cooperar en la detención, extradición, enjuiciamiento y castigo de los culpables de crímenes de guerra o crímenes de lesa humanidad» («Cuestión del castigo de los criminales de Guerra y de las personas que hayan cometido crímenes de lesa humanidad [A/RES/2840 (XXVI)]», párrafo 4). Asimismo, el Comité de Derechos Humanos ha expresado que «las violaciones graves de los derechos civiles y políticos [...] deben ser perseguibles durante todo el tiempo necesario y con toda la retroactividad necesaria para lograr el enjuiciamiento de sus autores» («Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos: Argentina [CCPR/CO/70/ARG]», párrafo 9).

Justamente, a raíz de la necesidad de procesar a los responsables de estos crímenes, se creó un tribunal penal con vocación universal: la Corte Penal Internacional. Este tribunal fue creado a partir de la entrada en vigencia en 2002 de su tratado constitutivo, el «Estatuto de Roma».

⁵ La Carta de las Naciones Unidas dispone en sus artículos 1.3 y 55.C respectivamente lo siguiente: «Los propósitos de las Naciones Unidas son: Realizar la cooperación internacional en [...] el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión [...]; «la Organización promoverá: [...] C. El respeto universal a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, y la efectividad de tales derechos y libertades».

Este tratado establece enfáticamente, desde su preámbulo, la obligación de la comunidad internacional de perseguir a los responsables de los acontecimientos más graves en el ámbito internacional en los siguientes términos:

Afirmando que los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto no deben quedar sin castigo y que, a tal fin, hay que adoptar medidas en el plano nacional e intensificar la cooperación internacional para asegurar que sean efectivamente sometidos a la acción de la justicia.

Decididos a poner fin a la impunidad de los autores de esos crímenes y a contribuir así a la prevención de nuevos crímenes («Estatuto de Roma», preámbulo, párrafos 4-5).

De este modo, en el orden jurídico internacional vigente, se ha hecho imposible plantear la instauración de perdones amnésicos, pero esto no ha supuesto la desaparición de una serie de mecanismos de «perdón», como la amnistía, el indulto o la gracia, que se entienden como parte de las competencias soberanas de los Estados y en los que, además, se suelen apoyar los gobiernos democráticos en los procesos de transición como una vía para salir de la violencia⁶. Ante el forzoso

⁶ En Guatemala, el 17 de enero de 2019, la Cámara de Diputados aprobó la iniciativa 5377 que impulsa una reforma al decreto 145-96, Ley de Reconciliación Nacional. Esta ley, sancionada en 1996, incluye una disposición de amnistía para delitos comunes, mientras exceptúa expresamente los delitos de genocidio, desaparición forzada y tortura. La propuesta de reforma de la ley que hoy se encuentra en discusión en el Congreso amplía la amnistía a dichos delitos. Ante ello, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) se ha pronunciado y ha indicado que son inadmisibles las disposiciones de amnistía, las disposiciones de prescripción y el establecimiento de excluyentes de responsabilidad que pretendan impedir la investigación y sanción de los responsables de las violaciones graves de los derechos humanos tales como la tortura, las ejecuciones sumarias, extralegales o arbitrarias y las desapariciones forzadas, todas ellas prohibidas por contravenir derechos inderogables reconocidos por el derecho internacional de los derechos humanos. En esta misma línea, la Corte IDH, el 13 de marzo de 2019, emitió un comunicado mediante el cual ordenó al Congreso de Guatemala frenar la discusión actual que pretende reformar la Ley de Reconciliación Nacional (LRN). La Corte considera que «esta ley tendría un impacto negativo e irreparable

reconocimiento de esta realidad fáctica, se hace indispensable, entonces, identificar los límites que el actual derecho internacional impone a los Estados en el uso de estas medidas y del espacio cada vez más restringido para su aplicación.

Desde un punto de vista técnico, es posible hacer una precisión adicional. En efecto, según Antonio Cassese, las leyes de amnistía «cancelan los crímenes, por lo que conductas que eran delictivas dejan de serlo con la consecuencia de que a) los fiscales pierden el derecho o la facultad de iniciar investigaciones o procedimientos penales, y b) las sentencias pronunciadas por los crímenes quedan borradas» (2003, pp. 312-313; citado también en Salmón, 2006, p. 6). Por su parte, el indulto resulta ser «una prerrogativa del jefe del Estado, referida a la ejecución de la pena y de carácter individual» (Cassese, 2003, pp. 312-313; citado también en Salmón, 2006, p. 6), es decir, el olvido o perdón de la pena.

Sin embargo, a pesar de la obligación de procesar y castigar a los autores de las violaciones, se puede constatar, y el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) da debida cuenta de ello, que la impunidad resulta un problema recurrente en la región. En esta línea, la Corte IDH ha definido a la impunidad como:

La falta en su conjunto de investigación, persecución, captura, enjuiciamiento y condena de los responsables de las violaciones de los derechos protegidos por la Convención Americana, toda vez que el Estado tiene la obligación de combatir tal situación por todos los medios legales disponibles, ya que la impunidad propicia la repetición crónica de las violaciones de derechos humanos y la total indefensión de las víctimas y de sus familiares (caso *de la «Panel Blanca» [Paniagua Morales y otros] vs. Guatemala*, párrafo 173).

en el derecho de acceso a la justicia de las víctimas». La resolución se emitió 36 horas después de que la Corte IDH llevara a cabo una audiencia de supervisión del cumplimiento de la sentencia por la desaparición del menor Marco Molina Theissen en 1981. El niño de 14 años fue raptado por unos hombres armados vinculados con el Ejército (al respecto, véase el «Comunicado 007/19» de la CIDH).

En este sentido, las leyes de amnistía constituyen uno de los obstáculos más importantes en la lucha contra la impunidad, sobre todo por la cantidad de países en la región que las promulgaron (Perú, Chile, Argentina, Uruguay, Brasil, Guatemala, El Salvador). Frente a este panorama, la Corte IDH estableció de manera tajante en el caso *Barrios Altos vs. Perú* que:

son inadmisibles las disposiciones de amnistía, las disposiciones de prescripción y el establecimiento de excluyentes de responsabilidad que pretendan impedir la investigación y sanción de los responsables de las violaciones graves de los derechos humanos tales como la tortura, las ejecuciones sumarias, extralegales o arbitrarias y las desapariciones forzadas, todas ellas prohibidas por contravenir derechos inderogables reconocidos por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (caso *Barrios Altos vs. Perú*, párrafo 41).

La Corte IDH también tuvo oportunidad de señalar su ilegalidad incluso cuando la amnistía era producto de una consulta popular. En efecto, en el caso *Gelman vs. Uruguay*, a partir del recurso interpuesto por un grupo de ciudadanos y familiares de detenidos desaparecidos contra la Ley de Caducidad (ley que, por sus efectos, constituía una ley de amnistía), estableció que:

El hecho de que la Ley de Caducidad haya sido aprobada en un régimen democrático y aún ratificada o respaldada por la ciudadanía en dos ocasiones no le concede, automáticamente ni por sí sola, legitimidad ante el Derecho Internacional. La participación de la ciudadanía con respecto a dicha Ley, utilizando procedimientos de ejercicio directo de la democracia —recurso de referéndum (párrafo 2 del artículo 79 de la Constitución del Uruguay)— en 1989 —y plebiscito (literal A del artículo 331 de la Constitución del Uruguay) sobre un proyecto de reforma constitucional por el que se habrían declarado nulos los artículos 1 a 4 de la Ley— el 25 de octubre del año 2009, se debe considerar, entonces, como hecho

atribuible al Estado y generador, por tanto, de la responsabilidad internacional de aquel (caso *Gelman vs. Uruguay*, párrafo 238).

En esta misma línea, se ha establecido que el fundamento final de esta limitación es que las leyes de amnistía violan una serie de obligaciones de los Estados establecidas por la Convención: impiden a familiares de las víctimas y a las víctimas ser oídas por un juez (artículo 8.1), impiden la protección judicial debida (artículo 25); impiden la investigación, persecución, captura, enjuiciamiento y sanción de los responsables (artículo 1.1); y constituyen una violación de la obligación de adecuar el derecho interno (artículo 2). De esta manera, las leyes de amnistía colocan a las víctimas en un estado de indefensión y perpetúan la impunidad (caso *Barrios Altos vs. Perú*, párrafo 42).

Además de las amnistías o figuras afines han surgido más recientemente otros problemas en la lucha contra la impunidad en la región. Como señala Naomi Roht-Arriaza, la nueva problemática frente a la impunidad en el SIDH parece ser la calidad de las condenas que son impuestas a los responsables de violaciones de los derechos humanos (2015, p. 41). En el caso *Cépeda Vargas vs. Colombia*, la Corte IDH estableció que los Estados deben asegurar que «las penas impuestas y su ejecución no se constituyan en factores de impunidad, tomando en cuenta varios aspectos como las características del delito y la participación y culpabilidad del acusado» (párrafo 150). Es decir, no basta con que se sancione a los responsables, sino que dicha sanción debe ser efectiva. Aunque las sanciones deben ser proporcionales, estas no pueden convertirse en otra forma de impunidad (Roht-Arriaza, 2015, p. 49).

Por su parte, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) se ha pronunciado indicando que, bajo el artículo 2 del «Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales» (caso *Yasa vs. Turquía*, párrafo 104), los Estados tienen la obligación de investigar las violaciones a los derechos humanos, ya que la impunidad genera más violaciones a los derechos humanos

y crea un círculo vicioso. Asimismo, se ha reiterado que el derecho a un recurso efectivo implica el derecho a la compensación y el deber estatal de realizar una investigación exhaustiva y veraz que sea capaz de lograr identificar y castigar a los responsables (caso *Aksoy vs. Turquía*, párrafo 98). De lo contrario, las normas de derechos humanos serían inefectivas. Además, se indica que, pese a la complejidad de los casos de violaciones graves a los derechos humanos, dichas circunstancias no constituyen una excusa para que el Estado no cumpla con su obligación de investigar los hechos, para evitar toda apariencia de impunidad (caso *El-Masri vs. Ex República Yugoslava de Macedonia*, párrafo 192).

También en el caso *Marguš vs. Croacia*, el TEDH reconoció que hay una creciente tendencia internacional a considerar inaceptables a las amnistías respecto de casos de graves violaciones a los derechos humanos, debido a que dichas amnistías son contrarias al «deber unánimemente reconocido de los Estados de perseguir y sancionar» dichas violaciones. Sin embargo, el TEDH agrega que «incluso si se aceptara que las amnistías son posibles cuando existen algunas circunstancias particulares, como un proceso de reconciliación una forma de compensación a las víctimas, la amnistía otorgada al solicitante en el presente caso no es aceptable ya que no hay pruebas que indiquen que existieron tales circunstancias» (párrafo 139).

Frente a este escenario jurídico sobre el perdón estatal, la tendencia del derecho internacional es a proscribir formas de perdón «amnésicas» y a limitar estrictamente la posibilidad de conceder amnistías u otras formas de perdón. Es decir, no solo existe lo imperdonable, sino también lo inolvidable. De manera que las políticas de amnistía, prescripción y absolución no son parte de lo que el derecho permite a los Estados, pues aquellas son vistas, cuando se aplican a crímenes internacionales o graves violaciones de derechos humanos, como una forma de impunidad: En conclusión, lejos de aportar al perdón, conducen a reprimir el ejercicio de la memoria y, en última instancia, son también un obstáculo para la reconciliación.

6. EL ACUERDO DE PAZ EN COLOMBIA: ¿UN NUEVO PERDÓN?

La firma del histórico Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) marcó un hito en la ansiada pacificación de Colombia, pero no significó el término definitivo del camino de paz negociada en ese país⁷. En las discusiones sobre esta paz negociada, se señaló que la postulación de la justicia como un valor indispensable debe garantizar que haya formas aceptables de rendición de cuentas y que el deber de los encargados de ejercer la función judicial es conseguir el máximo posible de justicia en un escenario posconflicto.

Como señala Uprimny (2015), cuando se busca una salida negociada de la guerra con un grupo armado que no ha sido derrotado, es necesario hallar una fórmula de justicia que permita la paz negociada. En esos contextos, toda solución que se adopte implica una armonización difícil, pero no imposible, entre los imperativos de la justicia, el perdón y la paz. En este sentido, la fórmula que se adopte para armonizar aquellos tres conceptos implicará la adhesión a nuevos estándares de perdón que se desprenden de una paz negociada (Hayner, 2007; para información sobre las transiciones democráticas sudafricanas,

⁷ Los diálogos o negociaciones entre el presidente Juan Manuel Santos (en representación del gobierno) y las FARC consistieron en conversaciones que se llevaron a cabo primero en Oslo (Noruega) y luego en La Habana (Cuba). Las negociaciones, que se iniciaron formalmente el 18 de octubre de 2012, se fundamentaron en un «Acuerdo general para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera». El 15 de diciembre de 2015, el gobierno y las FARC alcanzaron un «Acuerdo sobre las víctimas del conflicto», el cual incluía la creación de un Sistema Integral de Verdad, Justicia y Reparación y No Repetición; una Unidad Especial para la Búsqueda de Personas Desaparecidas; la Jurisdicción Especial para la Paz; y medidas de reparación específicas. Finalmente, el 24 de agosto de 2016, el gobierno y las FARC llegaron a un acuerdo definitivo para ponerle fin al conflicto, de manera que el 26 de setiembre del mismo año se realizó la ceremonia de firma del Acuerdo de Paz en Cartagena. Para mayor información, véase el «Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera».

véase Uprimny, 2005). Es más, en opinión del mismo autor, la justicia imperfecta que se aplica en estos escenarios

[n]o puede ser valorada con los estándares que gobiernan a la justicia en tiempos ordinarios. Debe ser evaluada conforme a los estándares, aún en construcción, que son apropiados para estas circunstancias extraordinarias y muy difíciles, y que pueden resumirse en lo siguiente: que las víctimas sean reconocidas y reparadas hasta donde sea posible, que la verdad sea esclarecida, que haya garantías de no repetición, y que los responsables de las atrocidades rindan cuentas de sus actos y reciban sanciones apropiadas (Uprimny, 2015).

Con este soporte argumentativo, se creó el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición en el Acuerdo de Paz: este está compuesto por: (a) la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición; (b) la Unidad de Búsqueda para Personas dadas por Desaparecidas; (c) la Jurisdicción Especial para la Paz; (d) las medidas de reparación integral para la construcción de paz y las garantías de no repetición («Acuerdo final para la terminación del conflicto...», pp. 129-130).

La Jurisdicción Especial para la Paz (en adelante, JEP) aplica diversos estándares que, en mi opinión, cumplen con una adecuada adhesión a las normas del derecho internacional, pues excluyen la amnistía para crímenes de guerra o lesa humanidad, con lo cual los responsables rendirán cuentas y recibirán sanciones. Adicionalmente, el Acuerdo de Paz estableció que los órganos que componen el Sistema deben trabajar de manera conjunta y coordinada con enfoque territorial, diferencial y de género (p. 6), criterios mediante los cuales se busca atender la situación particular de los diferentes grupos de víctimas del conflicto. En esta línea, el Sistema se apoya en medidas restaurativas y reparadoras que atienden las necesidades y la dignidad de las víctimas, con el fin de satisfacer su derecho a la verdad plena, la justicia, la reparación y la no

repetición, y buscar el reconocimiento de responsabilidad de quienes participaron en el conflicto armado interno.

Para una caracterización adecuada del Sistema Integral, es conveniente enfatizar el principio de «enfoque diferencial». Este, según la definición que se le ha dado, «expresa el reconocimiento y acciones del Estado para contrarrestar o minimizar la forma distinta en que la violencia y las amenazas afectan a determinados grupos sociales» (como ha sostenido la Corte Constitucional de Colombia en la sentencia C-253 A de 2012). En razón de este enfoque, la JEP tendrá en cuenta las distintas consecuencias de las violaciones contra mujeres, así como contra los grupos más vulnerables: entre ellos, los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes, los campesinos, los más pobres, las personas en condición de discapacidad, las personas desplazadas y refugiadas, la población LGBTI y los adultos mayores. Asimismo, los programas de reparación, para cumplir con la naturaleza transformadora, son concebidos como parte de un proyecto de democracia inclusiva, que busca incluir a las víctimas dentro del nuevo orden social (Salmón, 2016; véase también 2018 para una nueva versión del mismo artículo).

En relación con el «enfoque territorial», se ha indicado que —según este— se deben considerar las características y las particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios y las comunidades, para garantizar la sostenibilidad socio-ambiental («Acuerdo final para la terminación del conflicto...», p. 6). En este sentido, por ejemplo, el punto 1 del Acuerdo de Paz establece y desarrolla la Reforma Rural Integral (RRI). Bajo este programa, se establece que el enfoque territorial debe entenderse en el marco de las comunidades rurales

considerando las características socio-históricas, culturales, ambientales y productivas de los territorios y sus habitantes, así como sus necesidades diferenciadas en razón de su pertenencia a grupos en condiciones de vulnerabilidad y la vocación de los suelos, para poder desplegar los recursos de inversión pública de manera suficiente y en armonía con los valores tangibles e intangibles de la nación (p. 22).

Finalmente, en el marco de la JEP, dado que no se llevará a cabo una justicia en sentido ordinario, se instauró —mediante el Acuerdo de Paz— la posibilidad de imponer sanciones alternativas para los responsables de crímenes en el conflicto armado colombiano. De esta manera, podríamos indicar que la JEP va a funcionar en torno a tres momentos: (a) si el individuo se apersona voluntariamente y contribuye con la información, se le asignará una pena alternativa; (b) si el individuo se apersona tardíamente, pero contribuye a la verdad, se le asignará una pena reducida de entre 5 a 8 años; (c) si el individuo nunca se presenta, deberá regirse bajo las reglas de la justicia ordinaria.

En relación con las penas alternativas que serán impuestas por la JEP, en el numeral 60 del Acuerdo se ha señalado lo siguiente:

Las sanciones tendrán como finalidad esencial satisfacer los derechos de las víctimas y consolidar la paz. Deberán tener la mayor función restaurativa y reparadora del daño causado, siempre en relación con el grado de reconocimiento de verdad y responsabilidad que se haga ante el componente de Justicia del SIVJRNRR mediante declaraciones individuales o colectivas (p. 164)⁸.

Las sanciones alternativas para infracciones muy graves que se impondrán a quienes reconozcan verdad y responsabilidad ante la sección de enjuiciamiento, antes de una sentencia, tendrán una función esencialmente retributiva de pena privativa de la libertad de 5 a 8 años.

⁸ Este numeral debe leerse en concordancia con el numeral 13: «Para acceder al tratamiento especial previsto en el componente de Justicia del SIVJRNRR es necesario aportar verdad plena, reparar a las víctimas y garantizar la no repetición. Aportar verdad plena significa relatar, cuando se disponga de los elementos para ello, de manera exhaustiva y detallada las conductas cometidas y las circunstancias de su comisión, así como las informaciones necesarias y suficientes para atribuir responsabilidades, para así garantizar la satisfacción de los derechos de las víctimas a la reparación y a la no repetición. El deber de aportar verdad no implica la obligación de aceptar responsabilidades. Se entiende por tratamiento especial las sanciones propias y alternativas previstas en el numeral 60».

El periodo máximo de cumplimiento de sanciones alternativas, por la totalidad de las sanciones impuestas, incluidos los concursos de delitos, será de ocho años (p. 165). Sin embargo, estas medidas no serán aplicadas para quienes hagan un reconocimiento tardío de responsabilidad en este proceso.

El caso colombiano parece ser un ejemplo de solución intermedia y de tercera vía frente al perdón amnésico y la impunidad, no solo porque dispone la aplicación de medidas integrales, sino también porque el enfoque diferencial y territorial apunta a las causas mismas del conflicto y a intentar restaurar derechos. Se trata, sin duda, de una salida que se nutre de las experiencias positivas y negativas del pasado, pero que, a su vez, incorpora una lectura contemporánea de la relación entre las obligaciones del derecho internacional y las exigencias de la justicia transicional.

7. CONCLUSIÓN

A manera de balance de esta breve discusión de las relaciones entre la idea del perdón y el orden jurídico internacional, cabe observar que, si bien el perdón interpersonal o individual no es objeto de regulación jurídica, sí lo son las otras dos acepciones de perdón identificadas. Tanto el pedido de perdón a las víctimas de parte del Estado como el perdón que el Estado otorga a los perpetradores están sujetos a obligaciones y estándares establecidos en el derecho internacional. Por lo tanto, para que este perdón concedido por el Estado sea respetado a plenitud, es necesario que el Estado cumpla con las disposiciones establecidas tanto en las normas convencionales como en el derecho consuetudinario internacional.

Si se presta atención a la experiencia latinoamericana, una historia marcada por la impunidad impuesta por ley o por la impunidad *de facto*, producida por la negligencia de los Estados, es necesario considerar en qué medida el perdón y el pedido de perdón contribuyen a la realización de la justicia o, en todo caso, pueden hacerse compatibles con ella.

En el caso de Colombia, ciertas formas de perdón, expresadas en la lenidad penal, aparecen como inevitables para poner fin a un conflicto de medio siglo de duración. Observamos ahí, sin embargo, la gravitación del desarrollo jurídico internacional, de contenido humanitario, de las últimas décadas: el perdón, si inevitable, solo aparece como legítimo y aceptable en la medida en que el sistema judicial en conjunto rinda servicios efectivos a la justicia en la forma de verdad y reparaciones. Se trata, en última instancia, de que los derechos de las víctimas queden atendidos y de que el balance social, y dentro de ello jurídico, muestre a una sociedad y un Estado donde se rinde cuentas por los crímenes del pasado. Por otro lado, las reformas institucionales y las reparaciones de naturaleza transformadora, así como las garantías de no repetición, pueden, eventualmente, motivar a las víctimas de la violencia, que integran el sector más relegado de la sociedad, a conceder su perdón. Esto no solo responde a un criterio de compromisos jurídicos y, en última instancia, de justicia, sino que también aborda, en mi opinión, las causas de los conflictos y propende a una dimensión preventiva de las medidas de justicia transicional. Pero no se debe olvidar que ese perdón de las víctimas solo puede ser una decisión libre, voluntaria y ajena a toda presión, y que de ningún modo es admisible poner sobre las espaldas de las víctimas el peso de la transición o la pacificación.

REFERENCIAS

- Aylwin, Patricio (1995). La Comisión de la Verdad y Reconciliación de Chile. En Antônio Cançado Trindade y Lorena González Volio (eds.), *Estudios básicos de derechos humanos-II* (pp. 105-119). San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Cassese, Antonio (2003). *International Criminal Law*. Nueva York: Oxford University Press.
- De Frouville, Olivier (2012). *Droit international pénal : sources, incriminations, responsabilité*. París: A. Pedone.

- Derrida, Jacques (1998). Justicia y perdón. Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire. *Staccato* [programa televisivo de France Culture], 17 de setiembre. Traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte.
- Hayner, Priscila (2007). *Negotiating Peace in Sierra Leone: Confronting the Justice Challenge*. Ginebra: International Center for Transitional Justice.
- Jacqué, Jean-Paul (1991). Acte et norme en droit international public. *Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye, 1991-II, vol. 227* (pp. 357-417). Leiden-Boston: Brill-Nijhoff.
- Lefranc, Sandrine (2005). *Políticas del perdón*. Bogotá: Norma.
- O'Donnell, Guillermo & Philippe Schmitter (2010). *Transiciones desde un gobierno autoritario: conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Roht-Arriaza, Naomi (2015). After Amnesties Are Gone: Latin American National Courts and the New Contours of the Fight Against Impunity. *Human Rights Quarterly, 37*, 341-382.
- Salmón, Elizabeth (2006). Algunas reflexiones sobre DIH y justicia transicional: lecciones de la experiencia latinoamericana. *International Review of the Red Cross, 88*(862), 1-30.
- Salmón, Elizabeth (2016). Inclusión y gestión de la diversidad: hacia la afirmación de un modelo de inclusión desde el DIDH. En Magdalena Correa y Paula Robledo (eds.), *Libro de memorias XII Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional: el diseño institucional del Estado democrático* (pp. 261-289). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Salmón, Elizabeth (2017). *Introducción al derecho internacional humanitario*. Lima: IDEHPUCP-Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR).
- Salmón, Elizabeth (2018a). *Curso de derecho internacional público*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Salmón, Elizabeth (2018b). Inclusión y gestión de la diversidad: hacia la afirmación de un modelo de inclusión desde el DIDH. En Eduardo Ferrer, Mariela Morales y Rogelio Flores (eds.), *Inclusión, ius commune y justicia de los DESCAs en la jurisprudencia interamericana. El caso Lagos del Campo y los nuevos desafíos* (pp. 97-127). Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.

Shelton, Dinah (2007). The Right to Reparations for Acts of Torture: What Right, What Remedies? *Torture*, 17(2), 96-116.

Tigrroudja, Hélène (s.a.). *La réparation des violations des droits de l'homme: pratique des organes régionaux et universels*. Video de la lección. Audiovisual Library of International Law. Organización de las Naciones Unidas.

Uprimny, Rodrigo (2005). Justicia transicional en perspectiva comparada: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano. *Dejusticia*. https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_53.pdf?x54537

Uprimny, Rodrigo (2015). Justicia imperfecta, paz posible. *El espectador*, 26 de setiembre.

Jurisprudencia, normativa y otros documentos legales

Corte Interamericana de Derechos Humanos

Caso de la «Panel Blanca» (*Paniagua Morales y otros vs. Guatemala*). Fondo. 08 de marzo de 1998.

Caso *Barrios Altos vs. Perú*. Fondo. 14 de marzo de 2001.

Caso *Bámaca Velásquez vs. Guatemala*. Reparaciones y Costas. 22 de febrero de 2002.

Caso *Acosta Calderón vs. Ecuador*. Fondo, Reparaciones y Costas. 24 de junio de 2005.

Caso del *Penal Miguel Castro Castro vs. Perú*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 25 de noviembre de 2006.

Caso *Gelman vs. Uruguay*. Fondo y reparaciones. 24 de febrero de 2011.

Tribunal Europeo de Derechos Humanos

Caso *Aksoy vs. Turquía*. Solicitud 21987/93. 18 de diciembre de 1996.

Caso *Yasa vs. Turquía*. Sentencia. 02 de setiembre de 1998.

Caso *El-Masri vs. Ex República Yugoslava de Macedonia*. Sentencia del TEDH. Solicitud 9630/09. 13 diciembre de 2012.

Caso *Marguš vs. Croacia*. Solicitud 4455/10. 27 de mayo de 2014.

Corte Permanente de Justicia Internacional

Caso *Fábrica de Chorzów*. Sentencia de la CPJI, 13 de julio de 1928. Reportes de la CPJI, Serie A, 17, 1928.

Cuestión del castigo de los criminales de Guerra y de las personas que hayan cometido crímenes de lesa humanidad (A/RES/2840 (XXVI)). Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas, 18 de diciembre de 1971.

Informes del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición

Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera [Colombia]. 24 de noviembre de 2016.

Anuario de la Comisión de Derecho Internacional 2001. Volumen II, segunda parte. Comisión de Derecho Internacional de la Organización de Naciones Unidas, 2007.

Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos: Argentina (CCPR/CO/70/ARG). Organización de las Naciones Unidas. 3 de noviembre de 2000.

Sentencia C-253 A. Sentencia de la Corte Constitucional de Colombia. 29 de marzo de 2012.

Sobre la base del mandato y la importancia de un enfoque integral que combine los elementos de búsqueda de la verdad, iniciativas de justicia, reparaciones y garantías de no repetición de manera complementaria y de refuerzo mutuo (A/HRC/21/46). 9 de agosto de 2012.

Sobre los desafíos seleccionados que enfrentan las comisiones de la verdad en los períodos de transición y las respuestas para fortalecer la eficacia de esos mecanismos para abordar las violaciones graves de los derechos humanos y las violaciones graves del derecho internacional humanitario (A/HRC/24/42). 29 de agosto de 2013.

Sobre reparaciones por violaciones graves de derechos humanos y violaciones graves del derecho internacional humanitario (A/69/518). 14 de octubre de 2014.

EL ODIO Y EL PERDÓN EN LA SOCIEDAD PERUANA

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL OUDIO Y EL PERDÓN *

Moisés Lemlij

Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA)

Me voy a tomar la licencia de usarme a mí mismo como conejillo de indias, antigua práctica médica con la que los peruanos estamos familiarizados gracias a Daniel A. Carrión y que permitió a Sigmund Freud sentar las bases del psicoanálisis. Contaré dos experiencias que pueden servir como punto de partida para reflexionar en torno al tema del odio y el perdón. La primera es un recuerdo de infancia que tengo nítidamente grabado: un día cualquiera de 1945, cuando yo tenía 7 años, entré despreocupadamente a la casa de unos parientes y encontré a mi mamá y a sus hermanos llorando a gritos y rasgándose desesperadamente las vestiduras luego de haber leído una carta que les informaba que todos los parientes que habían dejado en Europa (mamá, hermanos, primos, sobrinos) habían muerto en el Holocausto. Mi mamá jamás pudo recuperarse del todo de esta desgracia, lo cual se expresaba a veces de modos curiosos. Por ejemplo, si se enteraba de que alguien había comprado un Volkswagen, un Mercedes Benz o cualquier otro producto alemán, le quitaba la palabra para siempre. Años después, cuando el gobierno alemán liderado por Konrad Adenauer ofreció

* Buena parte de estas reflexiones han sido expuestas anteriormente en Lemlij, 2019.

indemnizar a las víctimas del Holocausto, mi mamá no quiso hacer ninguna gestión. Temía que su odio hacia los alemanes disminuyera, no quería arriesgarse a dejar de odiarlos.

La segunda experiencia es la que tuve en Belfast, cuando fui invitado por mi colega Lord Alderdice —en ese entonces líder de uno de los partidos más fuertes de Irlanda del Norte y que después llegaría a ser *Speaker*, esto es, presidente, de su primer Parlamento— a participar en una de las sesiones del proceso de conversaciones que desembocarían en el histórico Acuerdo de Viernes Santo en Irlanda del Norte. Era la primera vez que iba a Belfast y lo primero que me sorprendió es que no estaba dividida en dos, como yo creía, entre los católicos republicanos y los protestantes unionistas. El mapa de la ciudad se parecía más a un tablero de ajedrez: prácticamente en cada esquina había barreras, alambradas que eran custodiadas por guardias armados del bando que controlaba la cuadra o el barrio correspondiente. Allá se mataban entre vecinos, entre personas que se conocían desde la infancia, que habían jugado juntos de chicos. John Alderdice me explicó que estos cruentos enfrentamientos se remontaban hasta el siglo XII, cuando Enrique II invadió Irlanda, e inclusive hasta antes, pues, hasta donde se sabe, los del norte y los del sur siempre estuvieron en conflicto. No se trataba solo de un conflicto religioso, la religión servía más bien de pretexto para liberar un odio milenario, un odio que estaba en la base de un conflicto atávico que fue cambiando de eje de acuerdo con cada momento histórico.

El proceso de paz en Irlanda del Norte fue exitoso gracias a la participación activa de la comunidad internacional que logró sentar en una mesa a las dos partes y fungió de mediadora. La paz trajo consecuencias imprevistas: muchos de los miembros de los grupos armados, tanto del Ejército Republicano Irlandés (IRA, por sus siglas en inglés) como de las fuerzas paramilitares, se criminalizaron, esto es, volcaron su experiencia militar al planeamiento y ejecución de actos delincuenciales. En el Perú ha pasado lo mismo con los remanentes de Sendero

Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) que hoy sirven al narcotráfico en el valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM).

Lo que saco en claro a partir de estas dos experiencias personales es que es mucho más difícil deponer el odio, no digo perdonar, en el ámbito individual, personal, que encontrar una solución política a un conflicto entre dos colectivos a través de una negociación que lleve a que ambas partes cedan para poder llegar a un arreglo que permita una convivencia más armónica. Hay situaciones que son tan complejas o que vienen de tan larga data que requieren necesariamente la participación de un tercero que haga las veces de mediador para que pueda establecerse el diálogo entre dos partes ferozmente enfrentadas.

Los tiempos actuales, tanto en el Perú como en el mundo, están signados por la tendencia al desembalse de un odio que parece flotar en el ambiente e ir depositándose en personas, grupos étnicos, ideologías o instituciones políticas o religiosas, etcétera, con distintos pretextos. De alguna manera, todos odiamos o somos receptáculos del odio de otros. Amores desenfrenados, irracionales, fanáticos, llevan a odios extremos. Las rutas neurofisiológicas del fanatismo y el odio han sido estudiadas a través de resonancias magnéticas y resulta que son las mismas. El odio está mostrando su inmenso poder, pues, a pesar de la visión optimista de que al final el amor siempre vence al odio, la historia enseña que no necesariamente es así.

Mientras que el amor es visto como una fuerza que construye, articula e integra, el odio es un sentimiento que destruye, desorganiza y dispersa. En *Más allá del principio del placer*, Freud (1955 [1922]) plantea que el conflicto entre Eros y Tánatos es central en la evolución del ser humano. Teóricos psicoanalíticos posteriores, como Melanie Klein (1999), plantearon la existencia de afectos aún más antiguos en el proceso de construcción del sujeto, como la envidia y la rabia, que pueden acabar transformándose en odio. Una vez que el odio se instala, se transforma en una fuerza que se activa bajo la forma de agresión.

Se odia a lo que fastidia o impide la satisfacción. El odio implica una representación, una narrativa que atribuye a alguien la causa de lo que comenzó siendo una molestia, una irritación, y que lleva a la supresión de algunas funciones racionales y cognitivas que son remplazadas por otras cuya función principal es eliminar todo lo que impida la satisfacción o la posesión del objeto de gratificación. El odio requiere tiempo para emerger, la paciencia de la racionalización. Se odia a ese algo o alguien que pone límites, que pone en evidencia que no se tiene el control del objeto que se desea, por lo que su existencia misma constituye una afrenta a la autoestima que ocasiona una injuria narcisista.

Otto Kernberg (1992) señala que el odio puede ser también la respuesta a una amenaza a la vida o integridad de uno mismo o de un ser querido. Pero en el odio generalmente entran en juego motivaciones inconscientes que lo intensifican y que llevan a la búsqueda de venganza. Cuando es una predisposición de carácter crónico, el odio siempre refleja la psicopatología de la agresión. Su forma extrema exige la eliminación del objeto y puede expresarse en un asesinato o en su radical devaluación, esto es, en su destrucción simbólica.

El deseo de venganza es un sentimiento perentorio nacido de la necesidad de recuperar el control del objeto de satisfacción, de dominio, lo cual conlleva la relajación de la conciencia moral y hasta la neutralización del instinto de sobrevivencia. Pese a que el proverbio chino advierte que si se emprende el camino de la venganza se debe empezar por construir dos tumbas, el anhelo de desquite puede ser tan intenso que la perspectiva de que el otro reciba el castigo que merece prevalezca aun cuando signifique la propia destrucción. No importa morir con tal de que el otro sufra. Uno termina identificándose con el agresor, comportándose igual, por más vil que sea, con tal de borrar la vergüenza de haber sido maltratado. Se forma un círculo vicioso: la víctima se convierte en victimario. El odio es tan poderoso que acaba reproduciéndose. La conciencia moral se relaja, el odio se racionaliza y justifica.

¿Qué hace que haya quienes se adhieran a un «odiador»? ¿Cómo se contagia el odio? ¿Por qué seres narcisistas y omnipotentes como Hitler, Stalin o Pinochet logran que tanta gente se identifique con sus aspectos sádicos y se transformen en perpetradores del odio y ejecutores de la violencia? La clave es que los racionalizan y los justifican ligándolos a motivos «superiores», como la necesidad de recuperar el objeto del que uno ha sido despojado o el sitio del que uno ha sido excluido. Abimael Guzmán justificaba las sangrientas masacres perpetradas por Sendero Luminoso, como la de Lucanamarca, afirmando que eran necesarias para alcanzar el bien supremo: la revolución que restituiría lo perdido a los despojados por el capitalismo y el imperialismo. La cadena de la violencia y el odio requiere ideólogos, líderes intermedios y ejecutores. Para que exista el mal no basta que los malos actúen, también los buenos tienen que mantenerse inertes, ya sea por ignorancia o por temor. La izquierda peruana se paralizó frente a Sendero Luminoso y los europeos, frente a lo que sucedió en Yugoslavia o al Holocausto judío. Pero no es fácil determinar quién es bueno y quién es malo. Por ejemplo, las dirigencias de comunidades judías religiosas denunciaron a quienes preparaban el levantamiento del *ghetto* de Varsovia.

En cuanto al perdón, la historia muestra que, tanto en el ámbito individual como grupal, los sentimientos asociados a experiencias traumáticas de violencia tarde o temprano encuentran una manera de expresarse. Pueden pasar 600 años, como en la ex-Yugoslavia, pero los antiguos pesares, las pasadas injurias, las viejas heridas, no desaparecen; más bien persisten y terminan por hacerse sentir con mucha fuerza. Negar la necesidad urgente de expresar un dolor y de que el sufrimiento sea reconocido por el otro es una ilusión que puede ser tremendamente perjudicial, porque cuando el doliente no es reconocido como tal se llena de furia y resentimiento, que puede dirigir contra sí mismo o contra otros no necesariamente vinculados al origen de su pena.

No es novedad decir que la violencia deja secuelas en el psiquismo de las víctimas. Tan es así que incluso están incluidas en el *Manual de*

diagnóstico de trastornos mentales como desórdenes de estrés postraumático. Las personas que han vivido un evento cuya violencia supera en intensidad a la experiencia humana cotidiana —por ejemplo, que han sido objeto de una amenaza seria a su vida o integridad física o a la de sus familiares o que han visto a otras personas heridas a causa de un acto accidental o violento— sufren sentimientos recurrentes de terror y desesperanza cuando se ven enfrentadas a una situación que les hace recordar de una u otra manera dicho evento traumático. Esto puede desencadenar el abandono de sus actividades habituales, la inhibición de su capacidad de afecto y una gran irritabilidad que da origen a ataques de furia e intensos sentimientos de desasosiego, rencor, odio y depresión en distintas combinaciones. A todo esto se suman síntomas de malestar físico y una mayor predisposición a enfermarse. En suma, las secuelas pueden perturbar gravemente la vida personal, familiar y social.

En una situación de duelo normal, la pérdida acaba siendo elaborada y finalmente el doliente queda más o menos en paz y puede reconstruir su vida. Cuando el trauma ha sido provocado intencionalmente por una persona, los efectos son peores que cuando ha sido ocasionado por un desastre natural o un accidente. En las últimas décadas se han realizado muchos estudios sobre los efectos de los traumas sociales y políticos, por ejemplo, en los sobrevivientes del Holocausto, en quienes se ha visto una gran dificultad para sobreponerse a las experiencias extremas que vivieron y que han dejado secuelas que afectan incluso a sus hijos o nietos. El ejemplo clásico es Primo Levi, quien acabó suicidándose en un aniversario de su liberación de Auschwitz. Están también los estudios de Vamik Volkan (1979) en Chipre o los hallazgos de la Comisión de la Verdad en Sudáfrica.

La recuperación de quien ha estado en un campo de concentración o ha sido testigo de una masacre, de quien ha sufrido tortura o ha estado en medio de alguna guerra es mucho más complicada. La persona queda atrapada en una de las fases del proceso de duelo: negación,

perplejidad, desesperación, furia y desolación, que lleva a la resignación, lo que permite reparar la memoria de lo ocurrido y que el doliente reorganice su vida. Le resulta sumamente difícil establecer nuevos lazos sociales y comunitarios, pues tiene una rabia embalsada que puede acabar desbordándose. Este resentimiento es el amargo y enraizado recuerdo de una injuria que puede generar el deseo de vengarse no solo de quienes provocaron originalmente su sufrimiento, sino también de aquellos que no han propiciado que el daño sea reparado.

Hay quienes dicen que la reconciliación y el olvido son parte de una *díada*. Lo cierto es que cuando ocurre en medio del proceso del duelo, el olvido de un evento traumático no es sino una distorsión defensiva de la realidad. Si hay una verdadera reconciliación, la injuria no ocupará más la atención del sujeto, pero su recuerdo le servirá de alerta cuando se presente la posibilidad de que se repita. Como dijo el escritor holandés Cees Nooteboom (cito de memoria), «lo que es perdonado debe ser olvidado, pero el hecho mismo de que ha sido olvidado debe ser recordado». Por otro lado, la sabiduría popular reconoce que perdonar es divino, lo que en rigor querría decir exclusivamente divino. Aun para los religiosos, el perdón que puede llevar a la reconciliación no es ni puede ser incondicional; solo puede darse cuando quien ha infligido el daño lo ha buscado a través de la confesión, el arrepentimiento y la restitución.

Un paso fundamental para que pueda haber perdón es que la víctima reconozca su rabia y deseo de vengar la afrenta y que el perpetrador acepte la responsabilidad del dolor que ha causado. Es decir, ambas partes deben reconocer los aspectos más negativos de su propia naturaleza personal o social, lo que permitirá al agraviado admitir el arrepentimiento de su ofensor y su intención de ofrecer una reparación. La víctima debe tener también la posibilidad de ser resarcida en alguna medida, ya que esto la ayudará a salir de la desesperanza y total pasividad a la que se vio sometida por el agraviante. El hecho de que este asuma su responsabilidad y que la justicia lo castigue, ayudará

a la víctima a liberarse de la rabia y a recuperar la sensación de dominio de sí misma y su autoestima. Solo así podrá sentirse mejor. El castigo equivaldría a una suerte de venganza administrada con sensatez por una instancia reconocida.

Por otro lado, hay que cuidarse de la pseudorreconciliación, cuyo efecto es que las víctimas sigan atrapadas por el rencor y que los perpetradores insistan en ignorar lo ocurrido. Lo importante es que ambos tengan la capacidad de aceptar un compromiso final, de llegar a algún tipo de acuerdo, ya que la búsqueda del arreglo perfecto es garantía de perpetuación del conflicto. Como dice Roberto McLean, la justicia debe servir al hombre, no el hombre a la justicia (*La República*, 2008). Si no se renuncia al deseo de obtener una justicia irrestricta, no habrá reconciliación posible. El objetivo final del proceso de reconciliación debe ser la cooperación mutua para la convivencia pacífica.

REFERENCIAS

- Freud, Sigmund (1955 [1922]). Beyond the Pleasure Principle. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth Press.
- Kernberg, Otto (1992). *Aggression in Personality Disorders and Perversions*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Klein, Melanie (1999). *Love, Guilt and Reparation, and Other Works 1921-1945 (The Writings of Melanie Klein)*. Londres: Vintage.
- La República* (2008). Entrevista: Roberto MacLean. 25 de noviembre. <https://larepublica.pe/politica/384507-entrevista-roberto-maclean-u/>
- Lemlij, Moisés (2009). Prólogo. En Claudia Rosas (ed.), *El odio y el perdón en el Perú: siglos XVI al XXI* (pp. 9-16). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Volkan, Vamik D. (1979). *Cyprus: War and Adaptation. A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*. Charlottesville: The University Press of Virginia.

EL ODIIO Y EL PERDÓN EN LA HISTORIA DEL PERÚ: REFLEXIONES

Claudia Rosas Lauro

Pontificia Universidad Católica del Perú

Debo confesar que, frente a ciertos rostros no nuevos, a ciertas viejas mentiras, a ciertas figuras en busca de respeto, a ciertas indulgencias, a ciertas connivencias, pruebo la tentación del odio, y también con cierta violencia: pero yo no soy un fascista, yo creo en la razón y en la discusión como supremos instrumentos de progreso, y por eso al odio antepongo la justicia.

Primo Levi (2005, p. 159)¹

El papel de los sentimientos o pasiones —como el miedo o el odio— en la historia y, en especial, en nuestra propia historia es importante para la comprensión del devenir histórico del ser humano en sociedad. Más allá del terreno teórico, el historiador se ve empujado a estudiar estos temas ya que dicha discusión representa una demanda social cada vez más mayor, en especial en el Perú, donde el periodo de la violencia 1980-2000 y el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación han movilizadado la sensibilidad del historiador hacia estos temas. Pero no se trata solamente de un tema de interés nacional, sino también internacional, pues durante el siglo XX, tan solo

¹ La traducción es nuestra.

con acercarnos a la memoria de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto en Europa, las escaladas de violencia en América Central en países como Guatemala o El Salvador, las masacres masivas en África, las guerras raciales en Europa del Este o las violaciones a los derechos humanos en las dictaduras latinoamericanas como las de Chile y Argentina, tenemos una buena muestra de la vigencia de estos problemas y de la urgencia de tratarlos históricamente.

Este artículo busca reflexionar sobre el odio y el perdón en la historia del Perú y cómo abordar su análisis desde un punto de vista histórico. Para ello, me baso en un estudio previo que desembocó en un libro colectivo sobre esta temática y, a partir de allí, planteo nuevas reflexiones, sugiero líneas de trabajo y profundizo sobre determinados aspectos que merecen una mayor atención².

1. EL ODIO COMO OBJETO DE ESTUDIO DE LA HISTORIA

El estudio histórico del odio como manifestación profunda y permanente en el ser humano es prácticamente inexistente como tema central y aparece, más bien, de forma tangencial. El odio, al igual que otras pasiones, es un sentimiento del ser humano omnipresente en la historia, por lo que es importante su estudio desde un punto de vista histórico. El problema es que no contamos con un trabajo que sistematice su naturaleza, manifestaciones y consecuencias en los procesos históricos. Incluso obras extensas como la *Historia de las pasiones francesas*, de Theodore Zeldin, en cinco tomos, no incluyen el tema del odio (Zeldin, 2003; la cólera está estudiada en el tomo 4, *Colère et politique*, pero no se dedica ningún volumen al odio).

² El presente texto se basa en Rosas Lauro, 2009 y, en particular, en su artículo «De pasiones y redenciones. Una introducción al estudio histórico del odio y el perdón en el Perú» (pp. 123-140). Esta indicación busca evitar la cita reiterada de este último trabajo. El libro completo puede ser consultado en la plataforma del Fondo Editorial PUCP.

Sin embargo, el desarrollo de la historiografía contemporánea durante el siglo XX y, sobre todo, en sus postrimerías evidenció la preocupación por este tipo de temas. Ello se debió a cambios fundamentales que se iniciaron con la revolución historiográfica francesa de los *Annales* (véase Burke, 1994) y continuaron hasta el siglo XXI; estos fueron: por un lado, la democratización de la historia, que amplió el terreno de estudio del historiador a sujetos antes soslayados y, por otra parte, la fragmentación y atomización de la historia en diversos campos, entre los cuales estuvo la historia de las mentalidades (Vovelle, 1991). Dicho campo de estudio, desde sus tiempos primigenios, estuvo vinculado con la psicología e incluso de esta relación nació la psichistoria, que también se ha ocupado de este tipo de temáticas.

En principio, el odio es un sentimiento o una pasión, y se lo debe estudiar como tal. Este sentimiento está orientado a la destrucción del objeto odiado, sea de manera real o simbólica, sea por uno mismo o por otros. Si bien se trata de una experiencia profundamente psicológica del ser humano³, su estudio no solo está confinado al terreno de la psicología, sino que también merece un tratamiento desde la historia. El odio se manifiesta no solo en el ámbito individual, sino que también tiene una dimensión colectiva. Si bien al historiador le interesa estudiar el odio, más que desde un punto de vista individual, desde un nivel colectivo, el estudio de caso —revalorado en la historiografía actual— permite la comprensión de los odios colectivos. Un buen ejemplo es el estudio de Pablo Ortemberg sobre la figura del tucumano Bernardo Monteagudo, quien se encargó del gobierno en ausencia del Protector José de San Martín y se hizo odioso, entre otras cosas, por la política antiespañola y el jacobinismo que aplicó en Lima, ciudad que había sido el bastión del poder colonial (Ortemberg en Rosas Lauro, 2009, pp. 115-146). Luego, fue colaborador de Simón Bolívar, otro personaje que se granjeó los odios de los liberales peruanos. A través

³ Para una definición desde la psicología, véase Castilla del Pino, 2002, pp. 11-36.

de este controvertido personaje, el autor analiza los odios que se activaron durante el proceso de independencia del Perú, desde los odios raciales o al extranjero hasta los odios de raíz fuertemente política, condicionados por las cambiantes circunstancias bélicas que se vivían en la época. A tanto llegaron dichos odios, que Monteagudo terminó siendo asesinado en Lima en 1825 (Rojas, 2018, pp. 17-65).

El odio ha sido recluido tradicionalmente al ámbito privado, al ser considerado un sentimiento estrictamente individual, pero, como ha apuntado Manuel Cruz, en la actualidad se ha hecho evidente que la generalización y diversificación del odio, junto con el miedo, no puede seguir siendo analizada desde una perspectiva personal. Se odia y se teme demasiado y a demasiadas cosas —dice el autor— como para seguir sosteniendo que esos sentimientos son asunto de cada persona (2007, p. 13). Otro caso ilustrativo que podemos referir es el del mariscal Andrés de Santa Cruz, quien fue blanco de los odios de limeños y peruanos en general por su origen indígena y que, a pesar de él, pretendía gobernar ocupando un lugar que supuestamente no le correspondía en la sociedad, ya que se lo tachaba de extranjero al considerarlo un militar boliviano que quería invadir el Perú y establecer la Confederación Peruano-Boliviana de 1836 bajo su tiránico mando (Sobrevilla, 2015). La justificación del odio al caudillo Santa Cruz a partir de argumentos racistas, xenófobos, nacionalistas y políticos apareció en la prensa y, en particular, bajo la pluma del célebre escritor Felipe Pardo y Aliaga (Méndez, 1993). Esto revela otro aspecto importante para la comprensión del odio, la racionalización, pues este sentimiento necesita una justificación para poder eliminar el objeto odiado y, además, para hacerle pagar por el sentimiento que genera. En este sentido, existe una narrativa o representación del odio que sirve para legitimarlo e, incluso, transmitirlo a otros.

En este punto, es muy importante el papel del historiador y del científico social en general, que debe realizar una verificación de los datos o pruebas para distinguir la verdad de la ficción —tal como

explica Carlo Ginzburg (1986)— o, incluso, diferenciar la verdad de la mentira —como sostiene Pierre Vidal-Naquet (1981)—. Según este autor, el negacionismo no solo significa olvido, sino también, y principalmente, una mentira. Las narrativas del odio se dan como ciertas por sus cultores, cuando muchas veces son una justificación que parte de hechos falsos o de una mezcla de elementos verdaderos, ficticios y falsos; y deben ser desmanteladas si se quiere evitar su crecimiento y difusión.

El odio y su contrario, el amor —*Eros* y *Tánatos*—, aparecen de manera reiterada a lo largo de la historia. Esto no significa que el odio sea malo y el amor sea bueno; el odio —al igual que otros sentimientos como el amor o el miedo— tiene una naturaleza ambigua, ya que no solo tiene una dimensión negativa. El odio —al igual que el miedo— puede conducir a la autoconservación o, más aún, convertirse en un motor de cambio positivo si se transforma en una actitud constructora y reparadora. Un ejemplo manido, pero muy ilustrativo, que se remonta a la antigüedad clásica es, como explica Carlos García Gual, el odio de las ciudades-Estado griegas hacia el imperio persa, que llevó a la unión entre ellas frente a un enemigo común (García Gual en Castilla del Pino, 2002, pp. 149-172). Si bien esto es cierto, es necesario tomar en consideración que el fin último del odio es la destrucción de aquello que lo genera.

Una característica del odio es que su teleología lo puede llevar a ir *in crescendo*; es decir, se trata de una pasión que puede —aunque no necesariamente en todos los casos— aumentar en intensidad. Ello puede deberse a múltiples factores, como, por ejemplo, el móvil de la venganza, el cual resulta fundamental en el mantenimiento y acrecentamiento del odio. Además, los psicólogos señalan que en el odio no hay lugar para la compasión, por lo que este se diferencia de la ira o la cólera, que pueden coexistir con la compasión. Los magnicidios pueden leerse desde este punto de vista. Por ejemplo, podemos mencionar el asesinato del presidente Luis Miguel Sánchez Cerro, acribillado

en el Hipódromo de Santa Beatriz en 1933 cuando pasaba revista a las tropas en momentos en que era inminente la guerra con Colombia (Rojas, 2018, pp. 119-160). Si bien los asesinatos se pueden interpretar como armas políticas, esto no excluye la presencia de odios; justamente, este magnicidio se da en el contexto de los odios mutuos entre militares y apristas, que se remontan a la campaña electoral de 1931, suceso que determinó el antagonismo irreconciliable entre el Partido Aprista de Víctor Raúl Haya de la Torre y la Unión Revolucionaria de Sánchez Cerro, enfrentamiento que tuvo su punto más álgido en la revolución aprista de Trujillo de 1932 y su brutal represión. Estos odios mutuos marcaron la política del país durante gran parte del siglo XX. Ello se debe a que otro rasgo del odio es que puede ser más duradero y permanente, a diferencia de otros sentimientos que son pasajeros —como la cólera, por ejemplo—. La expresión odio a muerte refleja esta idea, porque se trata de un odio que va más allá de la eliminación del objeto y que se puede extender, incluso, a la búsqueda de destrucción de la memoria del objeto odiado.

El odio, tal como sucede con el miedo, surge a partir de una amenaza a la integridad y a la seguridad del individuo o la colectividad⁴; por ello, su contraparte es la necesidad de seguridad. En este sentido, muchas de las pautas y líneas de análisis del miedo (Rosas Moscoso, 2005; Rosas Lauro, 2012), se pueden extender al odio. Un buen ejemplo de esta relación es el miedo al APRA, analizado con agudeza por Jeffrey Klaiber (2005). Este miedo al más importante partido de masas, durante el siglo XX, se convirtió en odio por parte de los militares y la oligarquía peruanos, que hicieron todo lo posible por cerrarle el camino al poder.

Por otra parte, el odio —a semejanza del miedo— generalmente no viene solo, sino que los odios aparecen entremezclados, haciendo difícil distinguirlos entre sí. Entonces, podemos hablar de un tren de odios.

⁴ Para profundizar en estos aspectos, véase Delumeau, 1978.

El odio al Libertador Simón Bolívar, por ejemplo, sintetizaba diversos odios: al extranjero considerado invasor; al dictador con plenos poderes; a la Constitución vitalicia de 1826; a la preminencia de Colombia frente al Perú en el proyecto de Federación de los Andes; entre los más destacados. Otro caso de odios dirigidos a un personaje, en este caso hacia un presidente, es el de Augusto B. Leguía, quien gobernó el Perú por segunda vez de 1919 a 1930. Su extenso periodo de gobierno, denominado Oncenio, su figura de autócrata, su cercanía a Estados Unidos, su política represiva con los partidos socialista y aprista, junto con otros argumentos, alimentaron los odios contra él.

El odio, como las demás pasiones, se puede exteriorizar a través de discursos o acciones que el historiador puede rastrear en las fuentes, materia prima de su investigación. Estas pueden ser de diverso tipo, desde las escritas y orales hasta las iconográficas y materiales. Podemos encontrar odios claramente manifiestos, pero también odios latentes, soterrados, menos visibles, porque se entretajan con mucha naturalidad en las estructuras sociales y económicas, incluso políticas y culturales, que los anidan y los alimentan.

Si bien el odio puede tener un origen espontáneo, también en la historia encontramos odios inducidos o artificiales, pues este sentimiento —al igual que otros— puede enseñarse y, en consecuencia, aprenderse. Contamos con muchos ejemplos en la historia pasada y reciente del país sobre el aprendizaje del odio a través de la enseñanza a diversos niveles (familiar, escolar o universitario) o, más aún, a través de los medios de comunicación masivos (televisión, radio o internet). Por ello, es importante estudiar cómo se produce la socialización del odio y su instrumentalización por parte del Estado, las iglesias, los partidos políticos, los militares o las clases sociales. Basta pensar en la historia de las fronteras en América Latina con su abanico de odios, guerras, perdones postergados y soluciones aún pendientes. Para citar dos casos representativos en los que se ha dado la transmisión de odios en las esferas señaladas, tenemos la memoria peruana y boliviana de la guerra

con Chile de 1789 y la reivindicación amazónica del Ecuador frente al Perú a lo largo de los siglos XIX y XX.

El odio, en su dimensión temporal, puede seguir los ritmos del análisis del tiempo histórico propuesto por el historiador francés Fernand Braudel. De esta manera, podemos distinguir odios estructurales, que se manifiestan en la larga duración durante muchas décadas e incluso siglos, y odios coyunturales, que se circunscriben a la mediana duración. Tampoco hay que descartar la relación entre odio y acontecimiento, pues puede haber odios que se desencadenen por un hecho de corta duración que funciona como detonante. En este sentido, sería imprescindible ver la recurrencia del fenómeno para establecer su temporalidad. El caso de la relación del Perú con Chile es un buen ejemplo de cómo pueden evolucionar los odios en la larga duración y también de cómo se puede lograr la reconciliación. No solo se da la división por el odio, como hemos visto, sino también existe el caso de la comunión por el odio frente a un enemigo común.

Un estudio de Iván Millones estudia la evolución de los discursos y las actitudes frente al país vecino y como estos oscilaban entre el odio y la venganza, y la paz y la convivencia, de acuerdo con las coyunturas políticas del momento, así como con los intereses del gobernante de turno o de ciertos sectores (Millones en Rosas Lauro, 2009, pp. 147-168). El autor analiza el sentimiento de aversión hacia Chile, las razones de su duración y por qué este llegó a exacerbarse —en determinadas coyunturas— entre las décadas de 1880 y 1920. Para ello, emplea las conmemoraciones de la guerra, manifestaciones públicas realizadas en los aniversarios de las principales batallas y combates del conflicto que se desarrollaron en cementerios, plazas o antiguos campos de batalla. De esta manera, demuestra, por un lado, que las expresiones públicas de hostilidad hacia Chile fueron tanto una respuesta a actitudes de ese país —es el caso de la «chilenización» de las provincias cautivas— como a los usos de la memoria que se dieron en el Perú en los conflictos por el poder; por otra parte, muestra como el procesamiento de la derrota

produjo un odio ligado a un deseo de venganza —incluso podríamos argüir que de «reparación»—, manifestado en una búsqueda por recuperar las provincias perdidas luego de la guerra. La prensa buscó, de acuerdo con los contextos políticos, modificar los sentimientos colectivos, dando cobertura a ciertas noticias, recordando algunos episodios del pasado y ocultando otros, lo cual significó, en algunos casos, la enseñanza y el aprendizaje del odio; y, en otros, el intento de hacer olvidar y reconciliar. Este caso ejemplifica cómo el odio aparece inserto en las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que le dan vida, y cómo puede nacer o morir al compás de sus cambios.

También sería interesante determinar hasta qué punto nos enfrentamos a odios permanentes o a odios que se manifiestan de forma cíclica, o que son solamente pasajeros. Es necesario tomar en cuenta la importancia de la memoria en el mantenimiento del odio —memoria que trata no tanto del recuerdo exacto de aquello que generó odio, sino sobre todo de «la construcción de un proceso en el que lo que se va añadiendo es lo que va tomando más vigor en el proceso de afianzamiento del sentimiento» (Del Valle, 2002, p. 135)—. La memoria del hecho o los hechos injuriosos alimenta y hasta acrecienta el odio.

Otro aspecto que es necesario considerar es la extensión del odio. El odio puede extenderse en diferentes ámbitos espaciales: global, nacional, regional o local, con distintos grados de penetración y relación entre ellos. Un ejemplo de odio afianzado en el ámbito regional es el odio al cacique Mateo Pumacahua en Cusco, acusado de ser el responsable de la derrota y muerte del líder rebelde Túpac Amaru II durante la gran rebelión de 1780. Dicho odio se manifiesta, incluso, en la historiografía cusqueña, donde el cacique indígena no es mencionado como líder en la revolución del Cusco de 1814. Otro caso de odios nacionales —en este caso, en Francia— ha sido estudiado por el destacado historiador Pierre Chaunu (1995)⁵. En las últimas décadas, autores como

⁵ Se trata de los pocos estudios de este tipo con los que contamos.

Néstor García Canclini, Santiago López Petit y Carlos Thiebaut han reflexionado sobre los odios globalizados, debido a su fuerte presencia en la escena contemporánea (García Canclini, pp. 19-28; Thiebaut, pp. 29-50, y López Petit, pp. 51-70, en Cruz, 2007).

El odio, como otros sentimientos, está socialmente organizado. Estos odios sociales se manifiestan en formas de exclusión, discriminación y racismo, no solo frente a grupos grandes y de fuerte presencia —como, en el caso del Perú, la población indígena o los negros y afrodescendientes—, sino también frente a grupos minoritarios —como los gitanos (Pardo-Figueroa Thays en Rosas Lauro, 2009, pp. 211-242). El racismo puede generar violencia e, incluso, llevar a cometer crímenes de odio. Asimismo, el odio al extranjero aparece en diferentes momentos de la historia del Perú, por ejemplo, respecto a los inmigrantes chinos y japoneses. También podemos mencionar el odio al extranjero invasor: tal es el caso del odio del indígena al conquistador español en el siglo XVI que Lydia Fossa ha analizado (Fossa en Rosas Lauro, 2009, pp. 73-94) o el caso del odio al ejército chileno cuando se dio la invasión de Tarapacá, Arica y Tacna entre 1879 y 1880, y la ocupación de Lima en 1881 durante la Guerra del Pacífico.

Hay que incluir también los odios de género, como el dirigido a las mujeres, que se puede manifestar como misoginia. Un caso representativo que aporta Sara Beatriz Guardia, es el odio hacia las escritoras en el siglo XIX, como Clorinda Matto de Turner o Mercedes Cabello de Carbonera: les quemaron sus imprentas, sufrieron persecución, incluso el exilio, y fueron duramente criticadas, insultadas y calumniadas (Guardia en Rosas Lauro, 2009, pp. 183-210). La primera terminó exiliada y la segunda, en el manicomio. Ambas irrumpieron en el espacio público en el periodo posterior a la Guerra del Pacífico y abandonaron el ámbito doméstico destinado a la mujer para dedicarse al periodismo y la escritura, asumiendo una posición de avanzada y denunciando a los grupos de poder. Todo ello generó diversas manifestaciones de odio y agresión en su entorno. En el abanico de este tipo de odios,

están también los dirigidos a homosexuales, lesbianas y demás identidades sexuales y de género. También en este caso, dichos odios pueden desembocar en formas de exclusión, discriminación y violencia extrema, que puede llegar a asesinatos tipificados como crímenes de odio.

Hay que considerar que pueden existir odios que abarcan a la sociedad en su conjunto y odios diferentes, según los estratos o grupos sociales que la componen. Eso depende en gran medida de las estructuras de poder en que surge y se desarrolla el odio. Un caso ilustrativo es el del general Juan Velasco Alvarado, personaje temido y odiado por los grupos sociales afectados por sus reformas, en especial debido a la reforma agraria, la cual afectó, sobre todo, a la oligarquía y a los gamonales. De igual manera, hay que considerar el odio que existe entre diferentes clases sociales —como el odio a los pobres o el odio de las clases subalternas a los opresores—. Se trata, entonces, de odios internos, antes que de odios dirigidos al exterior. Dentro de esta gama de odios están aquellos que los grupos subalternos dirigen a los sectores hegemónicos de la sociedad: se trata del odio que siente el oprimido o agraviado hacia el opresor o victimario. Un caso representativo es el de la extrema violencia desatada durante la rebelión de Túpac Amaru II, dirigida por la población indígena hacia los españoles y criollos. Dicha violencia consistió no solo en la destrucción de obrajes, haciendas y propiedades de los españoles, sino también en la tortura y el asesinato, incluyendo la vejación de sus restos. La escalada de violencia en la fase aimara de la rebelión —cuando el líder fue Túpac Catari y el centro de las operaciones militares fue el Alto Perú, hoy Bolivia— fue mucho más cruenta y sanguinaria. Ello se debe a que la intensidad y el alcance del odio se definen culturalmente. Es más, según Carlos Gómez Sánchez, el odio no es ajeno a la ética que rige el marco social en el que se desenvuelve (Gómez Sánchez en Castilla del Pino, 2002, pp. 99-130).

Asimismo, podemos distinguir odios de raigambre religiosa como el odio a los judíos, a los musulmanes, a los católicos, a los protestantes o a los indígenas idólatras. Este tipo de odios se relaciona con las expresiones

de intolerancia religiosa que se han dado a lo largo de la historia hasta el día de hoy. Muchos odios son sacralizados o ritualizados socialmente, de tal forma que quedan formalizados en las prácticas sociales y culturales. Asimismo, podemos mencionar a la misantropía y el misonieísmo —rechazo a la sociedad y a lo novedoso—, actitudes que —junto con la misoginia— vinculan al odio con algún tipo de arcaísmo (García Canclini en Cruz, 2007, p. 19).

Otros odios son los de contenido fuertemente político e ideológico, como el odio que está en la base del surgimiento del propio Estado, de acuerdo con algunas doctrinas del pensamiento político, como la que defendió el pensador inglés Thomas Hobbes en el siglo XVII. Pero, más allá del terreno teórico o filosófico, otra forma que asume el odio en el Perú es la propia del odio que está dirigido contra el Estado —a través de la ideología y las acciones de grupos terroristas como Sendero Luminoso estudiadas por Víctor Peralta desde esta perspectiva (Peralta en Rosas Lauro, 2009, pp. 317-338) y sus líderes (véase Portocarrero, 2012)—, así como la del odio desde el propio Estado y las fuerzas del orden hacia estos grupos subversivos. Dichos odios se plasmaron en el conflicto armado interno durante las décadas de 1980 a 2000. Asimismo, tenemos el odio a determinados partidos políticos, como el caso ya mencionado del APRA, que llevó a declarar a esta organización como un partido fuera de la ley, a la vez que generó su persecución y represión por parte de las fuerzas militares y policiales, quienes actuaron por mucho tiempo en alianza con la oligarquía (véase Manrique, 2009). En la actualidad, el fujimorismo y el antifujimorismo son un ejemplo de odios desarrollados en la arena política.

2. EL PERDÓN COMO OBJETO DE ESTUDIO DE LA HISTORIA

Mientras la noción de odio nos lleva a pensar en situaciones de violencia, conflicto, agresión, venganza, intolerancia, miedo y hasta frustración —aspectos que han sido más o menos abordados por la historiografía

peruana—, la categoría del perdón nos acerca más a temas como la reconciliación, la culpabilidad, el arrepentimiento, la resolución de conflictos, la reparación de daños, la idea de justicia y equidad, de libertad, la noción de derechos humanos —aspectos que, en cambio, no han sido profundizados por los especialistas en la historia—. Esta última categoría, el perdón, junto con el abanico de conceptos que se desprenden de ella, es de una gran complejidad y densidad significativa, por lo que aquí solo trataremos de esbozar algunas reflexiones (Lerner, 2002).

Si bien es cierto que el odio y el perdón son muchas veces los extremos del péndulo, hay que aclarar que no necesariamente el perdón va precedido del odio. Además, el perdón se puede vincular con una gama de sentimientos variados y de menor intensidad —como el miedo, el resentimiento, la envidia, la cólera, la frustración, entre otros—, cuya expresión más fuerte y dañina sería el odio. La necesidad de trabajar estas dos categorías en términos de su relación nace de dos situaciones de naturaleza diferente. Por un lado, se debe tomar en cuenta lo que puso en evidencia el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en nuestro país: la presencia de odios antiguos y presentes que explicaban gran parte de lo ocurrido en los tiempos de la violencia, junto con la necesidad y la promesa de una reconciliación madura basada en la justicia. Por otra parte, se debe considerar lo señalado por uno de los primeros especialistas en estudiar una emoción en la historia (el miedo), el historiador francés Georges Lefebvre, quien planteaba el contrapunto entre miedo y esperanza, en tanto extremos del péndulo entre el que oscilan los comportamientos colectivos (Lefebvre, 1973). Entonces, la idea de trabajar ambos conceptos juntos se debe no solamente a que queremos poner en evidencia aspectos negativos vinculados al odio, sino —y especialmente— a que el historiador puede tratar de entender por qué no se ha logrado el perdón, la reconciliación o una solución del conflicto e incluso —y solo si es dable— emplear la prospectiva para sugerir sus posibles vías de solución.

Un primer aspecto que merece ser enfatizado es que el perdón no puede ser impuesto desde arriba, como ha ocurrido en las últimas décadas en las que Estados, instituciones o personas piden perdón por grandes acontecimientos históricos, genocidios e injusticias, esperando que los agraviados se vean obligados a perdonar. Esta banalización del perdón desvirtúa su esencia, que es relacional. También resulta cuestionable la errada idea de perdón como sinónimo de absolución de la justicia, impunidad o amnistía; idea que, basados en la ignorancia o de forma malintencionada, han difundido algunos sectores en nuestro país. El perdón no excluye el pago social por lo que se ha hecho y no puede ir en contra de la administración de justicia y de la ley, siempre que esta se base en el respeto a los derechos humanos. En este sentido, es indispensable ponderar la propuesta de Braulio Muñoz, quien insiste en ir más allá del plano individual para enfocarse en el colectivo, de modo tal que el perdón forme parte de un proceso social transformativo en el que la justicia juegue un papel de primer orden (Muñoz en Rosas Lauro, 2009, pp. 43-56).

Por otra parte, hay que considerar la dimensión cultural del perdón, pues su concepción cambia no solo de acuerdo con la sociedad y la cultura en las que se desarrolla, sino también a lo largo del tiempo histórico. De esta manera, el concepto de perdón se define culturalmente, así como las formas de pedir perdón y de perdonar. En un país como el Perú, que es de carácter multicultural, el perdón debe ser entendido en estos términos, como nos lo muestra el trabajo de Kimberly Theidon para el caso de Ayacucho (2004). Sin embargo, el aporte del historiador se debe orientar a estudiar no solo la evolución del perdón, sino también la variedad de conceptos asociados —como reconciliación, justicia, derechos humanos o reparación—. Asimismo, se deben estudiar las prácticas sociales y culturales que involucran estos conceptos. Un caso histórico interesante es el de la resistencia de los Incas de Vilcabamba, la cual se inició luego de la fracasada rebelión de Manco Inca contra los españoles en 1536. Esta resistencia continuó con Titu Cusi Yupanqui y luego

con Sayri Tupac, hasta que, finalmente, Tupac Amaru I fue derrotado y ejecutado en 1572 por el virrey Francisco de Toledo. Las negociaciones de paz que realizaron tanto Titu Cusi Yupanqui —quien dejó relaciones escritas— como Sayri Tupac —quien accedió a bajar a Lima con su comitiva y recibió una rica encomienda del virrey Marqués de Cañete— son ilustrativas de este tipo de procesos en el pasado. Otro caso —ya referido desde la perspectiva de los odios que generó— se relaciona con las consecuencias de la Guerra del Pacífico, problema que se arrastró prácticamente hasta nuestros días y que ha sido estudiado por el historiador Daniel Parodi, quien propone una política de reconciliación sobre la base del caso franco-alemán después de la Segunda Guerra Mundial (Parodi en Rosas Lauro, 2009, pp. 169-180).

Por ello, sería importante tomar en consideración el tema de la distancia, que ha sido planteado por Carlo Ginzburg (1998), y reflexionar sobre las implicancias de la distancia temporal, espacial, moral y cultural en el concepto y las prácticas del perdón. Ello se debe a que, en principio, el historiador debe rastrear los orígenes de los conflictos en la larga o mediana duración; es decir, debe buscar las causas estructurales y coyunturales que han originado la situación conflictiva. Según Moisés Lemlij, la experiencia histórica nos enseña que, en el ámbito individual o grupal, tarde o temprano los sentimientos asociados a experiencias traumáticas de violencia encuentran una manera de expresarse, así pasen varios siglos, como en el caso de Yugoslavia (Lemlij, 2005, pp. 85-88).

Considerar la distancia temporal nos remite a la importancia de considerar históricamente no solo el origen del agravio, sino también el rol que cumple el factor tiempo en las prácticas de pedir perdón y de perdonar. Por su parte, la distancia espacial se refiere al espacio donde se originó la injuria —otro factor que no puede ser soslayado y que puede tener una dimensión local, nacional e, incluso, global—. Finalmente, las implicancias morales de la distancia nos permiten, en cambio, pensar en nuestras dificultades para poner en práctica lo que Ginzburg ha llamado «imaginación moral» (1998, p. 207).

Un ejemplo representativo es el caso de la doctrina lascasiana de la restitución en el siglo XVI, de acuerdo con la cual los españoles debían devolver a los indios lo que habían tomado ilegalmente. En 1563, fray Bartolomé de Vega propone al padre Las Casas doce preguntas sobre la Conquista y la restitución de lo adquirido en el Perú. Al año siguiente, Las Casas responde al dominico en el famoso *Tratado de las doce dudas*. Era la época de la difusión de uno de los postulados lascasianos que más polémica generó; en particular, en el Perú. Para Las Casas, la retención de los tesoros y caudales de los indios contra su voluntad constituía un pecado contra el sétimo mandamiento, por lo que conquistadores y encomenderos debían restituir lo ilegítimamente tomado de los indios. Por ello, el que no restituía, no podía obtener la salvación. La restitución se enmarca no solo en la estela de la influencia lascasiana, sino también en una amplia corriente criticista sobre la Conquista, cuyos ecos se hicieron sentir hasta 500 años después. Sin embargo, la discusión —más allá del plano teórico— se concentró en aspectos prácticos, pues interesaba establecer no solo el porqué, sino también el cuándo y el cómo había que restituir. En el *Tratado de las doce dudas*, Las Casas indicaba con detalle estos aspectos prácticos de lo que hoy día denominamos reparaciones. A ello se agrega la necesidad del arrepentimiento y de que la restitución se realice por una toma de conciencia del agravio y la usurpación infligidos a los indios.

Este último aspecto nos permite reflexionar sobre el arrepentimiento y la responsabilidad, que se diferencia de la culpa. La responsabilidad por el agravio infligido resulta una actitud mucho más constructiva que la culpabilidad. Siguiendo a Castilla del Pino, la conciencia de los efectos de la acción culpable constituye el peso de la culpa y, frente a ella, el arrepentimiento no basta, si bien puede provocar compasión, comprensión y hasta perdón; por eso es necesaria una acción reparadora. Antes de eso, hay que pasar por un proceso de reconocimiento, de autoconciencia y de reintegración que conduzca a un arrepentimiento auténtico y este, a su vez, debe dar paso a una reparación

(Castilla del Pino, 1981). A esta idea de reparación de daños también podemos darle una perspectiva histórica. Volviendo al caso expuesto antes sobre el principio lascasiano de la restitución, cabe señalar que —de acuerdo con la investigación del destacado historiador Guillermo Lohmann— un grupo de conquistadores y encomenderos, en sus testamentos, hicieron eco del principio lascasiano y restituyeron a los indios (1966). Si la restitución o reparación se dio en el siglo XVI, en el siglo XXI debería darse en situaciones como las que vivió nuestro país recientemente, por lo que la política de reparaciones a las víctimas de la violencia por parte del Estado peruano resulta imperiosa.

Otro aspecto en el que la historia tiene mucho que decir es el que concierne a la memoria y el olvido (véase Regalado de Hurtado en Rosas Lauro, 2009, pp. 57-70). Paul Ricœur, en su obra *La memoria, la historia, el olvido*, explica los tipos de memoria que pueden presentarse: la memoria impedida, la memoria manipulada y la memoria borrada, sinónimo de olvido impuesto. Estas tres facetas ilustran los usos y abusos de la memoria, vinculados a los usos políticos del pasado (Revel & Hartog, 2001). No vamos a extendernos comentando autores que se han convertido en clásicos del tema, como Jacques Derrida (2004). Sin embargo, sí es importante señalar, a partir de su lectura, que el olvido no significa necesariamente perdón y que no debemos confundir ambas cosas, pues olvidar puede ser sinónimo de cobardía o evasión, mientras que perdonar puede significar más bien valor, consecuencia y coherencia. Esto no significa que siempre el perdón sea algo positivo, pues puede devenir en negativo si no se dan las condiciones adecuadas para hacerlo posible.

Un buen ejemplo de los usos políticos del perdón está en el análisis que hace Mercedes de las Casas del perdón real frente a la rebelión de Gonzalo Pizarro en el siglo XVI (de las Casas en Rosas Lauro, 2009, pp. 95-111). El perdón de Carlos V, concedido a los rebeldes del Perú, fue expresión de la política de negociación que el emperador puso en práctica para poner fin a la rebelión. Su concesión puso en evidencia la debilidad de la Corona en un mundo dominado por los conquistadores

devenidos en encomenderos, a tal punto que las fortalezas del pizarrismo y la resistencia inicial del núcleo rebelde obligaron al licenciado La Gasca a ir mucho más lejos que el plan diseñado en la metrópoli. En manos del Pacificador, el perdón de Carlos V se transformó en una concesión de «perdón con premio», como recurso último para reducir a los rebeldes. El triunfo del Pacificador La Gasca, exitoso operativo político, se obtuvo a costa de la justicia y no alcanzó una paz duradera. Con todo, abrió un espacio de poder inédito para la Corona y dio inicio al proceso de organización del territorio que sería consolidado tiempo después por el virrey Francisco de Toledo. Entonces, en el estudio, el perdón real es un elemento restaurador del orden social y político. Cabe señalar que la facultad de perdonar del soberano ha perdurado en la tradición presidencial; así, nuestra Constitución faculta al presidente a conceder el indulto a quienes han delinquido, lo que implica anular la pena establecida por la justicia, así como también ejercer actos de *gracia*, mecanismo por el cual se olvida el delito cometido y se elimina la acción de la justicia.

Un último aspecto por mencionar es el papel que cumplen los lugares de memoria, la cultura material y los monumentos, los cuales también pueden ser estudiados desde una perspectiva histórica. El caso de la incómoda estatua de Francisco Pizarro, analizado por Víctor Vich, refleja los odios que provoca entre algunos sectores la figura del conquistador español hasta el día de hoy y narra la historia de cómo la escultura fue desplazada desde el atrio de la Catedral al costado derecho del Palacio de Gobierno, hasta que finalmente fue trasladada al Parque de la Muralla, a la espalda de palacio (Vich en Rosas Lauro, 2009, pp. 245-270). Otro ejemplo ilustrativo es *El ojo que llora*, de la artista plástica Lika Mutal, obra que consta de una escultura principal y un laberinto de cantos rodados y que está ubicada en la Alameda de la memoria, en el Campo de Marte. Como explica la arquitecta Adriana Scaletti, la obra causó debate debido a los cantos rodados del laberinto, pues cada uno de ellos —alrededor de 31 000— lleva pintado

el nombre de una víctima caída en los años en que el terrorismo y la violencia azotaban al país, recogidos del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y de la Defensoría del Pueblo. Como los nombres están colocados independientemente de quién fue su victimario, esto generó críticas desde ciertos sectores —que llegaron, inclusive, a atacar el monumento—. El péndulo entre odio y perdón se puede apreciar a través de este caso, al igual que en lo que ha sucedido con el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM). Esta institución ha sido objeto de debate y diatriba. El LUM es un espacio de memoria dedicado a la rememoración de las personas que fueron afectadas por la violencia y constituye una expresión de respeto a las víctimas y sus allegados por parte del Estado peruano. Está dedicado a promover la sensibilidad de la sociedad frente los efectos de la violencia y también frente a los factores que la hicieron posible; así como a promover la reflexión sobre este periodo y el modo como se inserta dentro de la historia contemporánea del país (Scaletti en Rosas Lauro, 2009, pp. 271-299). Finalmente, estas reflexiones sobre la memoria nos servirán para entender que construir una sociedad sobre el olvido de males nacionales es errado y puede resultar muy peligroso. Por ello, las políticas de la memoria o de las memorias son importantes.

3. REFLEXIONES FINALES

Estas reflexiones no solo tratan del odio y sus secuelas en distintos contextos históricos y sociales, sino también de la esperanza, la solución de conflictos y la reconciliación. Esta bipolaridad cruza la historia del Perú en sus diferentes etapas, tales como la Conquista española, la Independencia, la Guerra del Pacífico o la historia reciente de violencia por la que atravesó nuestro país. El odio es un sentimiento, una pasión, que no se circunscribe solo al plano individual, sino que también se manifiesta en el ámbito colectivo. En este sentido, el odio, al igual que el miedo y otros sentimientos, ha acompañado el devenir de las sociedades

en la historia y ha tenido una influencia en su desarrollo. Por eso, muchos conflictos se arrastran históricamente sin hallar una solución definitiva. Y es que, como emoción extrema, el fin último del odio es la destrucción del objeto odiado de manera real o simbólica, ya sea por uno mismo o por otros. No hay que confundirlo con la ira, la cólera y otros afectos pasajeros.

El historiador puede analizar el odio, como las demás pasiones, porque este se exterioriza a través de discursos o acciones que se manifiestan en las fuentes de diferente tipo (escritas, orales, iconográficas, materiales, etcétera). Sobre esta base, el historiador debe identificar los odios, su cronología, su origen y sus manifestaciones en la historia. Esta es una tarea de primer orden en un país como el nuestro, donde hay conflictos y violencia que son de vieja data, y cuya cabal comprensión no puede circunscribirse a lo coyuntural.

El perdón y la reconciliación son también procesos colectivos y no solamente individuales, que tienen una dimensión histórica. La historia nos muestra que, si las viejas heridas y los antiguos agravios no son atendidos, rebrotan con mayor fuerza. Por eso, la política del silencio o la indiferencia no es buena; por el contrario, se debe enfrentar el problema, aunque duela. De no ser así, la colectividad agraviada amasa resentimiento y deseo de venganza, sentimientos que pueden aflorar en un nuevo estallido de violencia. Pero, además, el perdón no debe ser impuesto desde arriba, y no debe ser sinónimo de impunidad o amnistía, sino que debe formar parte de un proceso social en el que los perpetradores acepten la responsabilidad por lo sucedido, se brinde un reconocimiento del dolor de aquellos que han sido agraviados y se logre alcanzar la justicia mediante el castigo a los que han infringido la ley, así como la reparación de daños a las víctimas. Esto incluye atender a la diversidad cultural del país, en el que tenemos diferentes concepciones y rostros del perdón. También implica recordar lo sucedido de tal manera que ayude a que los odios y los hechos de violencia que los acompañan no se vuelvan a repetir.

REFERENCIAS

- Burke, Peter (1994). *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.
- Castilla del Pino, Carlos (1981). *La culpa*. Madrid: Alianza.
- Castilla del Pino, Carlos (ed.) (2002). *El odio*. Barcelona: Tusquets.
- Chaunu, Pierre (1995). *L'heritage: au risque de la haine*. París: Aubier.
- Cruz, Manuel (coord.) (2007). *Odio, violencia, emancipación*. Barcelona: Gedisa.
- Delumeau, Jean (1978). *La peur en Occident*. París: Fayard.
- Del Valle, Teresa (2002). El juego de la memoria en la ritualización del odio. En Carlos Castilla del Pino (ed.), *El odio* (pp. 131-148). Barcelona: Tusquets.
- Derrida, Jacques (2004). *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Milán: Raffaello Cortina.
- Ginzburg, Carlo (1986). Spie. Radici di un paradigma indiziario. En *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia* (pp. 158-209). Turín: Einaudi.
- Ginzburg, Carlo (1998). *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milán: Feltrinelli.
- Klaiber, Jeffrey (2005). El miedo al APRA. En Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX* (pp. 257-264). Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos-Fondo Editorial PUCP.
- Lefebvre, Georges (1973). *La grande paura del 1789*. Turín: Einaudi.
- Lemlij, Moisés (2005). *Notas y variaciones sobre temas freudianos*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- Lerner, Salomón (2002). *Verdad y reconciliación: reflexiones éticas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Levi, Primo (2005). *Se questo é un uomo*. Turín: Einaudi.
- Lohmann Villena, Guillermo (1966). La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. *Anuario de Estudios Americanos*, XIII, 21-89.
- Manrique, Nelson (2009). *¡Usted fue aprista! Bases para una historia crítica del APRA*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- Méndez, Cecilia (1993). *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Murphy, Jeffrie G. & Jean Hampton (1998). *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portocarrero, Gonzalo (2012). *Profetas del odio: raíces culturales y liderazgo de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Revel, Jacques & François Hartog (dirs.) (2001). *Les usages politiques du passé*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Ricœur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, Rolando (2018). *¿Cómo matar a un presidente? Los asesinatos de Bernardo Monteagudo, Manuel Pardo y Sánchez Cerro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rosas Lauro, Claudia (ed.) (2005). *El miedo en el Perú: siglos XVI-XX*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos-Fondo Editorial PUCP.
- Rosas Lauro, Claudia (ed.) (2009). *El odio y el perdón en el Perú: siglos XVI a XXI*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rosas Lauro, Claudia (2012). El miedo en la historia del Perú. Bases teóricas y metodológicas para su estudio. *Revista de Historia y Cultura Tiempos*, 7, 123-140.
- Rosas Moscoso, Fernando (2005). El historiador en busca del miedo: lineamientos generales para su estudio. En Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú: siglos XVI-XX* (pp. 23-32). Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos-Fondo Editorial PUCP.
- Sobrevilla, Natalia (2015). *Andrés de Santa Cruz: el caudillo de los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Fondo Editorial PUCP.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Zeldin, Theodore (2003). *Histoire des passions françaises (1848-1945)*. 5 volúmenes. París: Payot & Rivages.
- Vidal-Naquet, Pierre (1981). *Les juifs, la mémoire et le présent*. París: Maspero.
- Vovelle, Michel (1991). *Aproximación a la historia de las mentalidades colectivas*. Lima: Universidad de Lima.

EL DON DE PERDONAR EN LOS RITUALES DE MUERTE

Lurgio Gavilán

Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga

1. INTRODUCCIÓN

En un contexto como el de la violencia ocurrida entre las décadas de 1980 y 1990 —periodo en el que el Perú vivió la más intensa violencia en la historia republicana y que arrojó como resultado miles de muertos y desaparecidos, centenares de miles de desplazados y una sociedad moralmente destruida, sobre todo por la impunidad y la indiferencia (CVR, 2003)—, aún existen cadáveres sin enterrar, cuerpos abandonados, devorados por los animales, y exequias sin realizar. El ritual del quinto día es el espacio en el que se produce la micropolítica de reconciliación. Dicho espacio merece ser evaluado positivamente ya que, sin él, por el contrario, los muertos y los vivos sufren: no hay una buena producción, no hay un acuerdo común, siempre están en peleas. Y es necesario reconciliar, pedir perdón. Las conductas sociales construidas hace buen tiempo merecen ser tomadas en cuenta para la política de reparación posconflicto.

La exposición del presente trabajo está organizada en tres apartados —basados en trabajos preliminares en varias comunidades de Ayacucho realizados con el fin de escribir una tesis de posgrado—. En primer lugar, se presenta la comunidad de Amaru, lugar donde ocurre el velatorio,

el ritual del quinto día; luego, se ofrece una etnografía del ritual; y, finalmente, se discute la importancia del ritual de la muerte. La etnografía y la reflexión se guían por las siguientes interrogantes: ¿cómo puede uno habitar un mundo que se ha vuelto extraño a través de la experiencia desoladora de la violencia? ¿Qué le hacen las experiencias de violencia al cuerpo de la persona, a la comunidad y a la nación? ¿Cuáles fueron esos elementos que ayudaron a que los campesinos no terminen enfermos y a que, más bien, se encuentren rehaciendo sus vidas, superando las dificultades, aprendiendo a perdonar en un nuevo escenario y con una nueva parte de sus cuerpos? (Gavilán, 2016).

2. LOS QUECHUAS DE AMARU Y EL CONFLICTO ARMADO

La comunidad campesina de Amaru se encuentra ubicada en la región de Ayacucho, Perú, a tres mil metros sobre el nivel del mar. Las viviendas están construidas de tierra y techos de *ichu*. Allí, por las tardes, sobrevuelan cóndores y águilas carnívoras, moteando el paisaje. La geografía está atravesada por cordilleras y valles profundos y los campesinos están organizados sobre la base del control vertical de los pisos ecológicos, como ha estudiado John Murra (1975). Ellos cultivan y pastan sus animales en distintos lugares: puna, valle y selva. Las estaciones del clima están marcadas por temporadas de lluvias y sequías. Los campesinos están estrechamente relacionados con el medio ambiente. Consideran a la tierra su madre y a la muerte, prolongación de vida. Los tipos de trabajo colectivo e individual que realizan son la *minka* y el *ayni*. Celebran fiestas de Navidad, carnavales, difuntos y santos patronales.

Después de veintisiete años de la caída de la cúpula senderista en 1992, en un país que crece, los ayacuchanos siguen sufriendo las secuelas del conflicto armado y el dolor está presente en el cuerpo de las personas, en la comunidad (CVR, 2003; Degregori, 2010; Theidon, 2009). Las personas recuerdan que «andaban como locos». Luego fueron curándose con los *pagapus*, yerbas medicinales, hablando en el *ayllu*.

Sin embargo, encontraron una de las fuerzas de recuperación en los espacios de la fiesta y los rituales de muerte; dicha fuerza les sirvió como argamasa para seguir viviendo. Los campesinos supusieron que la ciudad sería un lugar de refugio, pero, al contrario, ha sido un espacio igual de nocivo que las zonas de conflicto. No están «locos», pero cargan con las secuelas de la guerra. Se dice que los asesinatos ofrecieron las condiciones necesarias para cobrar venganza entre los campesinos, debido a rencillas de linderos territoriales, así como a la existencia de odios y envidias dentro de la comunidad.

Investigadores como del Pino afirman que «el conflicto armado es sin duda excepcional como experiencia abrupta de cambio» (2013, p. 33). Lo es; pero no se trata de un cambio abrupto que suponga empezar a pensar y hacer las cosas de manera distinta «de la noche a la mañana». Más bien, implica la suma de conocimientos, los estilos de vida aprendidos mediante ensayo-error en el transcurso de los años. Estas experiencias del conflicto armado, por ejemplo, convirtieron a las mujeres en dirigentes, o las llevaron a crear sus propios trabajos como vendedoras ambulantes o niñeras en las casas; sin embargo, nunca dejaron de administrar la economía del hogar, por el contrario: los roles se mantuvieron activos y fueron aprendidos en sus primeros años de socialización. Los varones trabajan como taxistas, albañiles, cargadores en el mercado y migran en tiempos de siembra o cosecha a los campos como lo hacían antes en sus comunidades. Entonces, el cambio abrupto entre un antes y un ahora no es total, sino que se trata de nuevas respuestas a nuevos estilos de vida y de sobrevivencia. «Esta nueva vida viene cargada con su propio costo». Los campesinos urbanos, con la adquisición de nuevos estatus y estilos de vida, necesitan trabajar más y comprar más. Así fue que ingresaron al mundo del consumo. Pero también han quedado las secuelas de la guerra, los cuerpos cicatrizados, el miedo y el estado de desconfianza. Los campesinos de Amaru están allí, entre la ciudad y el campo (Gavilán, 2016).

En esta historia de conflicto armado están nuestras historias, muchas de ellas viajan en silencio. Me tocó vivir en las filas de Sendero Luminoso, casi una década en el Ejército peruano y cuatro años en el convento franciscano. Después de eso, pasé a dedicarme a los quehaceres de la antropología para comprender al otro, a mí mismo. Mi vida se debe a estas «instituciones totales» que están tatuadas en mi persona y que me llevan a tener ciertas emociones, ideas y concepciones sobre mí mismo y los demás. Siempre estoy aferrado a la vida y me resisto a aceptar la división de clases e intento llevar a cabo una lucha constante para que mis paisanos puedan vivir mejor. Soy campesino, igual que los pobladores de Amaru. He vivido inmerso en la naturaleza; por eso, están impregnados en mi cuerpo los olores y los colores de plantas, ríos y animales.

3. ETNOGRAFÍA DEL RITUAL DEL QUINTO DÍA

En el año 2011, viajé a la comunidad de Amaru. La combi salió a las cuatro de la madrugada desde la ciudad de Ayacucho. Mientras el bus corrió por valles y cordilleras, vimos la naturaleza en su estado original, disipando sábanas de nubes entre el canto de gaviotas y calandrias bajo el cielo azul. Cuando llegamos a la comunidad, después de seis horas de viaje, empezó a llover y nos guarecimos en la casa de Teófilo, que estaba al lado de un riachuelo. Allí charlaban: «esta noche habrá velorio». Era verdad. Una viuda, madre de cinco hijos, había fallecido. La enfermedad *pacha* había terminado matándola. Los médicos andinos no pudieron curar dicha enfermedad cultural. Dijeron: «no se curó en su debido momento». Ese día era el quinto día de fallecimiento. Y había que realizar los rituales de siempre: velatorio, entierro y quinto día. Dijeron mientras aún escuchábamos el repiqueteo de lluvia en la ventana: «No pudo morir la señora Ana, estaba sufriendo. Esos malditos terrucos mataron a sus padres».

No fue la primera vez que vi algo parecido. Lo había visto cuando mi madre falleció y los rezadores cantaban San Gregorio en una mezcla de sollozos suplicantes. También lo vi cuando mi padre murió y mis tíos y paisanos. Por eso, los rituales del quinto día me han sido familiares; sin embargo, en esta última ocasión vi cosas distintas de las anteriores. En la tarde, cuando el sol desapareció entre la cresta de la montaña, caminé hacia la casa de la difunta con un paquete de velas y anisado en la mano. Los padres y los paisanos estaban sentados al lado de la tómbola negra, preparada para el ritual, masticando hojas de coca. De rato en rato rezaban el rosario acompañado de cánticos de San Gregorio. La melodía suplicante hacía llorar a la asistencia, la cual hacía un rato estaba riéndose y contándose chistes y adivinanzas.

Llegaron aún más personas y se acercaban a la ofrenda y, después de rezar en silencio, se acercaban a los presentes, dándoles la mano. Obsequiaron lo siguiente: trago, maní, maíz, azúcar y velas. El saludo terminaba con un abrazo: «He venido para acompañarte, ya no llores». El cielo se encapotó y empezó a centellear relámpagos y truenos. «Mañana sembraremos maíz, papa», charlaban los asistentes al escuchar caer gotas de lluvia en la lámina del techo. La lluvia es buena para el campesino que ara la tierra y cría animales. Sin lluvia, las semillas de maíz enterradas en la tierra no podrán renacer a la vida y no habrá alimento para el hombre. Por eso, los campesinos viven agradecidos a la naturaleza que les provee. La forma de trabajo de cultivo de la tierra está relacionada con el entierro del hombre andino.

Mientras la lluvia caía sobre el pueblo, en la casa del velorio, sentados en una esquina, fumábamos tabaco con el señor Marco. Pregunté muchas cosas. Sobre la muerte, el quinto día y cómo para ellos la muerte era la prolongación de la vida. Él me contó que, en la mañana, antes de nuestro arribo a la comunidad, habían ido al río para lavar las ropas de la difunta; así como para jugar con agua y tomar anisado. Estos gestos son parte del ritual del quinto día, en el que los parientes espirituales y deudos se dejan asear como los niños. Se trata de un ritual

de limpieza que se practica desde larga data, como recuerda Guamán Poma de Ayala sobre el mundo prehispánico: «después de haber enterrado sus difuntos la viuda y parientes y hermanos en los cinco días se van a lavar al *tinoc-yaco*, se lavan ellas y toda su ropa, y después prueban para saber si han de morir presto» (1993, p. 211).

Según la cosmovisión andina, en el quinto día, el alma de la difunta regresa a casa. Los participantes, en esa noche de velorio, permanecían atentos a cualquier sonido del animal nocturno: «Ya va a llegar», decían. Ella vendría para saber si estaba viva o muerta; y, al ver su ropa extendida sin ella, al fin diría: estoy muerta; y degustando la ofrenda de la comida emprendería el largo camino hacia la otra vida. Una silla estaba lista para recibir su llegada. Los campesinos aseguraban que el alma siempre vuelve en el quinto día. En realidad, según la narrativa prehispánica y las creencias en la actualidad, una de las «fuerzas internas» del hombre es el alma. Esta se desprende del cuerpo-vivo con un año de anticipación y repasa los caminos andados en la vida y vuelve al quinto día para incorporarse en el cuerpo; ya no al cuerpo-vivo, sino al «cuerpo-*aya*».

A las once de la noche llegó el alma de la difunta. No la vimos. Una anciana que cantaba junto con los oradores dijo a esa hora: «¡ahí está, ya llegó!». Un *ninauru* brilló en la puerta y desapareció: «¡verdad, ella es!», asentían los campesinos. Ya con la presencia del alma en casa tomamos ponche caliente de maní con papa sancochada. Después llegó la hora de pedir perdón a la difunta. El señor Teófilo me dijo que no podemos dejar pendiente nuestro conflicto, ya que, si no perdonamos de todo corazón, el alma de la difunta puede volver para vengarse. «Cuando pides perdón ya no te molesta, ya vamos a estar bien». Lo mismo sucede para el que va a morir, no puede irse a la otra vida sin saldar la deuda. «La pobre difunta estaba sufriendo, a quién no habrá perdonado, a quién estaría debiendo», sentenció Teófilo.

En ese sentido, el espacio del ritual es importante, ya que los presentes enmiendan el error para estar bien. Deben confesar con el corazón,

sino el castigo será inevitable. Arendt (2009) ha explicado que la venganza es una reacción natural y automática a la transgresión y, sin embargo, con el don de perdonar retiene la acción. Es así como se practica en la comunidad de Amaru, ya que existen conflictos latentes y parece que la cotidianidad gira —como ha sugerido Overgaard (1976)— entre la armonía, la discusión y la reconciliación.

No es fácil reconocer el error —por vergüenza y culpa—; y, sin embargo, deben caminar a contracorriente si quieren lograr la tranquilidad. Los asistentes se acercaron uno por uno al espacio sagrado donde velaban ropas y la ofrenda de la difunta. Arrodillados y con la cabeza inclinada esperaban el don del perdón. La comadre sostenía en brazos una cruz de madera y el compadre, con el látigo en la mano, esperaba a los arrepentidos. Se escuchaba: «Perdóname mamita lo que no te *abecé*», «perdóname lo que te hice llorar», «¡perdón!». Y cada uno recibió el látigo en la espalda. Los cantores cantaban: «perdón, clemencia». En ese sentido, el ritual muestra —en palabras de Turner (1997)— que nuestros propios grandes momentos son también grandes momentos para otros.

A las cuatro de la madrugada despedimos al alma de la difunta. La mayoría de nosotros estábamos embriagados por haber ingerido demasiado anisado. Acompañamos a la difunta hasta un cruce del camino para desear el buen viaje. Regresará en el día de Todos los Santos.

4. REPENSANDO EL RITUAL DE MUERTE

El ritual del quinto día —para los campesinos de Amaru— no solo es un espacio de costumbre donde lloran, cantan, bailan y se embriagan; es también un espacio para estar bien, para perdonar al otro, a uno mismo, donde los participantes pueden sentir y compartir emociones de paz. Y, sin embargo, para el otro, «el mundo civilizado», es folclórico. Un ejemplo de las muchas maneras de desprecio se muestra en un video difundido en internet, en el que Alan García Pérez, exmandatario

del Estado peruano, criticó las creencias del hombre andino. Dijo lo siguiente:

Las ideologías absurdas panteístas que creen que las paredes son dioses y el aire es dios. En fin. Volver a esas fórmulas primitivas de religiosidad, donde se dice no toques ese cerro porque es un *Apu*, y está lleno del espíritu milenario y no sé qué cosa [...]. Si es un santuario de medio ambiente [...] porque ahí están las almas de los antepasados, oiga las almas de los antepasados están en el paraíso seguramente, no están ahí y deje usted que los que ahora viven se nutran o tengan trabajo en la inversión en esos cerros (Servindi, 2011).

Más allá del desprecio, ¿se puede prestar atención a la posición que sostiene que los llamados rituales, como las exequias practicadas desde tiempos antiguos —en las se puede ver despilfarro, borracheras, jaranas—, lejos de ser ideologías absurdas, deben ser tomados en cuenta positivamente? Pienso que sí. Los rituales de la muerte —como el velatorio, el lavado de ropas, el quinto día y el aniversario— han sido contruidos para las exequias y han ido normando el comportamiento de los campesinos. En efecto, cada fallecimiento supone el reordenamiento de sus vidas, pues, entre otros aspectos, el ritual de la muerte «sirve» para conciliar a los vivos, a los que quedan en este mundo. Este ritual viene a ser el hecho social que lleva al individuo a un espacio concreto de situaciones humanas basadas en el perdón (Gavilán, 2011). Esta búsqueda de orden, de equilibrio, es lo que Theidon (2009) llama dar sentido al sufrimiento experimentado y causado de la víctima.

Cuando murió la señora Ana en la comunidad de Amaru, los familiares cercanos lloraron. Entonces, los deudos entraron en un estado emocional de desequilibrio. Así, la muerte es llanto, caos, pero este caos se renueva, se transforma en equilibrio, pasa a la «normalidad» con los rituales de velatorio, del quinto día. El duelo pretende dar una respuesta y una solución elaborada a los sentimientos que surgen a partir de la experiencia de la muerte.

¿Qué se intenta y qué se logra con los rituales? La canalización de las reacciones apropiadas frente al sentimiento de pérdida; es decir, regularizar el duelo, devolver el «caos» a la «normalidad», pues sin ello se puede caer en reacciones desmesuradas —en suma, evitar el duelo patológico—. En ese sentido se explica el porqué de los juegos, chistes y bromas en los velorios. Así, los rituales no son fortuitos, sino que están orientados, contruidos para reducir el duelo y volver a la «normalidad».

En este ritual del quinto día existe desde una expresión ritualizada de la pena hasta un fuerte apoyo de la comunidad que acompaña en estos momentos a los deudos. Comparten el tiempo necesario con música, comida y bebida, con el fin de expresar el dolor en todas sus facetas y sentir que los campesinos son una referencia de grupo y fortalecimiento. Al estar ritualizados, los momentos del duelo permiten tener seguridad y encaminar la pena de un modo personal hacia un estado de equilibrio. Cuando se concluyen los rituales de la muerte, los campesinos expresan satisfacción y tranquilidad: «hemos cumplido», «hemos hecho bien», «nos hemos perdonado» (Gavilán, 2011). Sin embargo, en el conflicto armado y con la desaparición de los cuerpos no se hicieron los rituales y eso no «están bien».

En este sentido, los rituales de la muerte juegan un papel primordial en la recomposición ante el dolor y el pesar familiar. Como dice Louis-Vicent (2015), la pérdida de un familiar produce un signo negativo. Por eso, estas construcciones de rituales en la comunidad de Amaru están orientadas a recuperar un signo de «más».

La comida y la bebida que se ofrecen tanto en los ritos de la despedida —quinto día, aniversario— como en el nacimiento, el bautizo, los carnavales, etcétera, resultan también centrales. En dichos eventos, los anfitriones cumplen el trato social ante sus invitados. Esta comida y bebida sirven para reforzar, mostrar y estrechar lazos de parentesco que conducen a un reconocimiento que asigna valores espirituales: generosos o tacaños. Estos ritos sirven, además, para reducir los conflictos entre comuneros, porque los reúnen y los convocan. Por tales

razones, la comida, en los diferentes ritos, significa la comunión con los otros seres.

Estas concepciones de los quechuas guían las relaciones socioeconómicas en la cotidianidad y es importante comprender estas formas de construcciones para quienes trabajan con los derechos humanos, la salud y las reparaciones del Estado frente a la violencia política. En ese sentido, no se trata de exotizar las costumbres, sino reconocer al otro en su contexto particular.

La muerte de un campesino o campesina afecta el ritmo social de toda la comunidad. Los deudos visten de negro para expresar su dolor. La expresión del dolor es abierta. La comunidad se congrega, dispuesta a ofrecer ayuda, condolencias, velorio. Acompaña al velatorio hasta el entierro en el cementerio local. Es, pues, como sugirió Max Gluckman: «la costumbre une allí donde divide, la cooperación y el conflicto se equilibran mutuamente» (2009, p. 54).

Los campesinos de Amaru, como un acto de decir la verdad, se expresan del siguiente modo: *Wañuq runam kani* (soy hombre que va a morir). Esta expresión establece la aceptación del hombre que, en su conciencia, reconoce el tránsito de sus pasos hacia la muerte; por ello, resulta importante saldar las deudas. De lo contrario, los vivos y los muertos sufren.

Pedro Pitarch (2011) escribe sobre los cuerpos mayas tzeltales y plantea la existencia de dos clases de cuerpos humanos: uno carnal y otro fenoménico. Partiendo de ello, considero que en Amaru existen dos cuerpos físicos («cuerpo-*runa*» y «cuerpo-*aya*») y tres seres espirituales o fuerzas internas («ánima», «ánima-corazón» y «alma»). Si uno de ellos «sale» o se «aleja» o envejece, las personas entran en desequilibrio, se enferman, sufren o mueren. Entonces, es necesario mantener en armonía a estas fuerzas externas e internas. Así, los tres seres espirituales o fuerzas internas que moran en los campesinos de Amaru son los siguientes: «ánima», «ánima-corazón» y «alma». El «ánima», según los campesinos, vive en la cabeza del individuo. Es «el otro ser»,

con el pensamiento y el habla. Se trata de un proceso dual que aglutina al hombre visible y al hombre invisible. El «ánima» es muy sensible a las fuertes impresiones; por eso, cuando los quechuas entran en sitios prohibidos por ellos, el «ánima» se separa del «cuerpo-*runa*». Cuando esto sucede, la persona está decaída, con dolores de cabeza y estómago. Cuando el «cuerpo-*runa*» y el «ánima» sufren, se necesita un *hampiq* (médico andino) para hacer «regresar» el «ánima» al «cuerpo-*runa*». Aquí intervienen los curanderos. Si el ánima no es «devuelta» en su debido tiempo, el «cuerpo-*runa*» se debilita y se convierte en «cuerpo-*aya*». Cuando los campesinos se encontraron entre los fuegos cruzados de Sendero Luminoso y el Ejército no hubo tiempo para rituales de curación.

El «ánima-corazón» se encuentra en el órgano del corazón. Esta sale del cuerpo especialmente debido a impresiones bruscas como el *llaki*, el sufrimiento, por haber llorado tanto por los asesinatos brutales de las autoridades. Entonces, el corazón duele y es posible la trasmisión de dicho sufrimiento a los niños lactantes mediante la leche materna. Theidon (2009) mostró cómo, en las comunidades quechuas que experimentaron la violencia, el miedo había alterado los cuerpos de las mujeres y se había transmitido a sus niños a través de la leche. Ella llamó a esta trasmisión «teta asustada». El miedo no solo se trasmite, sino que la fuerza interior «sale» y es necesario hacerla volver, tanto a la madre como al niño. Por eso, ante estos peligros, las madres previenen a sus bebés y les quitan la leche «contaminada».

La última fuerza interna es el «alma». Esta se desprende del «cuerpo-*runa*» antes de convertirse en «cuerpo-*aya*» y recorre todos los lugares donde ha vivido el «cuerpo-*runa*» y vuelve en el quinto día de fallecimiento para despedirse del «cuerpo-*aya*»; a partir de esta fecha, solo vuelve una vez al año en el día de Todos los Santos. Así, por ejemplo, la señora Ana volvió en el ritual del quinto día para saber si estaba viva o muerta.

5. CONCLUSIÓN: LA MICROPOLÍTICA DE LA RECONCILIACIÓN

La gente habita un mundo que se ha vuelto extraño a través de la experiencia de violencia, la cual hace daño al cuerpo de la persona, a la comunidad y a la nación. Los casos —que retraté en mi trabajo de campo— recogen historias que reflejan en sí mismas vidas de excepción, en las cuales lo común ha sido el desequilibrio. Los campesinos, lejos de morir, buscaron y buscan rehacerse por todos los medios; seguir viviendo con un mínimo de paz, como canta el cantautor ayacuchano Carlos Falconí en «La tierra que duele» (citado en Vergara, 2010):

Aunque me maten sabré levantarme
 aunque me cercenen los pies sabré pararme
 solo quiero que me extiendas tus manos
 raudo es mi camino, te deseo suerte
 Huamanga del alma, nos levantaremos.

Carlos Flores escribió sobre las secuelas de la guerra interna en Guatemala, el sufrimiento entre los *q'eqchi'* de Alta Verapaz, lo siguiente: «cuando un universo social es violentamente resquebrajado y los puntos de referencia culturales removidos, distorsionados o suplantados, existe una necesidad humana de restablecer orden y lógica tanto a nivel individual como comunal» (2001, p. 31). Esta necesidad de «restablecer el orden» condujo a los campesinos de Ayacucho —lugar donde pasé una temporada de trabajo de campo— a buscar mecanismos de restablecimiento para dejar de sufrir.

La CVR, en sus recomendaciones finales, sugirió la asistencia de profesionales para restablecer la salud; sin embargo, los especialistas no llegaron a estas comunidades. Más bien, como constató Kimberley Theidon en su discusión de las secuelas de guerra en el Perú, «los campesinos ayacuchanos están reconstruyendo la vida individual y la existencia colectiva después de veinte años de violencia política y de las secuelas de la misma» (2009, p. 21). Esto es lo que se llama resiliencia en psicología, la capacidad de individuos o grupos para superar un problema.

Pero, más allá de esta categoría de resiliencia, se trata de explorar cómo los campesinos aprendieron a vivir en la situación extrema y encontrarle un sentido al mundo. Entonces, el arte de rehacerse es continuo y permanente.

REFERENCIAS

- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Navarrete.
- Degregori, Carlos Iván (2010). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Pino, Ponciano (2013). En nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX. En Ponciano del Pino y Caroline Yezer (eds.), *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú* (pp. 27-70). Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Flores, Carlos (2001). *Bajo la cruz: Memorias y dimensión sobrenatural del gran sufrimiento entre los q'eqchi' de Alta Verapaz*. Guatemala: Centro Bartolomé de las Casas.
- Gavilán, Lurgio (2011). «Estado de emergencia y el arte de rehacerse en las comunidades campesinas del Perú postconflicto» (tesis de maestría). Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Gavilán, Lurgio (2016). «La mentira como discurso político: violencia, desplazamiento y relaciones de poder simbiótico en Ayacucho». (tesis de doctorado). Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Gluckman, Max (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1993). *Nueva Crónica y buen gobierno I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Louis-Vicent, Thomas (2015). *Antropología de la muerte*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Murra, John (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Overgaard, Lisbeth (1976). Reconciliación entre los aymaras bolivianos. *Allpanchis*, 9, 243-250.
- Pitarch, Pedro (2011). Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya*, 37, 149-178.
- Servindi (2011). *Alan García despótica de la religiosidad indígena... pero construye Cristo de plástico* (video), 19 de junio. <https://servindi.lamula.pe/2011/06/18/alan-garcia-despotica-de-la-religiosidad-indigena-pe-ro-construye-cristo-de-plastico-video/Servindi/>
- Theidon, Kimberly (2009). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Turner, Victor (1997). *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Vergara Figueroa, Abilio (2010). *La tierra que duele de Carlos Falconí: cultura, música, identidad y violencia en Ayacucho*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

IMPUNIDAD, PERDÓN Y EL DIFÍCIL CONCIERTO DE DEBERES

Franklin Ibáñez

Pontificia Universidad Católica del Perú¹

1. INTRODUCCIÓN

El *Diccionario de la lengua española* (2014) define *perdonar* como «[...] remitir la deuda, ofensa, falta, delito u otra cosa» o «exceptuar a alguien de lo que comúnmente se hace con todos, o eximirlo de la obligación que tiene». Recoge, pues, los significados más comunes en el mundo hispano que, en suma, significan, para este caso, que el responsable de una falta es liberado de su posible sanción o reparación. Solemos perdonarnos fácilmente entre familiares, vecinos y amigos por daños menores que nos provocamos unos a otros. Con frecuencia, hemos otorgado el perdón; o nos lo han concedido. Para ello, no son necesarios ni la cercanía ni el aprecio entre los sujetos participantes. Basta con un desconocido. Puedo golpear involuntariamente a un peatón en mi travesía, disculparme sinceramente por el daño cometido y esperar su perdón,

¹ Si bien el texto fue preparado para el presente volumen, una versión más breve se publicó primero en una revista especializada en estudios kantianos. Ibáñez, F., 2019. Perdón, impunidad y el difícil concierto de deberes. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 1(9), 238-251. La versión que se comparte en este volumen ha sido escrita más bien para un público amplio. Agradezco a Miguel Giusti por haberme animado a escribir sobre un tema tan vital para mí y la sociedad peruana.

pues la acción se produjo de manera fortuita. El sentido común funciona así. Siendo leves las faltas, se espera que la disculpa surta efecto, es decir, que no se genere una obligación de justicia que vaya más allá del arrepentimiento expresado en palabras o gestos. Para estos casos, la definición recogida por el diccionario no presenta problemas.

No obstante, si consideramos el perdón a otro nivel, notaremos que su otorgamiento se complejiza conforme aumenta el tipo o grado de falta. Su significado deviene problemático. Si perdonar consiste en liberar, eximir, o remitir una culpa, deuda u obligación, se resalta fácilmente la diferencia entre perdonar a quien nos empujó inadvertidamente en la calle y a quien estrelló su auto contra el nuestro. Del mismo modo, peleas y agravios engendran expectativas de reparación y justicia. Un conflicto mayor con muertes, heridas y cualquier tipo de ofensas dificulta aún más la remisión de la falta. ¿Es lo mejor? ¿Es moralmente correcto? De allí que, en el Perú, como en otros lugares, se hayan creado expresiones que transmiten estas complejidades. Por ejemplo: «Perdono, pero no olvido». Esta frase significa que no hubo disculpa plena, pues se guarda rencor o se vive atento para esquivar una posible nueva ofensa². Por tanto, la confianza no es plenamente recuperada; se mantiene una actitud cautelosa.

Los verdaderos dilemas surgen, pues, cuando el perdón se enfrenta a una situación grave debido a sus complicaciones morales o legales. Si retomamos la definición del diccionario, efectivamente, nos preguntamos si perdonar a un criminal, a un ladrón o a un asesino representa una forma de impunidad. Si los crímenes han sido mayores —contra un grupo o toda una sociedad—, sea que hayan sido perpetrados por un grupo armado o por el Estado de forma sistemática, ¿qué sentido denota el perdón a los culpables? ¿Liberarlos del castigo? En tal caso,

² Si significa, como a veces suponen maliciosamente algunos, que la parte agraviada solo está esperando la oportunidad de revancha, entonces la frase pierde todo sentido respecto del perdón. Debiera traducirse simplemente por «me vengaré cuando lo estime conveniente».

no habría sanciones disuasivas para quien se siente tentado por el mal y sabe que será eventualmente perdonado. La espiral de agravios se elevaría. ¿No parece así la justicia?³

Una lectura literal de las fuentes cristianas complica el equilibrio entre perdón y justicia. Por un lado, existen textos en los evangelios que defienden cierta justicia que debe primar. Por ejemplo, la parábola sobre el juicio final (Mateo 25, 31-45) subraya la retribución en el cielo de aquello realizado en la tierra. Por otro lado, el evangelio exige ir más allá de la justicia: perdonar más de setenta veces (Mateo 18, 21-22). Y, en el colmo de la «impunidad», Dios se identifica con el padre generoso que perdona al hijo pródigo, derrochador, irresponsable e ingrato (Lucas 15, 11-32). ¿Por qué tal deferencia para con el hijo que precisamente se ha portado mal? ¿Es acaso su vida más valiosa que la del otro hijo que siempre ha obedecido y no ha recibido jamás una recompensa, como «un cabrito para hacer una fiesta» con sus amigos?

En el presente texto, se desarrolla una aproximación a la paradoja que opone el perdón a la justicia. Intuitivamente, se entiende que combatir la impunidad es un deber de la justicia: no dejar una falta sin su respectivo castigo. Luego, ¿disculpar o, al menos, procurar hacerlo es una obligación moral? Sostendremos que sí lo es. Ahora, si ambos son deberes, ¿prima alguno de ellos? ¿Es posible armonizarlos para que nuestras exigencias morales fundamentales laboren al unísono? ¿Existe algún modo de eliminar las disonancias y componer con ambos una sinfonía? Después de todo, Kant sostenía que la razón, siendo única, no se contradice.

Propondremos una salida al dilema moral que frecuentemente nos obliga a elegir entre perdón o justicia. Para ello, resignificaremos el perdón. En vez de seguir la definición del diccionario —liberación de la deuda—, lo concebiremos como el acto o proceso por el cual una

³ Hacemos eco, en una primera instancia, del lema kantiano «*fiat iustitia, pereat mundus* [¡hágase justicia, aunque perezca el mundo!]

» (Kant, 1998, p. 57). Reformularemos la frase al final de este trabajo.

persona decide cambiar una actitud negativa hacia otra persona que la ha agraviado⁴. Así, la sustancia del perdón se concentra en cancelar deliberadamente los sentimientos negativos como el rencor, el odio y el resentimiento hacia el agresor⁵. Eventualmente esta disculpa puede estar acompañada de la liberación de la deuda, lo cual es el elemento central de la definición recogida por el diccionario. En cambio, en nuestra definición alterna, la remisión del castigo constituye un elemento secundario, no esencial. Por otro lado, aceptemos que aquellos sentimientos negativos de odio pueden eventualmente reaparecer, pues los recuerdos buenos o malos suelen visitarnos sin tocar la puerta. La cancelación a la que nos referimos no significa la desaparición completa de la memoria de la falta ni de toda emoción negativa asociada, sino la capacidad de decidir que estas no guiarán de por vida nuestro futuro o nuestra conducta ni tampoco provocarán en nosotros una actitud vengativa hacia el agresor. Por eso, es posible perdonar y, a la vez, exigir la debida pena o castigo legal cuando los actos del agresor han dado lugar a estos.

⁴ El argumento del presente texto asume el perdón como una actitud relacional, dirigida hacia otra persona. Sin embargo, aunque no nos ocuparemos del caso de un posible perdón a uno mismo, sospechamos que el argumento principal que expondremos también sería válido en este caso. Parte del razonamiento reposa en el deber de amar a la humanidad, la filantropía o benevolencia universal. Kant advirtió bien que la humanidad no estaría completa sin uno mismo: «Dado que todos los demás sin mí no serían *todos* [...], la ley del deber de benevolencia me incluirá a mí también como objeto suyo». Y «la razón legisladora, que incluye en su idea de la humanidad en general a la especie entera (también a mí), siguiendo el principio de igualdad me incluye también a mí, como legislador universal, en el deber de benevolencia recíproca, igual que a todos los demás junto a mí, y te permite ser benevolente contigo mismo» (2005, p. 320).

⁵ Para ello, existe un requisito previo: la conciencia de haber sufrido una falta. Sin tal percepción, no hay perdón. Por ejemplo, una mujer que ha interiorizado sentimientos de inferioridad y pertenencia respecto de su marido se autoconsidera su propiedad. Por lo tanto, asume como normal el maltrato físico que padece. No observa un problema moral en la conducta de su esposo. Piensa: «No hay nada que disculpar. Es mi dueño. Soy suya». Efectivamente, allí no existe posibilidad de perdón, aunque no por las razones que la víctima expone.

Estas líneas presentan una reflexión libre a partir del pensamiento de Immanuel Kant. No pretendemos una interpretación sistemática ni exegética de los textos y la teoría del autor. Nos proponemos pensar con él a partir de ideas que están en su obra o intuiciones que podrían derivarse de ella. Luego de desarrollar el marco conceptual kantiano y partiendo de nuestra definición del perdón y su relación con la justicia, examinaremos casos como la violencia doméstica, la pedofilia, o los crímenes masivos perpetrados por grupos terroristas y por el propio Estado.

2. ¿QUÉ ES UN DEBER? AQUELLO QUE MERECE SER UNIVERSALIZABLE

Dos propiedades caracterizan la moral kantiana: el formalismo y la universalidad. En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2012) y la *Crítica de la razón práctica* (2003), Kant se esfuerza por mostrar un sistema moral deducido enteramente desde principios racionales, sin atender a situaciones concretas o a las pasiones que suscitan. Como resultado, el sistema es vacío o formal. En vez de listar y desarrollar los deberes que todo ser humano debiera seguir, al autor le interesa encontrar los fundamentos y propiedades que constituyen cualquier obligación moral. ¿Cuál es la esencia del deber? No le preocupa explicar prescripciones, consejos o mandatos comunes —por más presentes que se encuentren en diversas culturas—, sino analizar la forma común a todos ellos.

Luego de diversos razonamientos —que eludimos para arribar al punto que nos interesa—, aparece el célebre imperativo categórico. Este se interpreta como una fórmula vacía de contenido y comprensible por todo ser racional. Entonces, a la pregunta de cómo saber si un deber es tal o no, Kant responde enunciando el imperativo categórico, el cual se presenta en tres formulaciones, de las cuales solo emplearemos la primera⁶. Reza así: «Obra como si la máxima de tu acción

⁶ Las otras dos versiones son las siguientes: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo

podiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza» (2012, p. 126)⁷. Debemos actuar, seguir una máxima o guía de acción, como creemos que todo el mundo debiera hacerlo. En ese caso, nuestra máxima será validada como ley universal. La fórmula nos invita a que nos situemos en la posición de legisladores universales. Lo que yo dictamine será válido para mí y para cualquier ser humano. Kant ilustra la validez y practicidad del imperativo con ejemplos bastante asequibles. Algunos deberes se aplican a la relación conmigo mismo —por ejemplo, no quitarme la vida—; otros, a la relación con los demás —por ejemplo, no quitarle la vida a otro—. Nos interesan más los deberes orientados a la relación con otros, pues tendrán consecuencias cuando hablemos del perdón. A continuación, examinemos dos casos que preparan el terreno para el tema que nos convoca.

Una persona necesita dinero con urgencia y puede engañar a un amigo y pedirle «prestado» sabiendo que no podrá devolverlo. Pero duda, pues su conciencia moral le reclama no embaucar a nadie —ni a amigos ni a extraños—, a la vez que su astucia le recuerda que la estafa nos libra de apuros. Para resolver el dilema, se invoca al imperativo categórico. Mi máxima o guía de acción, en este caso, es la siguiente: «Puedo estafar a un amigo solicitándole un préstamo que advierto

tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (2012, p. 139); «[e]l ser racional tiene que considerarse siempre como legislador en un reino de los fines posible merced a la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe». (2012, pp. 146-147). Kant subraya la equivalencia entre las tres formulaciones o presentaciones del imperativo categórico. Si un deber ha sido validado por una versión, damos por descontado que también lo será por las otras dos.

⁷ Este «podiera convertirse por tu voluntad» es interpretado o reformulado en otras obras kantianas como «un querer». Así, por ejemplo, habría que afirmar: «Obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal». No se trata solo de establecer que el sujeto quiera la acción como universal. Ese «querer» pertenece a una voluntad racional o, mejor dicho, a una voluntad que solo es tal cuando es racional. La voluntad es libre cuando se deja guiar por la razón. Así, podría reformularse del siguiente modo: «Obra según aquella máxima que puedas querer [racionalmente] que se convierta en una ley universal».

impagable si lo necesito». Luego, acogiendo la invitación kantiana, esta máxima se somete al imperativo categórico para examinar su posibilidad como deber. ¿Querría que todas las personas —yo o cualquier otro— estafaran a otros al solicitar créditos insolubles cuando creen que los necesitan? Aparecen dos problemas que demuestran que la respuesta no sería positiva. Primero, es contradictorio desear embaucar a otros y ser embaucado a la vez, es decir, no tiene sentido anhelar un mundo donde yo sea víctima y verdugo a la vez. Tampoco ansiaría una sociedad así, en la que mis seres queridos pierdan todo por culpa de algún timador. Por lo tanto, el deber correcto es no embaucar, ni siquiera cuando atravesamos serios aprietos. Como no puedo querer ese mundo, se evidencia una contradicción volitiva: mi voluntad desestima tal escenario. En segundo lugar, asumiendo que fuera posible superar el escollo anterior y que se implementara la estafa como conducta habitual, nos preguntamos qué sucedería en un mundo así. Si las personas saben que la moral y la ley permiten no reembolsar las deudas, es altamente probable que nadie otorgue préstamos: ni los bancos ni los individuos particulares. Sin la obligación de devolver los créditos, estos desaparecerían. Por lo tanto, la implementación de tal sistema lleva a su propia desaparición. No se podría instaurar un mundo así. Es una contradicción lógica⁸.

El segundo caso atañe a la solidaridad. ¿Se trata de una virtud facultativa? ¿O más bien existe un deber de cultivarla? Kant asume la segunda postura. Acepta que el mundo funcionaría sin altruismo. Un pueblo donde el egoísmo y la indiferencia devienen la norma es imaginable y factible. Kant avizoraba lo que hoy atestiguamos en sociedades o grupos altamente mercantilizados, donde la solidaridad se interpreta como una pérdida para el dadivoso: pérdida de su tiempo, su energía, su dinero. Ciertos hombres de negocios se han vuelto exitosos precisamente siendo mezquinos y calculadores. A diferencia del caso

⁸ Sobre las contradicciones lógicas y volitivas, véase Quirós, 1999.

de la estafa, que entrañaba su imposibilidad lógica si se permitía, la indiferencia puede, efectivamente, devenir usual, como de hecho algunas veces sucede. Sin embargo, se mantiene el escollo de la contradicción volitiva: no es racionalmente deseable un mundo así. La razón en mí comprende que puede requerir circunstancialmente el auxilio de otros. Del mismo modo, ¿no quisiera racionalmente una sociedad que acoja la solidaridad para mis seres queridos en caso de que algo les suceda? Sí. Por lo tanto, en este caso, la prevalencia de la generosidad sobre el egoísmo se debe a un querer racional, no a la imposibilidad lógica de una sociedad de seres exclusivamente autointeresados⁹.

3. DEBERES PERFECTOS E IMPERFECTOS: COACCIONADOS POR LA LEY, RECLAMADOS POR LA CONCIENCIA

Para evaluar la incompatibilidad entre un posible deber de perdonar y otro de implementar las sanciones de la justicia, conviene ahora traer a colación la distinción kantiana entre deberes perfectos e imperfectos, de derecho y de virtud, jurídicos y éticos, o de cumplimiento estricto y amplio¹⁰. Como acabamos de notar en los ejemplos previos, honrar las deudas es un deber; también, ser solidario. Luego, ¿son deberes del mismo modo o tipo? ¿Qué los distingue? ¿Ostenta uno prioridad sobre el otro?

⁹ Además, habrá que distinguir la solidaridad del paternalismo. Este último no consiste en socorrer a alguien, sino en vivir por él o dirigir su vida. El benefactor debe respetar siempre al otro, tratarlo como un fin, un ser autónomo. La generosidad tampoco se confunde con limosna lastimera: «Es un deber evitar la humillación al receptor, adoptando una conducta que presente esta acción benéfica o bien como una simple obligación o bien como un pequeño obsequio, para mantener en él su respeto por sí mismo» (Kant, 2005, p. 317).

¹⁰ Para simplificar el argumento y con fines pedagógicos, estamos utilizando estas expresiones como equivalentes o como términos alineados. No interesa acá sostener que son sinónimos exactos —lo cual nos llevaría demasiado lejos, a una cuestión de especialistas—.

Los deberes perfectos son de cumplimiento estricto: siempre y en todo lugar. No dejan espacio a ningún criterio personal de aplicación. Por ejemplo: «No debo matar». Los deberes imperfectos se caracterizan porque sus circunstancias de aplicación son amplias. Por ejemplo: «Debo ser solidario». Tras haber afirmado la última obligación, es factible añadir la siguiente pregunta: «¿Cómo?». Una persona menesterosa solicita nuestra ayuda para comer. Dudamos entre darle dinero para que compre algo o regalarle parte del refrigerio que llevamos con nosotros. ¿Qué solución se condice más con el deber moral de ser solidario? Ninguna en particular, pues ambas satisfacen la exigencia universal de ser generoso. Ahora complejicemos la situación. Una persona indigente solicita nuestro auxilio. Cuando estamos abriendo la billetera para darle algún dinero, observamos que, unos metros más adelante, se encuentra otro mendigo cuya mirada nos interpela de la misma manera. Entonces, ¿debemos entregar toda la donación al primero que lo solicitó? ¿O dividir de algún modo la suma entre ambos indigentes? Nuevamente, ambas acciones satisfacen el criterio de solidaridad. Sea que una persona elija una u otra, actúa de modo que cumple un deber universal —siempre que, además, obedezca otros requisitos, tales como no elegir entre los menesterosos porque uno sea más cercano a sus gustos, o por otro sentimiento que afecte su juicio—. Es más, podría darse el caso de que nuestro filántropo no sea generoso con ninguno de ellos por estar inscrito en un padrón de donantes que mensualmente hace aportes a una organización no gubernamental¹¹.

Los ejemplos anteriores permiten constatar la amplitud de opciones de las que disponemos para satisfacer un deber imperfecto, como el ser solidario. Dice Kant: «[...] deja un margen (*latitudo*) al arbitrio libre para el cumplimiento (la observancia), es decir, no puede indicar con precisión cómo y cuánto se debe obrar» (2005, p. 242).

¹¹ Kant también dejaba abiertas algunas preguntas sobre el cómo. Por ejemplo: «¿Hasta dónde podemos gastar los propios bienes en beneficencia?» (2005, p. 324).

En cambio, no tiene sentido afirmar «no debo matar» y luego preguntarse: «¿Cómo no puedo y cómo sí puedo? ¿A golpes sí, pero con armas de fuego no?». No existe ningún modo de asesinar moralmente válido¹².

Algunos han notado que la diferencia fundamental entre un deber perfecto y uno imperfecto es que el primero evita una contradicción lógica —descarta acciones cuya implementación es impracticable o simplemente acabaría con el mundo, lo cual las convierte en racionalmente imposibles—; mientras que el segundo, una volitiva —promueve acciones deseables, descarta sus contrarios— (Quirós, 1999). Para fines del argumento principal, podemos subrayar otra distinción. Algunos deberes poseen la capacidad de convertirse en normas externas, ser parte del derecho positivo ordinario, que, a su vez, los determina y vigila celosamente. Otras obligaciones solo se mantienen como normas internas, cuyo cumplimiento queda en el ámbito de la conciencia del agente. Los primeros son los deberes perfectos, también llamados deberes jurídicos; los segundos, los imperfectos o deberes éticos o deberes de virtud.

Ahondemos en el tema. Kant sostiene que la legislación moral se caracteriza por dos elementos¹³. El primero es la representación de su contenido como necesario, lo cual convierte una máxima o guía de acción en un deber. Este elemento, la necesidad de un deber, se satisface cuando se valida a través del imperativo categórico. Cualquier deber, si es en verdad tal, sea perfecto o imperfecto, es necesario universalmente y se lo puede querer racionalmente. El segundo elemento de la legislación es el móvil, aquello que constriñe la voluntad al cumplimiento de las obligaciones. A partir de este rasgo, se concibe una división de la legislación moral en sus especies ética y jurídica¹⁴. En la legislación

¹² Dejamos para otro momento las engorrosas situaciones de la defensa propia y el tiempo de guerra.

¹³ Para esta parte seguimos de cerca, aunque no literalmente, a Kant, 2005, pp. 23-26.

¹⁴ Genera confusiones el hecho de que la misma expresión, «legislación moral», connota dos ideas dispares relacionadas. Primero, su enunciación abarca tanto a la legislación

ética, ambos elementos, necesidad y móvil, están presupuestos en el deber o la acción misma. En la legislación jurídica —que podríamos llamar «legalidad»—, en cambio, el móvil es externo: la coacción del derecho y el sistema judicial. Cortina distingue aquellas dos formas de legislación del siguiente modo:

La legislación jurídica se presenta, pues, como externa, ya que solo pretende [o requiere] adhesión exterior, mientras que la legislación moral es interna, porque exige una adhesión íntima. Las leyes jurídicas no podrán abrir más espacio que el de la libertad en su uso externo, mientras que las leyes morales abren el ámbito tanto interno como externo (2005, p. XXXIX).

Siguiendo a Cortina, a la legislación jurídica le interesa dictaminar las normas mínimas o indispensables que viabilizan la convivencia, es decir, aquellas que la hacen posible. Todas estas obligaciones están libres de contradicción lógica, propiedad común de los deberes perfectos. Resguardan, por ejemplo, los derechos fundamentales de las personas —tales como no ser asesinado, agredido, embaucado, etcétera—. Desde el punto de vista legal, estos derechos suponen una contraparte expresada en deberes: no matar, no agredir, no embaucar. Se convierten así en acciones punibles si se transgreden. La legislación jurídica responde a la pregunta: ¿cuáles son los deberes indispensables y sus prohibiciones para que la sociedad marche?¹⁵ Aunque no nos guste racionalmente la sociedad resultante, sabemos que, al menos, funcionará.

Por otro lado, la legislación ética no se orienta a los derechos, sino a los fines: regula las disposiciones que el ser humano, como individuo

jurídica —a veces llamada «legalidad»— como también a la legislación ética —a veces llamada «moralidad»—. En segundo lugar, se la utiliza a veces solo como sinónimo de «legislación ética».

¹⁵ Para Kant, así, cualquier acción es permitida siempre que sea conforme a la máxima según la cual «la libertad de la gente ha de poder coexistir con la libertad de cualquier otro siguiendo una ley universal» (2005, p. 232). Este punto trae a la memoria, ciertamente, al principio del daño de Mill, 2013.

o especie, debe desarrollar. Señalamos que la razón práctica nos manda no robar, no matar, y otros deberes jurídicos que no son fines, sino restricciones a mis acciones o contribuciones imprescindibles en función de la convivencia necesaria. ¿Cómo es posible sostener ahora que la razón propone fines obligatorios universales, deberes éticos? Los fines apuntalan el mundo racional que debiéramos querer racionalmente construir y alcanzar, no solo uno que funcione. El fundamento o justificación de la idea de que haya fines que son a la vez deberes recae en la imposibilidad de que todos los fines valgan lo mismo. Si tal fuera el caso, todos los fines serían relativos, simples medios entre ellos; esto es, no habría propiamente fines absolutos ni racionales. El ser humano solo actuaría cuidando lo mínimamente funcional. Su razón sería defectuosa, pues nunca le propondría metas éticamente valiosas¹⁶. De allí que los deberes imperfectos solucionen ese vacío. Apuntan a las virtudes como fines necesarios. Se pueden traducir en las preguntas: ¿cómo te gustaría racionalmente que funcione el mundo? ¿Qué virtudes son universales?

Para los deberes jurídicos, es posible una legislación exterior; para los deberes de virtud, tal legislación es imposible. A los primeros, una vez traducidos en derecho positivo, les basta vigilar el acto externo; a los segundos les compete solo la intención interna. Allí surge un problema. Ni el propio sujeto ni el juez podrán comprobar a ciencia cierta la intención —actuar por deber—, sino solo la adecuación a la norma social promulgada —actuar conforme al deber—. Al derecho le es suficiente que la acción externa se ajuste al deber universal. El cumplimiento de los

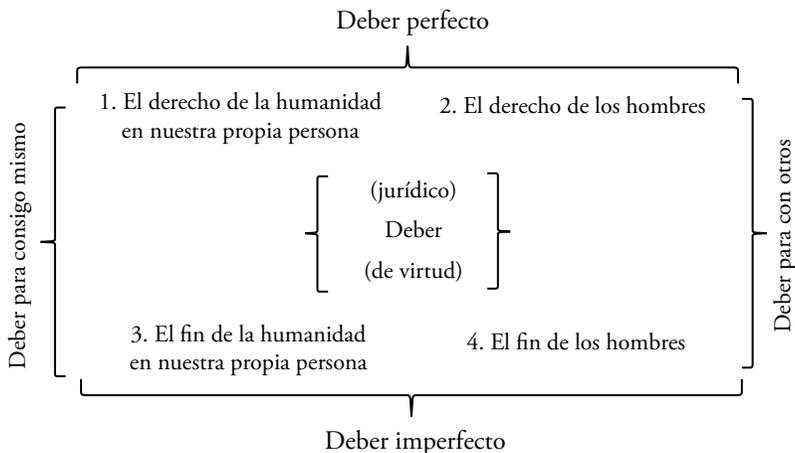
¹⁶ En palabras de Kant: «Tiene que haber, pues, un fin semejante [un fin que sea un deber mandado por la razón] y un imperativo categórico que le corresponda. En efecto, puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto). —Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica solo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres» (2005, p. 236).

deberes éticos o de virtud, en cambio, permanece oculto¹⁷. Los deberes perfectos son y deben ser resguardados por las autoridades. Se obliga a que las personas adecúen su conducta a ellos incluso si internamente el móvil para la acción es inmoral. Su cumplimiento es verificable, exacto, estricto. En cambio, como señala Cortina, «los deberes éticos son deberes de virtud, para los que la legislación ética prescribe la máxima, pero no la acción concreta. Es, pues, el sujeto quien decide la energía que invertirá en cada acción y establecer prioridades [...]» (2005, p. XLII).

A modo de resumen, podemos indicar que la *Metafísica de las costumbres*, obra fundamental para comprender el sistema moral kantiano, se estructura en dos partes: la doctrina del derecho, que analiza los deberes jurídicos; y la doctrina de la virtud, los deberes éticos. Los primeros se dirigen a situaciones que requieren una legislación precisa y objetiva que pueda juzgar actos y vigilarlos celosamente. Los segundos refieren a situaciones cuyo modo de realización queda a cargo del criterio del agente. No se puede atentar contra el derecho de la humanidad, ni en mi persona ni en la persona de otro. Esto debe ser activamente resguardado por la doctrina del derecho. Coincide con ella la ventaja de que puedo legislar externamente y de forma precisa su cumplimiento. El caso del asesinato es el más evidente: «No se mata». Es comprobable y no hay modo o forma de hacerlo que sea racionalmente excusable. En cambio, la doctrina de la virtud tiene que ver con fines, sean en mi persona o en la persona de otros, que puedo querer racionalmente que se universalicen, pero cuyo cumplimiento no puedo obligar externamente. No debo constreñir a otro para que realice su fin —por ejemplo, que sea laborioso en vez de perezoso—. Igualmente, si un fin racional de la humanidad es desarrollar la virtud de la beneficencia, tampoco puedo imponerla.

¹⁷ Sentencia Kant: «[...] porque no le es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propio propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en *una* acción; aun cuando no dude en modo alguno de la legalidad de la misma» (2005, p. 246).

La siguiente tabla ilustra y resume la clasificación de deberes.



Fuente: Kant, 2005, p. 51.

4. ¿ES UN DEBER PERDONAR? LA ACTITUD CLEMENTE, SÍ

Kant casi no menciona el perdón. Apenas utiliza la expresión en sus textos éticos. Y lo poco que dice no parece claro ni alentador a primera vista para quienes hoy promueven la reconciliación. En la *Metafísica de las costumbres*, señala lo paradójico que es el acto de perdonar —usualmente entendido como exculpar o liberar del castigo— y, a la vez, cumplir con la justicia —usualmente asociada con sanciones—. Kant sabía bien que «toda acción que viola el derecho de un hombre merece un castigo» (2005, p. 332). Sin embargo, deja una puerta abierta para el perdón en los términos en que lo hemos interpretado: el acto o proceso de erradicar la actitud de odio o rencor u otros sentimientos negativos hacia el agresor, sentimientos que son caldo de cultivo de la venganza. Kant sostiene:

De ahí que la clemencia (*placabilitas*) sea un deber del hombre; sin embargo, no debe confundirse con la benigna tolerancia de las ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), entendida como renuncia a los

medios severos (*rigorosa*) para evitar la continua ofensa de otros; porque esto supondría arrojar los propios derechos a los pies de otros y violar el deber del hombre hacia sí mismo (2005, p. 333).

Las categorías expuestas en las secciones anteriores nos ayudarán a entender este párrafo.

Para ello es necesario especificar tres deberes. Comenzamos por distinguir dos cercanos: realizar la justicia —en sentido jurídico— y desear que esta se lleve a cabo o colaborar para que se lleve a cabo. Ambos deberes constituyen obligaciones dignas de ser universalizables en los términos del imperativo categórico. Luego, la primera es perfecta y corresponde únicamente a los responsables del sistema judicial; la segunda, imperfecta y compete a los agentes morales involucrados. La primera es cuestión jurídica o parte de la doctrina de derecho; la segunda, cuestión de virtud¹⁸. Añadamos una tercera obligación: el perdón o la forja de una actitud acorde con él. La exclamación imperativa «¡Que se perdonen las ofensas!» aparece del lado del deber imperfecto. Detengámonos en este tercer deber.

Kant señala que las obligaciones imperfectas o de virtud se dividen en deberes hacia uno mismo y hacia otros. Los últimos se subdividen a su vez en dos: aquellos basados en el amor a los hombres y aquellos basados en el respeto. Las obligaciones enraizadas en el amor son tres: de beneficencia, gratitud y simpatía. En conjunto, las tres constituyen el deber de amar a la humanidad o filantropía, procurar el bien de los demás. Como ejemplo, sobre el deber de beneficencia o solidaridad hemos hablado bastante. Kant apunta lo siguiente: «Hacer el bien, es decir, ayudar a otros hombres necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo hombre» (2005, p. 323). Entre aquellos tres principales deberes de filantropía,

¹⁸ Queda pendiente dilucidar en qué casos existe un deber jurídico de denunciar el delito, incluso bajo pena legal, si se prefiere guardar silencio, lo que es comprendido como complicidad.

no existe uno de perdonar; ni en el sentido del diccionario ni en el propuesto para este escrito. Sin embargo, desde la definición de perdón que proponemos, desarrollar una actitud o carácter indulgente o clemente es compatible con la obligación general de amar a los demás, si no deducible de ella. No se puede vivir odiando a otros ni resentidos con ellos, y a la vez amando a la humanidad, incluso la de quienes nos ofendieron. El mismo Kant escribió: «De ahí que la clemencia (*placabilitas*) sea un deber del hombre»; siempre que se distinga de «la benigna tolerancia de las ofensas» que podría llevarnos a renunciar al derecho (2005, p. 333).

Cómo se coordinan tales deberes en pro de la justicia y el perdón se apreciará con ejemplos que abarcan desde casos simples hasta otros bastante complejos. El caso más básico y bastante común: un conflicto personal no acompañado de consecuencias legales. Por ejemplo, un amigo ha engañado a otro. La persona agraviada rompe la amistad y desarrolla una animadversión hacia su examigo. Un tercer compañero, quien ha leído a Kant, le sugiere este razonamiento. «Es cierto que nadie puede desear racionalmente un mundo donde los amigos se defraudan. Lo cual demuestra que traicionar la amistad es inmoral. Sin embargo, ¿querías racionalmente un mundo donde los amigos se perdonen?». Para el caso simple, asumamos como obvia la respuesta positiva. Luego, si disculpar es un mandato moral, falta confirmar de qué tipo es. ¿Perfecto o imperfecto? El dato de que el derecho positivo no nos obliga a perdonar —ni en el sentido expuesto por la Real Academia ni el sentido propuesto en este texto— nos conduce por el sendero de los deberes imperfectos. Pero la explicación de fondo gira en torno al perdón como fin deseable: el deber de ser indulgente o clemente es universalizable, aunque no está acompañado de un derecho —en sentido legal— a ser perdonado, si esto significa ser liberado del castigo. Disculpar es más bien parte de los deberes amplios, en los cuales se deja cierto margen de juicio o discrecionalidad al agente sobre su cumplimiento. Como en otros casos, por ejemplo, ser solidario con el necesitado, el agente posee cierta libertad sobre el modo de ejecución.

Puede postergar por un tiempo una conversación solicitada por el examigo para arreglar las diferencias. Puede confesar: «Me sería muy doloroso ahora mismo encontrarnos». Pero el aplazamiento no puede ser eterno. Si en verdad desea racionalmente un mundo donde los amigos se perdonen, debe ir dando pasos en esa dirección. El mandato más general se podría enunciar así: «Nuestro deber es cultivar un carácter indulgente, que no alimente rencores ni odios sino su progresiva disminución hasta la extinción». Queda a criterio de cada uno cómo forma o entrena su personalidad para lograr tal meta. Lo fundamental será comprometerse a no vivir como rencoroso ni odiador, sino más bien como indulgente.

El perdón pasa a la doctrina de la virtud como un rasgo del carácter universalmente deseado. El deseo de justicia, en cambio, es un deber imperfecto que conecta nuestra virtud con el derecho, donde necesitamos que la ley se cumpla. Pensemos en un caso más complejo: una mujer golpeada por su pareja. Ciertamente, quien agrede a otra persona, como suele suceder en los casos de violencia doméstica, transgrede un deber perfecto cuya contraparte es el derecho de otro. Está claro que el imperativo categórico no autorizaría el recurso a la violencia como medio de regulación de los conflictos caseros. Luego, corresponde otro deber moral también perfecto: hacer cumplir la justicia. Pero esta no es tarea de la víctima. Solo jueces y magistrados, o sus equivalentes, detentan la autoridad competente para definir e imponer sanciones. Solo a ellos corresponde el deber de la implantación de justicia. El derecho se los exige; mejor aún si su conciencia también. En cambio, la víctima solo puede y debe desear justicia; de ser el caso, colaborar con ella. Por ejemplo, la mujer agredida activa el sistema a través de su denuncia. Sin su participación, ningún proceso comenzará en caso no haya más testigos y el propio agresor no se autoincrimine. ¿Su deber es denunciar al marido violento o, más bien, perdonarlo? Las dos cosas. En la lectura kantiana que sostenemos, se logra compatibilizar los dos deberes. Si bien la mujer puede sentir pena por el hombre que amó —o aún ama— y por sus hijos, el razonamiento kantiano que protege sus derechos

—en este caso la integridad física— la invita a considerar si la violencia doméstica constituye un asunto íntimo de la pareja que puede mantenerse como algo secreto. Abreviando el razonamiento, asumimos que no. Es más, si el feminicidio impune se universalizase, la sociedad colapsaría. Por lo tanto, la agresión trasciende la esfera íntima, se convierte en un asunto social. Se debe denunciar a la pareja. Sin embargo, ello no resta al perdón, en cuanto la mujer debe desarrollar un carácter indulgente hacia la humanidad en general. Ergo, perdona a su agresor particular, es decir, procura la cancelación progresiva del rencor.

Leer el suceso desde el lado del atacante no altera el sentido del razonamiento. Aquel puede pedir perdón a la parte abusada. Incluso esta petición ayudaría al propio proceso interno de la mujer para aplacar sus odios. Sin embargo, debemos distinguir entre pedir disculpas —cancelación de la actitud negativa— y pedir silencio cómplice —anular la justicia—. El agresor puede, claro está, desear y solicitar ambas cosas, pero la víctima solo debería conceder la primera.

Pasemos a otro nivel de complejidad, uno que incluye instituciones. Pensemos en un caso de pedofilia dentro de la Iglesia católica. En principio, el hecho involucra al menos dos sujetos: el infante y el pederasta. El último, ciertamente, merece una condena jurídica. Ello no menoscaba su deber de pedir perdón y ofrecer una reparación de la pena en el grado en que sea posible. Por cierto, así como existiría un deber de desarrollar un carácter indulgente, no rencoroso, existiría un deber de desarrollar la responsabilidad por los daños ocasionados. En ese espíritu, una característica fundamental es reconocer las faltas y decir lo siento; luego, traducir ese mensaje en obras que resarzan el daño y demuestren que el arrepentimiento es sincero. Disculparse, otro deber imperfecto, si es sincero, implica la conciencia del daño, el compromiso de reparación y la promesa de no repetirlo¹⁹.

¹⁹ Quisiera considerar en otro momento si, efectivamente, el deber de pedir perdón corresponde, sobre todo, al deber general de respetar a la humanidad, deber general que también es parte de la doctrina de la virtud, al lado del deber de amar a todos.

Sin embargo, los escándalos en diversas jurisdicciones eclesiales o congregaciones religiosas —los Legionarios de Cristo en México o el Sodalicio de Vida Cristiana en el Perú— incluyen un elemento novedoso frente a los casos anteriores: una institución. Si las víctimas denunciaron los abusos, pero la institución no los tramitó, los minimizó o prefirió ocultar el escándalo, surge una nueva responsabilidad. La institución, compuesta por miembros y autoridades que no han cometido los delitos imputados, calla en torno a las malas actuaciones que otros sí realizaron²⁰. Este acto, el encubrimiento, se considera una nueva falta, la cual compromete a las instituciones. De este modo, la responsabilidad del resarcimiento e incluso la de solicitar disculpas recaen también en ellas. Los dirigentes debieran pedir perdón no por el acto de pedofilia en sí —eso solo le corresponde al perpetrador—, sino por el rol de su organización. Por su parte, la persona agraviada puede abrigar emociones nocivas hacia dos sujetos: el abusador y la entidad que lo protegió. ¿Debe desarrollar un carácter indulgente hacia ambos? ¿El deber de perdonar incluiría la cancelación de actitudes negativas hacia las organizaciones? ¿O solo hacia las personas? Surge una cuestión previa: ¿cuánto se pueden equiparar moralmente las instituciones a las personas? El tema —derechos y deberes morales de las organizaciones, su estatuto moral— es novedoso. Al menos dentro del marco kantiano, parece evidente que es necesario reservar el estatuto moral solo para las personas²¹. Entonces, ¿qué sucede con la animadversión de las víctimas hacia las organizaciones? En la línea del argumento esbozado, no habría un deber de perdonar a las instituciones. Desear que una institución desaparezca se distingue del anhelo de mal o desgracia para

²⁰ Nos referimos al apañamiento de la institución como un todo, con sus reglas y políticas de secretismo: no al encubrimiento por parte de personas muy específicas —normalmente los líderes—, a las que también podría adjudicárseles responsabilidades penales específicas.

²¹ No puedo desarrollar en detalle esta idea. Pero, en principio, Kant solo admitiría a las personas como seres racionales y fines en sí mismos. Por lo tanto, solo ellas poseen dignidad.

con las personas que la componen. Puede que la víctima confunda o mezcle ambos deseos. Pero debería intentar distinguir ambos. Si su rencor se dirige hacia todos los miembros de la institución, al desear que les vaya mal a todos los individuos particulares, ciertamente no se forja un carácter indulgente²².

Pasemos a un nivel más difícil: crímenes de lesa humanidad, atentados terroristas o cruenta represión estatal. Para comenzar, los sucesos de tal magnitud abarcan varios tipos de afectados. Las víctimas de un atentado de Sendero Luminoso, como los ocurridos en Lucanamarca o Tarata, ciertamente incluyen a los deudos, pero también a la sociedad en general. Los heridos y sus familiares directos constituyen un grupo de individuos particulares llamados a desarrollar el perdón como virtud personal sin que este merme su deseo de justicia. A los demás ciudadanos les corresponde una actitud análoga, en cuanto se los considera víctimas indirectas. Pero al Estado no le corresponde otorgar el perdón. Un presidente es una persona particular, que coyunturalmente ocupa una alta dignidad. Mientras ejerce tal función, coadyuva al cumplimiento de la justicia —lo que puede incluir la pena de cárcel para los responsables—; como estadista, está en la capacidad de proponer estrategias para desarrollar el carácter indulgente de la sociedad. Además, como cualquier otro ciudadano, cultiva su propia capacidad de perdonar. Sin embargo, no puede perdonar por otros, ni por las víctimas ni por la ciudadanía, sino solo por él mismo: como individuo, no como jefe de Estado.

Mientras las víctimas afrontan el desafío de eliminar el odio frente a los perpetradores y el Estado ejerce la justicia, resta determinar si las gracias presidenciales, el indulto o la conmutación de las penas contradicen lo enunciado hasta el momento. Como hemos visto, el cumplimiento de la justicia es un deber perfecto, cuya observancia es estricta, tal cual se recoge en los códigos penales. ¿Significa que una

²² Una cosa es desear que se desmorone la institución metafóricamente; y, otra, que literalmente «se caiga el edificio» que sabemos que está ocupado por personas reales.

pena no puede rebajarse? En principio, la lógica del argumento apunta a que no, especialmente si ello supone una relajación o relativización del cumplimiento de la justicia. Sin embargo, existen dos razones que se podrían considerar para aceptar el indulto sin que se contradiga el deber de llevar adelante la justicia. La primera es formal; la segunda, más bien, una cuestión de fondo.

Primero, el sistema de justicia funciona como un todo: incluye elementos o principios diversos —tales como la pluralidad de instancias, la observancia del debido proceso, entre otros— que son recogidos por el artículo 139 de la Constitución Política del Perú de 1993. Uno de ellos es el indulto. Al ser partes de una misma estructura, no hay contradicción entre determinar una condena larga en cárcel y, luego de un tiempo, conmutar la pena bajo ciertas condiciones que el mismo sistema prevé. En cambio, una exención o dispensa por fuera de las reglas establecidas se considera una vulneración del sistema de justicia y, ciertamente, contradice el deber de su implementación. Así debería interpretarse el rebajamiento de penas por favor político, cohecho o simple afinidad con el sentenciado. Esto es precisamente lo que se discute en el caso del polémico indulto al expresidente Alberto Fujimori. No es inmoral que el sistema de gracias presidenciales —el cual, en el caso peruano, otorga al presidente de turno la responsabilidad última— conmute ciertas penas. Lo inmoral es que el presidente o quienes colaboran con él tergiversen el sistema, como se sospecha que sucedió²³. En todo caso, la exoneración de parte de la pena no debe confundirse con el perdón. Nuevamente: el presidente no perdona; las víctimas directas y las indirectas sí. La presidencia significa un cargo, el más alto de la función pública, que se rota en el tiempo. Pero el perdón corresponde a las personas reales, quienes desarrollan o no un carácter moral.

²³ Por tal razón, la Corte Interamericana solicitó al Estado peruano que, a través de su Poder Judicial, evalúe la legalidad del indulto. La Corte Suprema confirmó que, efectivamente, el indulto no procedía. Era tan ilegal como inmoral.

Una segunda razón para considerar el indulto como una concepción que no viola el deber de implantación de la justicia nos enfrenta directamente con el lema kantiano *fiat iustitia, pereat mundus* (es decir, ¡hágase justicia, aunque perezca el mundo!). ¿Qué sucedería si muchos, casi todos o todos somos criminales? ¿Debiéramos ir a la cárcel? El sentido de una amnistía o indulto radical generalizado no suele ser parte del sistema legal. Su excepcionalidad, propia de la justicia transicional, nos sitúa frente a escenarios para los cuales resulta imposible legislar por adelantado. Kant casi no desarrolla el tema. Sin embargo, ofrece un ejemplo bastante curioso:

Por consiguiente, todos los criminales que han cometido el asesinato, o también los que lo han ordenado o han estado implicados en él, han de sufrir también la muerte²⁴; así lo quiere la justicia como idea del poder judicial, según leyes universales, fundamentadas *a priori*. —Pero si el número de cómplices [*correi*]²⁵ de tal acción fuera tan grande que el Estado, para librarse de semejantes criminales, tuviera que llegar casi al extremo de no tener ya ningún súbdito más y, sin embargo, no quisiera disolverse, es decir, pasar al estado de naturaleza, que es todavía peor porque carece de toda justicia exterior (no quisiera ante todo embotar el sentimiento del pueblo con el espectáculo de un matadero), entonces el soberano tiene que tener también poder en este caso extremo [*casus necessitatis*] para hacer él mismo

²⁴ Conviene pasar por alto el tema de la pena de muerte, que Kant aceptaba. Particularmente, creemos que la filosofía moral kantiana debería recomendar la extinción de la pena capital —en tanto que el ser humano es siempre un fin en sí mismo y solo él ostenta dignidad—. Incluso cuando un asesino, una persona concreta, desconoce la dignidad de su víctima, no pierde la suya propia. Ciertamente, dado que al asesino se lo considera libre y responsable, merece un castigo. Sin embargo, dudamos de que el argumento kantiano conduzca a la aceptación de la pena de muerte como castigo adecuado.

²⁵ Para el análisis que sigue en el cuerpo principal, es importante resaltar la distinción entre los asesinos y los cómplices. Parece que los segundos alcanzarían cierto beneficio que los primeros no. Sin embargo, el caso más radical emerge si todos fuesen asesinos, no solo cómplices. ¿El beneficio podría extenderse a todos en ese caso?

de juez (representarlo) y pronunciar una sentencia que imponga a los criminales otra pena en vez de la pena de muerte, que conserve la vida del conjunto del pueblo, como es la deportación; pero esto no lo haría por medio de una ley pública, sino por un acto de autoridad, es decir, por un acto del derecho de majestad, que, como gracia, solo puede ejercerse en casos aislados (2005, pp. 170-171).

Es obvio que Kant está, por un lado, defendiendo que deben ser castigados quienes matan, quienes ordenan la muerte y quienes colaboran con ella. Pero, si el número de cómplices fuese demasiado elevado —tan alto que el Estado o sociedad podría disolverse ya que ejecutaría, encarcelaría o deportaría a media población o más—, entonces el soberano detenta el derecho de gracia. Su juicio prudencial evitaría la disolución del pueblo. El espíritu de aquella larga cita aplaca el lema kantiano *fiat iustitia, pereat mundus*. Ahora parece sugerir no que la humanidad prevalezca sobre la justicia, sino que es justo que la humanidad perdure.

REFERENCIAS

- Constitución Política del Perú (1993).
- Cortina, Adela (2005). Estudio preliminar. En Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (pp. XV-XCI). Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1998). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2003). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel (2005). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Mill, John S. (2013). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Quirós, Francisco (1999). La distinción entre deber estricto y deber amplio. Nota sobre un desacuerdo acerca de la esencia del formalismo ético. *Revista de Filosofía*, 12(21), 247-253.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española*. 23ª edición. Madrid: Espasa.

EL ESPACIO TRANSICIONAL ENTRE LOS DOS DEMONIOS

Jorge Bruce

Sociedad Peruana de Psicoanálisis

1. INTRODUCCIÓN

En muchos países latinoamericanos (Colombia, Perú y Argentina entre ellos), las secuelas y las heridas aún abiertas por episodios de violencia —en muchos casos, con participación estatal— suscitan renovadas convocatorias a la reconciliación y el perdón. Dichas convocatorias suelen pecar de un voluntarismo que tiende a ignorar los límites, pero también los fundamentos, que pueden sustentarlos. Algo semejante ocurre en el plano de los abusos y las violencias vinculares que registramos en nuestros consultorios. El daño experimentado en estas distintas situaciones puede ser objeto de diversas modalidades de deconstrucción y tramitación. Cada una de ellas abre a inscripciones diferentes en la memoria individual y colectiva y habilita a su vez alternativas de construcción de futuro también disímiles. Por eso cobra importancia el abordaje de la disposición siempre presente a la venganza y al resentimiento, por un lado, así como de la viabilidad y eficacia de los escenarios de reconciliación, reparación y perdón, por el otro. Precisar sus dinámicas particulares, así como sus eventuales límites, es objeto —en los últimos años— de una atención renovada en la filosofía, el derecho y las ciencias políticas. Con morosidad, los analistas estamos

recogiendo el desafío que proponen, en cada cura, estas diferentes posiciones subjetivas. Apostamos a desplegar en el siguiente ensayo una pluralidad de miradas que aporten en esa dirección.

2. LA VÍCTIMA

Uno de los documentos más apasionantes, de los muchos publicados en el Perú del posconflicto armado, es el libro *Los rendidos* (2015), de José Carlos Agüero. El subtítulo del libro es, precisamente, *sobre el don de perdonar*. Para los lectores del extranjero, es preciso señalar que Agüero es un intelectual especializado en trabajos de memoria. Acaba de recibir el Premio Nacional de Literatura, además. Lo que le ha dado un interés singular a su libro es el hecho de que él sea hijo de dos militantes senderistas, ejecutados extrajudicialmente por las Fuerzas Armadas. Su padre fue ejecutado durante el motín de los presos senderistas en el penal de El Frontón; su madre, algún tiempo después, en una playa de Lima. Ambos fueron ejecutados en la década de 1980. Este dato es relevante para comprender el tiempo que el autor ha requerido para poder publicar estos textos, en el año 2015.

Dado que el libro se compone de diversas reflexiones acerca de su particular experiencia, nos propone diversas lecturas; desde las más íntimas hasta las colectivas. Quisiera abordar aquí un punto que se me antoja relevante para el tema de este libro: la problemática de la víctima. Este rol es uno de los pilares de la llamada justicia transicional. Para definir este último concepto, cito a Gonzalo Gamio, otro compatriota especializado en esta problemática:

el proyecto político que conscientemente asumen ciertas sociedades que han padecido regímenes dictatoriales funestos, o que han afrontado conflictos armados desgarradores, y que —una vez recuperado el orden constitucional y el imperio de la ley— deciden examinar la tragedia vivida y asignar responsabilidades de diverso cuño entre los protagonistas de la violencia, los sectores dirigentes y la ciudadanía en general (2009, p. 342).

La víctima suele ser un personaje eje de documentos esenciales como los informes de las comisiones de la verdad y de la Comisión de la Verdad y Reconciliación peruana o CVR, como se le conoce en Perú (la «R» de Reconciliación fue un agregado tardío del gobierno del presidente Toledo, hoy prófugo de la justicia, lo cual es casi una definición de expresidente de la república en Latinoamérica). Sin embargo, con el paso de los años, el rol de la víctima comienza a ser cuestionado, tanto por las propias víctimas como por los especialistas de las diversas disciplinas que estudian esos fenómenos. Más adelante me referiré a cómo este «victimocentrismo» nos concierne a los psicoanalistas, y cómo acaso hemos evitado asumir ese desafío.

El poeta argentino Juan Gelman, citado por Agüero, lo dice así: «Yo creo que hay que moverse del lugar de la víctima; mi hijo vivió veinte años, era poeta también, y yo celebro esos veinte años de vida». Encasillar a las personas que han sufrido en los procesos de violencia en el lugar de la víctima les arrebató su papel de actores, de sujetos con agencia; quedan desprovistos de complejidad, como afirma Elisabeth Jelin (investigadora argentina sobre procesos de memoria, muy vinculada al Perú y en particular al Instituto de Estudios Peruanos, del cual también forma parte Agüero). No obstante, en los primeros años, cuando se presentó el informe de la CVR en 2003 (hace quince años, lo recuerdo bien, yo me encontraba en el Salón Dorado de Palacio de Gobierno cuando se entregó el documento al presidente Toledo y su gabinete ministerial, incluso participé tangencialmente en su redacción), ese papel de víctimas era esencial para entender los horrores del conflicto.

Con el paso de los años (ya van quince), no obstante, ese papel necesita evolucionar, del mismo modo que —en el guion de una serie de televisión, en una película o en una novela— el rol que no se desarrolla se anquilosa y desfallece. De hecho, muchas de las llamadas víctimas que sobrevivieron al conflicto armado ya han fallecido. Hay, pues, que hacerse nuevas preguntas, continuamente. Existen sólidos argumentos

para no fijar a quienes sufrieron en carne propia los horrores de esa época en ese rol.

La clásica teoría de los dos demonios, utilizada en la mayoría de países que atraviesan procesos de justicia transicional, por ejemplo, necesita ser revisada a la par. Es la teoría que afirma que los no combatientes quedaron atrapados entre dos fuegos. El de los militantes del Partido Comunista Sendero Luminoso y el de las Fuerzas Armadas, en el caso del Perú. Para los peruanos, la historia de Uchuraccay, sobre la cual Mario Vargas Llosa encabezó una comisión que emitió un informe, es emblemática de este lugar entre dos fuegos... y los retos que propone. En el propio informe de la CVR se revela una realidad más compleja. Personajes como los ronderos o los propios habitantes de las comunidades altoandinas, como los de Uchuraccay, participaron en sucesos violentos. Muchas veces lo hicieron obligados, pero las motivaciones no son tan fáciles de desentrañar.

Las Tablas de Sarhua o ciertos retablos ayacuchanos como los de Edilberto Jiménez (sobre los cuales presenté un trabajo en el último congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina-FEPAL, en Buenos Aires) dan cuenta de esta complejidad, de sus acomodos y ambigüedades, que rebasa el encuadre de la teoría de los dos demonios. Edmundo Gómez Mango (2008) recurre a esta mirada en un texto titulado «La impunidad, un crimen perpetuo», en el número 13 de la revista *Penser/rêver*, que dirigía Michel Gribinski, número consagrado a la problemática de la venganza y el perdón. La redacción de la revista los denomina dos pasiones modernas. Gómez Mango acepta la teoría de los dos demonios y critica a quienes recurren a ella para intentar exculpar a los militares, quienes habrían sido provocados por los guerrilleros en la Argentina. Para este autor, el problema es la impunidad. De hecho, es un gran problema, pero ¿qué más nos cuestiona en tanto que psicoanalistas?

Quisiera resaltar, para poder llegar a nuestro lugar de psicoanalistas, algo que Agüero rescata. Es lícito, incluso necesario, no quedarse

fijado en el lugar de la víctima. Pero tampoco se les puede arrebatar esa condición. Esto es así porque su padecimiento es testigo de que lo son y, acaso, nunca dejarán de serlo. El punto es que no se les puede dejar estacionados ahí: en principio, porque quienes lo sufrieron en carne propia reclaman que se les escuche y se haga justicia, no solo que se les asigne un puesto en una lista enorme de personas que sufrieron el terror (en el Perú, se calcula que murieron 69 000 personas, hay más de 15 000 desaparecidos y están, por supuesto —es sobre todo de ellos que estamos hablando—, quienes sobrevivieron, los deudos que cargan con todo el peso de esa experiencia inefable).

La opción de Agüero es la de rendirse y perdonar. Ser hijo de senderistas lo coloca en una situación imposible. Los unos lo estigmatizan, los otros lo compadecen. E incluso antiguos senderistas lo consideran como uno de los suyos, pese a que él era un niño en la década de 1980. Él acepta esas adscripciones sin hacer resistencia. Las escucha, reflexiona y escribe. A su manera, se sustrae a la teoría de los dos demonios. La suya es una opción estética, podría decirse.

Es aquí donde quisiera introducir al analista.

Nosotros tenemos un desafío que nos hemos resistido a aceptar. Nuestra profesión exige no juzgar, ser neutrales. Sin embargo, aquí estamos inmersos en el corazón de la problemática de la justicia. Miles de víctimas han sufrido daños inconmensurables, la mayoría de las cuales siguen aguardando una reparación que quizás nunca llegue. Los perpetradores, por su lado, se defienden en alianza con muchos grupos de poder interesados en que «se pase la página» como vía a la reconciliación. Aquí se agrupan negacionistas y cultores de la amnesia. No obstante, también los hay quienes, desde posiciones harto más complejas y ajenos al afán de negar la tragedia, elogian el olvido. Pienso en David Rieff, corresponsal de guerra, hijo de Susan Sontag, quien en su libro *In Praise of Forgetting (Elogio del olvido)* hace una apología de la necesidad de poder olvidar y cita grandes ejemplos históricos como Irlanda. También esta actitud nos obliga a repensar a los analistas que

hemos aceptado, sin cuestionarlo, el dogma freudiano del recuerdo, repetición y elaboración.

Quienes no pertenecen a ninguno de esos dos grupos, como la mayoría de nosotros, sentimos diversos grados de participación pasiva que involucra afectos tales como la culpa, la rabia, la empatía, con unos u otros. El silencio ensordecedor, si me permiten el oxímoron, en el que se produjo la tragedia en el Perú, desde los grandes centros urbanos, pues esta transcurría en las zonas altoandinas durante años, como queda dicho, hoy retorna y nos interroga. Nos juzga en nuestro fuero interno. Salomón Lerner, presidente de la CVR, lo dice así en el prefacio del *Informe final* (2013): «Este informe expone, pues, un doble escándalo: el del asesinato, la desaparición y la tortura masivos, y el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humana y no lo hicieron» (p. 13)

¿Hubo una voluntad de no saber? De ser el caso, ¿ese deseo era en el fondo uno tanático? La inmensa mayoría de las víctimas eran campesinos quechuahablantes de las zonas más pobres del país. He conjeturado en otros textos acerca de este escenario. El de una parte de peruanos, pertenecientes a los sectores urbanos y modernos, que no veían con malos ojos la desaparición de esos indios que suponen un lastre para el desarrollo social y económico del país. De hecho, el racismo es uno de los principales motivos que destaca el informe de la CVR, para intentar explicar el desencadenamiento y la magnitud de la tragedia.

Entre los analistas peruanos, no hemos conseguido ponernos de acuerdo al respecto. Los hay quienes piensan que nuestra única responsabilidad es como ciudadanos. Por otra parte, están quienes piensan, me incluyo, que no podemos rehuir el uso de nuestras herramientas e identidad analíticas en este indispensable debate vinculado a la justicia transicional. Es por eso que he llamado a este texto «El espacio transicional entre los dos demonios». Pienso en pacientes que han sido víctimas de abusos de diversa índole. Son, como diría Agüero, víctimas. Nuestro trabajo consiste en acompañarlos en la recuperación de

su condición de sujetos. Si nos coludimos en una identificación con su indefensión, con su vulnerabilidad violentada, no podemos ayudarlos a salir de ese entrapamiento. Pero ¿tenemos derecho a arrebatarnos su condición de víctimas?

Nos encontramos, una y otra vez, con esos intersticios entre los diferentes registros de una historia, de la conformación de una personalidad. En la transferencia, ocupamos, asimismo, lugares cambiantes, identidades proliferantes. Me parece que es Julia Kristeva quien recurre a esta imagen. Es interesante que sea ella quien la acuña; ella, cuyo pasado la confronta estos días en el debate sobre su vinculación con los servicios secretos de Bulgaria antes de la caída de la cortina de hierro; ella, que tanto ha contribuido a hacernos pensar acerca de la identidad, la condición del extranjero o la revuelta.

3. LOS PERPETRADORES

Y si con las víctimas el trabajo nos desfamiliariza, ¿qué ocurre con los perpetradores? La mayoría de las veces trabajamos con las primeras. Pero los segundos no son menos relevantes.

Por lo pronto, podemos mencionar lo que ocurre en los vaivenes de la transferencia y la contratransferencia. No se puede hablar de perdón sin mencionar la venganza, esa otra pasión moderna según la redacción de *Penser/rêver*. En el citado número de la revista, Daniel Widlöcher narra una anécdota que le ocurrió con Lacan. En ella, él fue objeto de una amenaza de venganza por parte de Lacan. Este había sido su analista y esa fue la última vez que se hablaron. Acudió en nombre de un cierto número de colegas para decirle que desaprobaban algunas prácticas del ocupante de la rue de Lille, y que deseaban desolidarizarse de estas. A medida que la entrevista avanzaba, el tono se hacía cada vez más tenso. Hasta que llegaron a un punto en que Lacan le dijo que, si Widlöcher se topaba con ciertos accidentes en su carrera y ciertos obstáculos en sus proyectos, no dudara cuál era el origen de estos. Una amenaza sibilina.

En ese momento Widlöcher recuerda unos versos de *Polyeucte* (*Poliucto* en español), un drama de Corneille: «*Et quand l'orage éclatera sur vous, ne doutez point du bras dont partiront les coups* [Y cuando la tormenta caiga sobre usted, no dude del brazo del cual habrán partido los golpes]». Ese recuerdo tuvo un impacto estético que le permitió olvidar lo trágico de una situación en la cual estaba; estaban infligiéndole una herida narcisística a su analista. Widlöcher comenta que no queda claro quién se estaba vengando y de qué.

Así como con la víctima es preciso liberarse de la trampa del victimocentrismo, con el victimario el analista tiene la doble tarea de ayudarlo a tomar conciencia de la dimensión vengadora de su posición, y de la situación traumática que estaría en el origen de dicha posición. Eso, por lo menos, piensa Widlöcher. Los latinoamericanos conocemos, por nuestra experiencia histórica reciente, una complejidad que rebasa esas coordenadas. Las venganzas de las que estamos hablando acá no son solo producto de heridas narcisistas o experiencias traumáticas, aunque también lo son. Hay una historia que rebasa esos ejes.

Releo lo anterior y me percaté del deslizamiento de la historia de los pueblos a aquellas narrativas que nosotros escuchamos y contribuimos a construir en nuestros consultorios. Las víctimas o los victimarios con los cuales interactuamos, y de cuyos procesos transferenciales formamos parte de la manera más íntima, no son necesariamente los mismos de los que estamos hablando en este *Hatun Willakuy*. Este es el nombre quechua que lleva el informe abreviado de la CVR en el Perú. Se puede traducir al español como «gran relato».

En el congreso de FEPAL, que tuvo también lugar en Lima, en 2006, bajo la presidencia de Álvaro Rey de Castro, se organizó una mesa titulada «Odio y perdón en la historia del Perú». Producto de esos trabajos fue el libro *El odio y el perdón en el Perú: siglos XVI a XXI* (2009), editado por la historiadora Claudia Rosas Lauro. Moisés Lemlij escribe ahí:

La violencia generalizada, que es la descarga de la furia y de la ira por el odio, a veces es racionalizada como si fueran actos de amor, tal es el caso de la Inquisición o de Sendero Luminoso, donde el ataque puede ser real o simbólico. Por eso son tan difíciles los trabajos de reconciliación, porque el falso amor, o el falso perdón —como en el discurso del inquisidor, por ejemplo— van a cargar de desprecio y de cólera al objeto y lo van a hacer merecedor del ataque-destrucción del odio (p. 10).

En este punto, pasamos de la posición estética antes mencionada, en referencia a Agüero o Widlöcher, a la posición ética del analista. La actitud estética estaría vinculada con la apertura del campo de las asociaciones y los fantasmas. La ética es la que permite reparar al interior de uno mismo, dice Widlöcher. De este modo se evita la venganza. Pero esta distinción esencial es válida en el espacio delimitado, en el interior de los linderos del consultorio. Ese no es el espacio transicional entre los dos demonios, esa no es la justicia transicional.

Hay aquí un desafío hermenéutico de talla para nosotros los analistas. Ya he relatado en otras ocasiones como André Green, cuando le pedí su opinión acerca de mi continua participación en el escenario público, en relación con la exigencia de neutralidad, me respondió lo siguiente: «No veo cómo podría hacer otra cosa en un país como el suyo». Tengo para mí, entonces como ahora, que esto es válido para cualquier país. El debate queda abierto, pues dudo de que algún día podamos establecer con certeza cuáles son las fronteras de nuestra intervención. De lo que sí estoy seguro es de que, si pretendemos permanecer al margen, volverá a suceder lo que anuncia Salomón Lerner en el prefacio de *Hatun Willakuy*: las fuerzas tanáticas de la venganza y el odio van a ingresar a nuestros recintos amurallados. Es preferible salir a su encuentro, como lo estamos haciendo a través de esta discusión.

REFERENCIAS

- Agüero, José Carlos (2015). *Los rendidos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun Willakuy*. Lima: CVR.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. 9 volúmenes. Lima: CVR. <http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/>
- Gamio, Gonzalo (2009). Memoria y derechos humanos. Los retos de la justicia transicional en el Perú. En Claudia Rosas (ed.), *El odio y el perdón en el Perú: siglos XVI a XXI* (pp. 339-350). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Gómez Mango, Edmundo (2008). L'impunité, un crime perpétuel. *Penser/rêver*, 13, 83-98.
- Lemlij, Moisés (2009). Prólogo. En Claudia Rosas (ed.), *El odio y el perdón en el Perú: siglos XVI a XXI* (pp. 9-14). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rieff, David (2016). *In Praise of Forgetting*. New Haven: Yale University Press.
- Widlöcher, Daniel (2008). Esthétique de la vengeance. *Penser/rêver*, 13, 155-166.

CONVERSACIONES ENTRE LA FENOMENOLOGÍA
DE MERLEAU-PONTY Y EL LIBRO *LOS RENDIDOS*,
DE JOSÉ CARLOS AGÜERO

Katherine Mansilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

No hay purezas ni impurezas en una guerra, el horror es eso, horror. Hay que recuperarlo y describirlo y revivirlo y, luego, sacar sus consecuencias, mirarnos sin trucos con la mugre compartida o propia. Ya ver si podemos reconocernos.

José Carlos Agüero (2015, p. 101)

José Carlos Agüero es un joven historiador peruano, hijo de miembros de Sendero Luminoso, que se aventuró a publicar, en el año 2015, una serie de reflexiones y relatos sobre el periodo de violencia desde sus propias vivencias. El libro se titula *Los rendidos*. En estos textos, el historiador hace pública su reflexión sobre la guerra, porque, para él, «lo vivido» es un asunto de justicia y, por lo tanto, es un tema público. Así, Agüero nos plantea discutir términos sedimentados sobre nuestras nociones de justicia, tales como «víctima», «vergüenza», «culpa», «perdón».

En 1945, a finales de la Segunda Guerra Mundial, Maurice Merleau-Ponty escribió un artículo titulado «La guerra tuvo lugar», como un intento de explicar y comprender el sentido del horror humano vivido en este periodo. El artículo tiene como trasfondo un análisis fenomenológico de la intersubjetividad y la justicia.

Lo que quisiéramos mostrar en este artículo es la proximidad entre los relatos recientes de Agüero y los escritos de Merleau-Ponty sobre la guerra. Buscamos comprender cómo ambas reflexiones profundas —sobre el dolor, la vergüenza y el perdón— se entrelazan en una búsqueda de libertad, enmarcada en la idea fenomenológica de coexistencia humana como aquello que desborda al propio yo y obliga a pensar la libertad en un plano político. Así también, queremos hacer notar cómo, para ambos autores, la guerra muestra que la libertad de uno corre a la par con la de los demás y que, como dice Merleau-Ponty, uno no es libre solo (1977, p. 217). Si la libertad aparece hoy en día, en términos normativos, como un derecho innato de todo individuo desde el momento de su nacimiento, lo que nos muestra el ámbito «prerreflexivo», del que nos habla la fenomenología, es que la libertad supone un entrelazamiento «en» y «con» los otros. En este sentido, los autores —Agüero y Merleau-Ponty— equiparan el perdón con un acto individual de libertad para resarcir en la historia colectiva las formas de entender la justicia. El perdón o la rendición no son un deber, sino las formas de replantearnos la libertad como una responsabilidad histórica con los otros y con nuestro pasado.

Esta presentación se divide en dos partes, las cuales suponen, de cierto modo, el uso del método fenomenológico. En la primera, proponemos hacer *epojé*, «retornar a las cosas mismas», «suspender» (no anular) los juicios de valor sobre la justicia instaurados en nuestra cultura, luego de los años de violencia interna en el Perú. Al respecto, es preciso aclarar que reconocemos la posición jurídico-social como importante para resolver los problemas que nos ha dejado este periodo de conflicto armado. No buscamos dar una lectura al problema desde o contra estas posiciones, sino que queremos encontrar, por debajo de ellas, un elemento central y unívoco que están olvidando dichos enfoques jurídico-sociales contemporáneos; queremos mirar, pues, «prerreflexivamente», en el fondo de todos ellos. En la segunda parte de nuestra presentación analizamos este «retorno a las cosas mismas»

desde el plano fenomenológico de la *Lebenswelt* o el «mundo-de-la-vida». Aquí, ayudados por el texto de Agüero y las reflexiones de Merleau-Ponty, describiremos aquellos elementos invisibles en nuestras relaciones humanas que solo se hacen visibles en la guerra. Precisaremos esta reflexión sobre dos conceptos clave que aparecen en la fenomenología de Merleau-Ponty: «intersubjetividad» e «historicidad».

Antes de pasar a la exposición, quisiéramos mencionar algo sobre *Los rendidos*. Criticado o elogiado, dicho texto —que va ya por la tercera impresión— es una invitación al debate y a la reflexión, también en la academia filosófica. Para nosotros, este ensayo es una ocasión para conversar, una vez más, de aquella época de conflictos que aún nos cuesta mirar.

1. EL RETORNO A LAS COSAS MISMAS: LA VERGÜENZA

Carlos Iván Degregori (2009) ha mostrado cómo los discursos hegemónicos, que se han instaurado antes y después del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), muestran una confrontación permanente entre vencedores y vencidos. Siguiendo esta dicotomía, Eduardo González (2015) explica cómo, desde las ciencias sociales y el derecho, se ha buscado soluciones, sea desde el proyecto de los derechos humanos o desde los estudios sobre la memoria. Así pues, los analistas vinculados a los derechos humanos, en su lucha contra la impunidad, han planteado la dicotomía perpetrador-víctima, en la que la víctima se identifica como la persona cuyos derechos fundamentales han sido violentados. Los intelectuales vinculados a los estudios sobre memoria identifican las narrativas existentes en el periodo de violencia, en torno a cómo narramos estos hechos, cómo vamos formando una memoria colectiva. En este enfoque, la víctima no se define jurídicamente, sino que tiene una identidad construida intersubjetivamente. Pero, en tanto el perpetrador tiene sus propias narrativas, se convalida a ambas, lo que podría resultar, desde otros puntos de vista, peligroso al momento de señalar responsables.

De estas dos posiciones, resulta una definición binaria del conflicto y —como explica González— se ignora en esa distinción que los juicios morales (heroísmo, traición) solo son reservados para los que combatieron, obligando a las víctimas, en su mayoría población civil, a tomar una posición de pureza o inocencia durante el conflicto¹. Entonces, como se puede apreciar, en esta dicotomía sobre los estudios de violencia partimos de una «actitud natural»² interesada en solucionar institucionalmente los problemas de justicia y reparación. Sin embargo, no podemos decir que, luego de quince años de publicación del *Informe final* de la CVR, hayamos asumido institucional y socialmente sus recomendaciones.

La fenomenología puede ayudarnos en este proceso truncado. Como disciplina filosófica, nos propone suspender la validez de nuestros juicios normativos y sociales y encontrar algo que subyace como suelo de todos estos paradigmas. Para mirar el trasfondo de estos, pensamos que los relatos de Agüero son profundamente inspiradores, puesto que conducen a repensar nuestro papel social y político, oculto por el discurso dicotómico de la justicia³. ¿Cómo Agüero nos motiva a suspender la validez de nuestros juicios? El autor no se situará como el «guardián de una moral superior» (2015, p. 23); él rompe el discurso instituido porque, a pesar de haber trabajado en la CVR y de formar parte del Grupo Memoria del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), siente una profunda vergüenza de lo vivido (p. 24). Este sentimiento emerge y pone en cuestión los discursos sedimentados; no busca negarlos, sino encontrar el fondo que los sostiene. Agüero quiere renunciar a los consensos y a los discursos de posguerra para mostrarnos qué es lidiar con el horror y preguntarnos, colectivamente, cómo sobrevivimos a él:

¹ Podríamos decir que esta es la posición que Agüero critica del libro de Gavilán (2012).

² Entendida como en la fenomenología.

³ Véase, por ejemplo, la nota «*Los rendidos*, un alegato contra la desmemoria», de Jairo Rivas, exsecretario del Consejo de Reparaciones a las Víctimas, 2015, o la nota de Renato Cisneros, 2015.

La vergüenza no es un sentimiento, es algo real, un mecanismo razonable, por eso no se puede evitar. No se trata de un momento de humillación, no es como caerse frente a un auditorio con gente. Esta vergüenza no requiere ser activada. Forma parte de cada cosa que haces y de cómo te relacionas con los demás. Se construye a sí misma por años, con cada mentira, silencio, secreto, con cada evasiva, cada relato o con los largos momentos de soledad (p. 20).

El autor nos sitúa en los sentimientos que amordazan nuestra historia de violencia y de los que hemos preferido callar: la vergüenza, la culpa. Sus relatos exploran, pues, una pregunta personal (la suya): «¿puede la culpa heredarse, transformada en vergüenza por el origen y los antepasados?» (p. 118). Y esa pregunta replica en nosotros de maneras distintas: ¿quiénes hemos sido y dónde nos hemos situado durante la guerra interna? ¿Quiénes estamos siendo ahora frente a nuestro pasado?

En ese mismo sentido, Merleau-Ponty explica que la guerra nos muestra la violencia como una condición de nuestra humanidad, pero que eso tiene un carácter de negación intrínseca. La guerra desvela la violencia humana que ha estado ahí, «previamente» a la guerra. Asimismo, sostiene que, a pesar de que la educación nos haya librado por mucho tiempo de conductas pueriles, mantuvo pasivamente a la violencia en el convivir, en el que, para otros sujetos, dice el autor, «yo no era un hombre, sino un “francés”» (1977, p. 215). La violencia invisible, en su estado soterrado y al mismo tiempo latente, convive con nosotros, haciéndonos despojar al otro de su libertad. Dice Merleau-Ponty:

Si hubiéramos mirado mejor, habríamos encontrado ya en la sociedad del tiempo de paz, señores y esclavos, y hubiéramos podido aprender, cómo cada conciencia, por más libre, más soberana e irremplazable que se sienta, se fija y se generaliza bajo una mirada extranjera, se convierte en un «proletario» o en un «francés». Pero ninguna servidumbre es tan visible como la de un país ocupado. Incluso aquellos entre nosotros que no estaban inquietados y continuaban pintado y escribiendo o componiendo poemas,

experimentaban, volviendo a sus trabajos, que su libertad de antes corría a la par de la de los demás y *que uno no es libre solo*. Si habían podido antes sentirse alegres y dueños de su vida, esto no era posible más que en una cierta atmósfera, aprendían a conocer entre cada conciencia y de todas las demás este medio general donde pueden comunicar y que antes no tenían nombre en sus filosofías (p. 215, cursivas nuestras).

El gran aporte de la fenomenología a las ciencias humanas es proponer una nueva mirada desde la *epoché*, la cual consiste en poner «entre paréntesis» todos los juicios supuestos de las ciencias para reconocer que los paradigmas «científicos» (sociales) provienen de una construcción intersubjetiva que se ha ido dando históricamente y que se ha ido sedimentado en la sociedad como verdades de hecho. En la fenomenología, para superar el conocimiento sedimentado, el científico (social) hace *epoché* y descubre cómo las construcciones teóricas emergen de una capa pre-reflexiva, donde se muestran los núcleos de significación que no se habían puesto en duda. En este plano «prerreflexivo» nos descubrimos en un fondo opaco de naturaleza, donde encontramos los comportamientos de los hombres como familiares entre sí.

Entonces, desde este nivel prerreflexivo (también llamado «prepersonal», «impersonal» o «irreflejo»), Merleau-Ponty habla de una «generalidad primaria» o un «anonimato», al cual estoy adherido y en el que confío. La «generalidad» es la coexistencia con los otros, con sus objetos y sus actos (1997, p. 360), es la historia a la que pertenezco y en la que mis actos y mis pensamientos hallan su sentido, es aquello en lo que mi cuerpo se apoya para participar de la convivencia con otros sujetos. En ese sentido, dice Merleau-Ponty que

la generalidad interviene ya, nuestra presencia a nosotros mismos está ya mediatizada por ella, cesamos de ser pura conciencia, desde que la constelación natural o social cesa de ser un eso informulado y se cristaliza en una situación, desde que tiene un sentido, eso es, desde que nosotros existimos (1997, p. 457).

La descripción fenomenológica del «anonimato» revela un nivel de intimidad desde el que hemos estado comportándonos y sobre el que nos apoyamos para dar sentido a nuestras acciones. Llamemos a este nivel, anónimo e invisible, la «vergüenza» de una historia compartida, conflictiva, de prejuicios y abusos, de los que hemos formado parte —muchas veces— sin proponérselo individualmente. Según Merleau-Ponty, la coexistencia se presenta sobre un fondo de historicidad no escogido, en el que se da la alienación de las conciencias⁴, porque estas no confrontan el pasado o, mejor dicho, no quieren responder al pasado reinventándolo. Para Merleau-Ponty, el lenguaje (los gestos, las palabras, la cultura, los comportamientos) se sedimenta y convivimos con él de forma natural. Solo se visibiliza cuando tomamos conciencia histórica de todo lo olvidado.

A través de la vergüenza, Agüero hace un esfuerzo por mostrarnos lo olvidado («irreflejo»), lo que yace en el anonimato. Con la vergüenza rompemos con la actitud natural, con lo instituido. La *epojé* se traduciría aquí como el reconocimiento de que estamos siendo cómplices de un daño histórico cuyo olvido se filtra en nuestras visiones de justicia. Dos ejemplos podrían ayudar a explicar lo que estamos argumentando. En el primero, Agüero cuenta que, cuando los policías intervenían su casa buscando a los terroristas (su familia), los vecinos solían delatarlos para protegerse (eso era comprensible). Pero, una vez, una mujer muy pobre, a la que su madre solía ayudar mucho, a la que

⁴ «[...] cada uno de nosotros en la coexistencia se presenta a los demás sobre un fondo de historicidad que no ha escogido, se comporta para con ellos *en calidad* de “ario”, de judío, de francés, de alemán; las conciencias tienen el extraño poder de alienarse y de ausentarse de sí mismas, que están amenazadas desde el exterior y tentadas desde el interior por odios absurdos e inconcebibles y que, si un día los hombres deben ser hombres los unos para con los otros, y las relaciones de las conciencias volverse transparentes —si la universalidad debe realizarse—, será en una sociedad en la que los traumatismos del pasado habrán sido liquidados y en la que de entrada se hayan realizado las condiciones de una libertad efectiva. Hasta que no se llegue a esto, la vida social seguirá siendo este diálogo y esta batalla de fantasmas en la que a menudo corren verdaderas lágrimas y verdadera sangre» (Merleau-Ponty, 1977, p. 218).

invitaban a comer y de quien cuidaban con mucha atención, fue la que los señaló con más odio y más rabia. Él piensa sobre esta mujer: «Tal vez solo quiso existir. Y esa fue su oportunidad. Su único momento de dejar de ser la última rueda de este coche horrible de la pobreza. Había entrevisto un nivel más abajo. Nosotros, los que además de pobres, estábamos sucios» (2015, p. 29). Se quiebran aquí valores o relaciones: ¿la lealtad se da con los principios o con los amigos? ¿Estamos realmente actuando desde los principios? ¿Por qué el odio? Se describe aquí una situación que nos pone a todos «sucios», las barreras de lo justo e injusto se confunden en las jerarquizaciones sociales de nuestra historia: soy mejor respecto a *x*; si soy el último eslabón de la jerarquía económico-social, puedo ser mejor que «estos terroristas». En este caso, hay una especie de decencia en la mujer que al mismo tiempo nos muestra su odio y su hartazgo, su posibilidad de «ser vista»; y esto se hace más claro en un escenario de horror como la guerra. El segundo ejemplo no es de Agüero, sino que nos ha sido narrado por terceras personas, pero va en esta misma perspectiva: en una reunión organizada por instituciones de derechos humanos, las víctimas debían elegir quién iría a un congreso en Canadá para contar su experiencia como familiares de desaparecidos. Dos mujeres terminan discutiendo sobre quién de ellas tiene más familiares desaparecidos y, por lo tanto, «es más representativa». ¿Estamos mostrándonos, estamos existiendo para los demás desde el quién ha sido más humillado?

¿Qué significa visibilizar la vergüenza? La vergüenza se puede vivir de muchas maneras y no todas suponen «instituir» nuevos lenguajes. Algunos pueden recubrir la vergüenza para no sentirse ni cómplices ni culpables, sino solo víctimas que, por lo tanto, deben ser tratadas como tales. Otros, incómodos en el papel de formar parte del rol de perdedores, buscan encontrar elementos de reivindicación de su situación («no todo pudo ser tan malo, la lucha tiene que tener algún sentido»). Otros se niegan por completo a reconocer la vergüenza y se ponen rápidamente en el rol de lo «políticamente correcto», de modo que, bajo los principios

democráticos, «saben» quiénes son los enemigos y los culpables⁵. Particularmente, Agüero usa como camino de irrupción «su» vergüenza, la hace pública y así «renuncia a la autoprotección», se ve descubierto, vive vulnerado. Agüero reconoce el error de sus padres, ellos hicieron mal, sus decisiones hicieron daño público. Dice también, que él —jurídicamente hablando— no tenía la culpa de nada, porque era un niño de padres terroristas, una víctima, aunque le dé vergüenza también serlo. Pero el escritor no se queda en ese rol socialmente asignado, sino que quiere ir más allá y mostrar esa vergüenza como propia y, al mismo tiempo, como la «generalidad social»: «Yo planteo el camino inverso. Ser una víctima por primera vez, para poder tener la oportunidad de perdonar y, luego, rendirme. Dejar de serlo para entregarme completamente a la censura, la mirada y la compasión de los demás» (2015, p. 120). Al hacer pública «su» vergüenza, Agüero resignifica el lenguaje de los años de violencia porque «hace explotar» «nuestra» vergüenza en nuestros propios rostros lectores, como un camino de reconstrucción pública para la ética y la política.

Las reflexiones de Merleau-Ponty tienen mucho en común con estos relatos. Como profesor universitario de filosofía y obligado a ir a la guerra contra Alemania para defender su país, Merleau-Ponty reconoce que, en este periodo, los intelectuales franceses no conocían el horror y que vivirlo supuso otra forma de comprender el mal⁶. Es en esa situación que uno reconoce la complicidad de las relaciones humanas de las que uno, antes de la guerra, ya era partícipe:

Es así como la historia solicita y despidе a los individuos; es así como, viendo las cosas desde cerca, no se encuentran nunca culpables

⁵ En varias partes del texto puede entreverse la insatisfacción de Agüero respecto de los paradigmas académicos y de la ética en los que se sitúan los estudios de posguerra y que el autor llama «el discurso políticamente correcto» (véase 2015, pp. 24 y 35, por ejemplo).

⁶ «Sabíamos que existían campos de concentración, que los judíos eran perseguidos, pero estas certezas pertenecían al universo del pensamiento. No vivíamos todavía en presencia de la crueldad y de la muerte, nunca se nos había puesto en la alternativa de sufrirlas o de afrontarlas» (Merleau-Ponty, 1977, p. 211).

y *siempre cómplices*; es así como todos nosotros tuvimos nuestra parte en los sucesos de 1939. Entre nuestros alemanes y nosotros solo hay la diferencia de que ellos tenían ya a la vista el nazismo y nosotros todavía no. Ellos no podían ignorar el uso que se hacía de sus vidas, nosotros todavía no habíamos aprendido ese juego (1977, p. 214; las cursivas son nuestras).

En síntesis, Agüero y Merleau-Ponty muestran que la violencia guarda una relación profunda con los sistemas de justicia. Dicha relación solo puede ser vista desde lo prerreflexivo, donde yacen nuestras relaciones de coexistencia que se han sedimentado históricamente. En nuestro caso peruano, los paradigmas de justicia se sedimentan sobre el horror que queremos hacer «pasar desapercibido» porque duele. Sin embargo, cuando uno lo logra mirar, nos muestra —sin tapujos— una posición que tenemos sobre los otros y sobre uno mismo. En nuestro contexto nacional, ese es el rol de la obra de Agüero: es instituyente porque busca pensar las vivencias, o decirlas, como nunca antes se han dicho, sin claridad ni evidencia, sin pretensiones universales, sin objetivos claros, sino sabiéndose situado en un lugar y un momento desde los cuales buscar conversar, reconociendo que su perspectiva de los hechos forma parte de la «generalidad social». Debemos entonces entender este camino que nos proponen los autores: el hacer público algo (en este caso la vergüenza) es un acto de reflexión que supera el dolor que siempre queremos evitar; es un acto de reflexión pública porque permite la comprensión de la experiencia como participante en una historia de guerra y conflicto.

2. EL MUNDO DE LA VIDA, EL RENDIDO Y LA LIBERTAD

Al optar por el papel del «rendido» y las contradicciones que eso supone (no fui terrorista, pero participé de la guerra; soy familiar y amigo de terroristas, pero ellos hicieron mal), Agüero reclama ser una víctima escuchada. Escucharlo a él es escuchar su tejido social y afectivo,

su «mundo de la vida» (que también es nuestro, aunque posiblemente desde una posición distinta). A partir de sus palabras, conocemos a su madre, quien protege a sus hijos de la guerra, pero cree que Sendero Luminoso es una opción para que sus niños no tengan que luchar en el futuro; conocemos a su padre, un militante trágicamente asesinado en el Frontón, quien no fue juzgado ni enterrado; así, también conocemos a la abuela, a los amigos terroristas de paso, a los vecinos pro-Sendero en cada mudanza familiar, a los espías del partido, a los policías pobres que luchaban en el conflicto; en fin, a los que siempre estaban/están ahí pero queríamos/queremos ver como enemigos —o, peor aún, como «monstruos»— para salvación nuestra. Agüero repite en varias entrevistas que lo que ha querido expresar en su texto es una denuncia de los estereotipos de la guerra: esa gente (su familia, sus amigos) eran personas (como todos) y no «monstruos», «cargaban agua», «hacían fiestas», trabajaban, estudiaban y, sin embargo, sus ideas hicieron un gran daño nacional. Agüero exige no olvidar —sin justificar, claro está— que su respuesta «revolucionaria» nacía de una historia de injusticias más antigua que no se había ni se ha resuelto.

Merleau-Ponty explica, al final de la *Fenomenología de la percepción*, que el pasado nos solicita nuestra libertad, pues, si fuese lo contrario, esta nacería de la nada y la historia iría a ninguna parte. La libertad es el proyecto humano concreto de dar sentido a una historia, en el que aquella es motivada por esta última (1997, p. 457). La libertad individual es un proyecto concreto de futuro, que solo puede ser elaborado en la coexistencia social de la «generalidad», antes que en cualquier decisión individual. Rendirse y perdonar es, de este modo, un proyecto de cura que busca darle un sentido particular a nuestra historia en nuestro devenir político.

Es importante mencionar que con «político» nos referimos al nivel «irreflejo», el cual podría ser explicitado desde la propuesta de Chantal Mouffe sobre la agonía democrática. Mouffe propone «lo» político como la dimensión de coexistencia en la que convergen las identidades

en oposición o conflicto y que, a su vez, alimentan o motivan «la» política. Esta última es el lugar del discurso u ordenamiento institucional, donde las oposiciones encuentran una estructura en la que son reconocidas. En el plano político, la diferencia no desaparece; más bien, se mantiene como un motivo de interés de la política; esta, en cambio, se «hace cargo» del estrato subyacente de oposiciones que lleva «potencialmente» esta contradicción (Mouffe, 2000). Hay una relación de «motivo-motivado»⁷ entre la política y lo político, así como hay una relación motivo-motivado entre la historia y la libertad. De ese modo, la «rendición» supone una toma de posesión distinta de nuestra propia temporalidad o, dicho de otra manera, la rendición es motivada por la historia reflexionada y la historia se hace nueva con esta rendición. En palabras de Merleau-Ponty, es como «un momento en que el sentido que se dibuja en lo impersonal [oñ], y que no era más que un posible inconsistente, amenazado por la contingencia de la historia, es recogido por un individuo» (1997, p. 457).

Hay dos características centrales en la actitud del rendido que nos interesan para la fenomenología. La primera tiene que ver con el concepto de «intersubjetividad» y la segunda, con el de «historicidad». Miremos esto detenidamente.

Sobre la intersubjetividad, Merleau-Ponty nos dice que en el plano «prerreflexivo» no nos encontramos con una conciencia de «sí mismo», sino que uno es para el otro, como «colaboradores de una reciprocidad perfecta». Merleau-Ponty explica esta reciprocidad desde la infancia: los niños

no tienen la ciencia de los puntos de vista [...] los demás son para él miradas que inspeccionan las cosas, tienen una existencia cuasi mareal, hasta el punto de que un niño se pregunta por qué las miradas al cruzarse, no se rompen (1997, p. 366).

⁷ Lo que Merleau-Ponty define como *Fundierung*.

Hay que entender que el niño vive en un trasfondo de significados sin someter a crítica sus pensamientos; él es a través de los otros. Por eso, para el fenomenólogo, el sentido del «sí mismo» se da posteriormente en los niños, en su impetuosa búsqueda de ser individuos. En el plano de entrecruzamiento que hemos llamado «generalidad», «anonimato» o «naturaleza», la intersubjetividad es la situación común por la que nos comunicamos con los demás que me son familiares, tal como sucede en el niño. Pertenazgo a este «todo general» en el que mis padres (o cuidadores) son el mundo.

Agüero narra así su infancia: el niño se autoconoce indeliblemente desde su fondo, es decir, su familia senderista, cuyo fondo mayor es un país injusto. Solamente en tanto tenga más experiencia de la profundidad del fondo, el sujeto puede ser impulsado por este para construir su individualidad. Narra el historiador:

La guerra era el marco de fondo de nuestra vida familiar, nuestra normalidad, como ir al colegio, acarrear agua, salir a jugar. [...] Que te eduquen desde niño para mirar la pobreza y para que te duela, acaba por tener resultado y se vuelve una especie de naturaleza y sentido común. Ahora, cuando se dicen o escriben cosas así, suenan patéticas y bobas, más si se dicen en público. Pero no veo otra forma de describirlo. [...] Lo cierto es que esa fue mi manera de relacionarme con mi mundo, creo que en parte así eran también los adultos que entonces militaban en Sendero. Solo que quizá por ser niño, todas estas sensaciones y aprendizajes se convirtieron en mi lenguaje materno, mi ADN (2015, pp. 85-86).

Para entender la complejidad de nuestra libertad, su punto de vista pasa por esa «generalidad» en la que ha nacido, que es —para él— un comportamiento «natural». El primer otro —la madre, el padre— es la entrada al mundo que uno asume tácitamente como el «estilo» de lo social. En el mundo de Agüero, «hacer la guerra» era, por lo tanto, un proyecto con sentido. El después de la guerra es más complejo y crítico: ¿qué pasa si el proyecto es un fracaso? ¿Qué sucede si yo y mi familia

somos los perdedores y los culpables para el resto del país? ¿Qué pasa ahora que para «los demás» yo soy una víctima? Solo inmediatamente después de narrar la muerte de su madre, Agüero describe el desmoronamiento del «mundo circundante»:

Yo había sido educado en valores que no tenían sentido, que hubieran servido de haberse instaurado el socialismo utópico. Mis habilidades sociales eran inservibles, no más solidaridad, no más sufrir por los demás, no más ofrecer amparo. Pero uno no apaga esas cosas como si fueran botones de una máquina. Mi lenguaje tampoco servía ya, no solo era poco práctico, sino que era tabú, era objeto de sospecha. Mis lecturas, mis libros preferidos, todos inservibles. Mis amigos muertos. Mi familia dividida. Mis hermanos separados e igual de confundidos. Pero sobre todo me sentía solo. Esa extraña sensación de haberme quedado de pronto como el único habitante del planeta que no existió (2015, p. 93).

Después de la guerra, el mundo deja de tener sentido no solo para el autor, sino también para su lector, desde su propia forma de haber vivido el conflicto armado. Sin embargo, la narración ha revelado algo que se mantiene en esa «generalidad» aún compartida y que se vive nuevamente de formas sutiles pero llenas de horror: las estructuras sociales son todavía injustas, inadmisibles. Ahora bien, si uno parte del sentimiento de posguerra universalizando el rechazo a la barbarie, puede que ignore los «rostros» de los otros afectados en este mundo injusto. Merleau-Ponty nos sugiere tener cuidado con la pretensión de que compartimos el «mismo mundo» y, por ello, nos propone el concepto de «intermundo». Con él, el fenomenólogo quiere explicar que somos un ego y un *alter ego*, con posiciones y situaciones de vida distintas, pero que podemos coexistir «recíprocamente». Lo que entiende Merleau-Ponty por «reciprocidad» es el ejercicio de una libertad que no se entiende en el sentido moderno y convencional de la autonomía, sino que supone que solo puedo ser libre responsabilizándome de la libertad del otro. Dice el filósofo:

[...] yo no tengo, en rigor, ningún terreno común con el otro, la posición del otro con su mundo y la posición de mí mismo con un mundo constituyen una alternativa. Una vez el otro pro-puesto, una vez la mirada del otro sobre mí, al inserirme en su campo, me ha despojado de una parte de mi ser, se comprende muy bien que yo no pueda recuperarla más que entablando una relación con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exija para los demás la misma libertad (1997, p. 369).

Entonces, hay una relación dialéctica de la libertad o, como lo propone el fenomenólogo, una relación de *Fundierung*: la libertad del otro es el motivo de mi libertad, puesto que no tiene sentido ser libre sin que otro no lo sea y viceversa. La invitación a «rendirse», desde esta postura fenomenológica, es un motivo para declararme yo también responsable de lo que vi, veo o no quiero ver, de lo que hago o no quiero hacer, pero debo hacerlo porque el otro me interpela desde el pasado compartido. Este es el núcleo central de la justicia, tal como lo manifiesta Agüero:

Porque en una guerra el daño es un tema central para comprender las relaciones. Funda un mundo de víctimas. Un pueblo está habitado por víctimas. Esa es la primera condición para acercarse a él. El país, el mundo entero es una fosa común. Sin esa honestidad, se cae en la arrogancia del intelectual o del esnob, o peor aún, en un nuevo vicio de la institucionalidad de derechos humanos, lo fue el activismo narcisista antes: la tecnocracia (2015, p. 48).

La segunda característica que describe las relaciones del «mundo de la vida» es la de la «historicidad». Para Merleau-Ponty, la historia no puede entenderse como una serie de sucesos históricos causados por otros hechos que se concatenan entre sí. Tampoco cree Merleau-Ponty que haya una determinación histórica: el hombre está condicionado por el tiempo, por su campo de relaciones concretas, pero de la misma manera está abierto a lo posible, a resignificarse, porque es un «proyecto inacabado». En la historicidad también se puede entrever la relación

de «motivo-motivado», porque yo actúo motivado por el pasado para hacer el futuro. Ese movimiento se entiende aquí como responsabilidad. En otros términos, la responsabilidad es el ejercicio de nuestra temporalidad humana; es la invitación que nos hace el pasado en tanto motivo, pues, más allá de si ha habido o no un hecho de guerra, uno debe responder al pasado en el presente. A diferencia de la filosofía kantiana, que propone al tiempo como una forma *a priori* de la sensibilidad, Merleau-Ponty explica el tiempo como «*reprise*» (retomar) el pasado y, a través del presente, hacerlo futuro. En otras palabras, el tiempo es un movimiento dialéctico o de *Fundierung*, en el que uno recoge el pasado y le da sentido. Dice el fenomenólogo: «la temporalización no es una sucesión [*Nacheinander*] de éxtasis. El futuro no es posterior al pasado, y este no es anterior al presente. La temporalidad se entiende como el futuro-que-va-al-pasado-viniendo-al-presente» (1997, p. 428). Así entendido, el tiempo es «retomar» (como movimiento, producción de sentido). Entonces, podemos pensarnos como sujetos que producimos o hacemos el futuro retomando el pasado, como el impulso de nuestra propia libertad.

Ahora bien, ¿cómo pasamos de esta temporalidad del sujeto a pensar la historia? La historia, para Merleau-Ponty, es el «intermundo», pues este no existe, sino que es una «posibilidad», una «verdad por hacer», por crear. La historia supone los movimientos de retoma de nuestro pasado. Pensemos entonces, ¿cómo podríamos entender el «intermundo» para nuestro país? Nuestra sociedad, que fácilmente etiqueta, desprecia y agrede al otro «diferente», tiene la tarea del «rendimiento» para la construcción del «intermundo». Si asumimos esta tarea que propone Agüero, reconocemos que —efectiva e ineludiblemente— cada uno es diferente del otro, pero que el pasado nos está exigiendo comprenderlo, «escucharlo»; más allá de si uno cree que el comportamiento del otro es «reprobable», quisiera entender su punto de partida, el «cómo» y el «porqué» de sus valores, creencias y acciones. Y en esa experiencia de reflexión profunda, reconocemos, pues, que estamos entramados en

unas estructuras injustas para ambos. Merleau-Ponty expresa lo mismo en sus reflexiones sobre la guerra:

La guerra y la ocupación nos han enseñado solamente que los valores siguen siendo nominales, y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política que los haga entrar en existencia. Es más, que los valores no son nada, en la historia concreta, sino una manera distinta de designar las relaciones entre los hombres, según estas se establezcan, por el modo de su trabajo, de sus amores, de sus esperanzas y, en una palabra, de su coexistencia (1977, p. 229).

Merleau-Ponty nos plantea, desde el ámbito «prerreflexivo», una apertura hacia el otro que no se basa en una serie de valores o ideales compartidos. Lo «irreflejo», en tanto condición de posibilidad de mi reflexión, me hace ver al otro sujeto «encarnado» en el mismo mundo en el que él y yo cohabitamos. La temporalidad humana (la historicidad) nos hace saber que el otro se mueve como yo y que tampoco podrá ser un ser completo. Impulsado por su pasado, crea su futuro, integra y transforma su historia. No es pues un sujeto cerrado, es un sujeto «posible», «inconcluso»; del mismo modo, el mundo es «inconcluso», pues tiene una «herida abierta» (*dehiscencia*) que es el tiempo en tanto motor de su propia transformación.

Gracias a las explicaciones de Merleau-Ponty sobre la historicidad y al relato de *Los rendidos* podemos pensar que la vergüenza colectiva, aquella que se reflexiona y se hace pública, aparece como el «intermundo». Por eso mismo, es necesario reflexionar sobre la historia y hacer el futuro desde un punto de vista distinto, considerando a todos los involucrados como parte de ese «intermundo»:

Los enemigos. Los culpables. Mis padres lo fueron. También lo fueron estos políticos. Los soldados que mataron a senderistas y los senderistas que mataron a policías y soldados. Los niños colocados en situación de matar y violar. Los torturadores, jóvenes pobres

que tuvieron que quemar cientos de cadáveres y enterrarlos atrás de cuarteles para que nadie pueda encontrar más. Los mandos senderistas que, por escarmiento, por pedagogía y para ahorrar munición mataron con piedras, hueso tras hueso roto, a sus enemigos en campos y barrios. ¿Dónde pueden los enemigos hallar su reflejo? ¿Es en el conocimiento mutuo de su suerte desgraciada? ¿En el mínimo reconocimiento de que también el otro ha padecido? ¿En lo absurdo de un orden que nos coloca como las sombras asesinas de cuerpos que son nuestro reflejo? [...] Mi enemigo, que, sumergido en mí, duerme porque en la práctica, no es sino otra forma de mi ser (2015, p. 129).

A modo de conclusión de este artículo, diremos que la coexistencia no puede ser ni agotada ni sintetizada, sino solamente comprendida en su «lateralidad» (ya no universalidad). En la coexistencia tengo características, historias compartidas, que trascienden mi propia síntesis del mundo. En ese sentido, el otro me desborda y me trasciende, y con ello descubro que el mundo nunca es solo mío y tampoco nunca es solo del otro. Somos cómplices del «intermundo», lo que hacemos en el tiempo se hace en esa relación de «motivo-motivado». Para relacionarme con mi futuro «aquí y ahora», solo puedo saber que lo construyo en diálogo con otro sujeto, que exige mi descentramiento, así como yo «violento» su centralidad egológica.

Entonces, el libro de Agüero aparece como un «motivo» para construir un espacio de reflexión respecto a lo que Merleau-Ponty llama «intermundo», es decir, la posibilidad de experimentar una solidaridad con el otro comprendiéndonos históricamente, de saber que estamos viviendo en una sociedad que es injusta y donde muchos pretenden invisibilizar esas estructuras sociales que violentan y dañan y que, por tanto, son vergonzosas. La vergüenza está ahí, se mantiene en nuestro presente, en nuestras desigualdades económicas y sociales, en el no escuchar a otros ciudadanos, o en las diferencias que hacemos al reconocer y otorgar como un privilegio solo para algunos los derechos

civiles, políticos y económicos. Y, sin embargo, lo histórico nos plantea posibilidades y motivos para «hacer» algo sobre estas brechas profundas que existen entre nosotros.

Queremos terminar con una cita de Agüero que sirva como apertura a la reflexión de aquello que hemos querido mostrar: la posibilidad de hacer un ejercicio individual sobre la vergüenza y el perdón como un punto de partida para la reflexión de la justicia.

Quizá esta necesidad de rendirme, de entregarme, es una forma de perdón. Nadie tiene que pedirlo, ni aún que desearlo. Ni siquiera debo querer otorgarlo [...]. Pero sé, mi perdón no vale nada. No ayudará a la paz. Ni mil perdones ayudarían a que la paz no se agotara en la sangre de miles de personas que estallan a diario como si sus cuerpos se hubieran cansado de contenerlos. No hay paz en el perdón. Solo la prolongación de una entrega. Y una fe en los demás que no será satisfecha (2015, pp. 133-134).

REFERENCIAS

- Agüero, José Carlos (2015). *Los rendidos: sobre el don de perdonar*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cisneros, Renato (2015). La batalla del hijo. *La República*, 3 de mayo. <https://larepublica.pe/archivo/874117-la-batalla-del-hijo/>
- Degregori, Carlos Iván (2009). Espacios de memoria, batallas por la memoria. *Revista Argumentos*, 3(4). <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/espacios-de-memoria-batallas-por-la-memorial/>
- Gavilán, Lurgio (2012). *Memorias de un soldado desconocido: autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González, Eduardo (2015). Sub-versiones. A propósito de *Los rendidos* de José Carlos Agüero. *Revista Argumentos*, 9(2). <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/sub-versiones-a-proposito-de-los-rendidos-de-jose-carlos-aguero/>
- Merleau-Ponty, Maurice (1977). La guerra tuvo lugar. En: *Sentido y sinsentido* (pp. 217-230). Barcelona: Península.

- Merleau-Ponty, Maurice (1997). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Mouffe, Chantal (2000). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Rivas, Jairo (2015). Los rendidos, un alegato contra la desmemoria. *Noticias SER*. <http://www.noticiasser.pe/index.php/opinion/los-rendidos-un-alegato-contra-la-desmemoria>

**DIMENSIONES FILOSÓFICAS Y TEOLÓGICAS
DEL PERDÓN**

LA OBRA DEL PERDÓN*

Catherine Chalié

Universidad de París X, Nanterre

Los sufrimientos vividos por las personas y los pueblos suelen ser terribles. Quienes los sobreviven creen que su memoria los atormentará por siempre. Este es el caso, sobre todo, cuando los sufrimientos se deben al odio del otro y a sus decisiones de dar golpes mortales, golpes que se incrustarán en los psiquismos e impedirán a un individuo o a un pueblo recuperarse verdaderamente de ellos, golpes que regresarán de manera lacerante y dejarán su marca incluso en las alegrías más humildes de la vida para prohibirlas o para mancillarlas.

La memoria está ligada a la cuestión del perdón. Ella trata, en efecto, de un pasado que pesa sobre las conciencias —privadas o colectivas— y cuyas huellas invaden el presente; incluso, dichas huellas hacen que la vida se gangrene sin que ni siquiera sepamos siempre por qué exactamente. A veces, una conciencia brutalizada o pasmada por una desgracia, sufrida por ella o por sus allegados, por aquellos que, sabiéndolo o no, le confiaron la memoria, ya no puede pensar en otra cosa. ¿Cómo perdonaría?

* Traducido del francés por Mariana Chu García.

El perdón une a dos personas o dos pueblos, pero también a un individuo o una colectividad con su Dios. En la Biblia, la práctica del perdón se vincula con un ritual muy preciso que se supone que participa en el despertar de la conciencia del culpable. El infractor debe reconocer su falta, reparar su fechoría y presentar una ofrenda al Templo, pues, incluso en el caso de que su falta aparentemente perjudique de modo exclusivo al otro, también ha afectado la pureza interior de ese lugar. Para una mentalidad moderna, reticente a pensar en términos de impureza, eso significa que las consecuencias de una falta casi siempre superan lo que nuestra conciencia cree saber de ellas; significa que atentan, por ejemplo, contra los allegados de la persona ofendida, y contra sus descendientes, a veces incluso contra aquellos que no han nacido en el momento de la ofensa. En el caso presente, sin embargo, el rito aboga por un perdón que llega a disociar a la persona del culpable del acto que ha cometido. «El sumo pontífice le hará (entonces) encontrar la gracia ante el Eterno, será perdonado (*nislah*) por la falta de la que es culpable» (Levítico, 5, 26). Como el del Gran Perdón (*Yom Kipur*), este rito implica palabras y gestos precisos —ir al Templo, ofrecer un sacrificio— que repercuten en la conciencia.

El perdón haría, entonces, lícito un nuevo comienzo. En este sentido, la Biblia —la Torá y los Evangelios— se opone a la idea de una necesidad absoluta que supuestamente rige los comportamientos. Retira las condenas irrevocablemente, cuestiona la fuerza de las maldiciones y, por tanto, incita a pensar que, si ocurre que un acto libre y nocivo tiene lugar, este puede ser eliminado por la gracia del perdón, la de Dios y la de los seres humanos. En efecto, sin libertad, el perdón se vuelve absurdo. Esta libertad, la de un espíritu irreductible a un sistema de causas y efectos, condiciona la idea de culpabilidad y de perdón. Cuando la ciencia positiva pretende negar la libertad para oponerle el determinismo, vuelve inoperantes esas dos ideas. ¿Pero no escapa la libertad de esta trampa?

Sucede con frecuencia que los culpables niegan sus crímenes, incluso crímenes enormes, y abogan por una necesidad (histórica, social, psíquica) contra la cual no pudieron hacer nada. No habría, entonces, ninguna libertad malvada en ejercicio en el acto cometido, que sería el efecto de causas respecto de las cuales el infractor sería impotente. Muchos culpables quieren redimirse del mal cometido identificándose con una memoria que supuestamente prueba que lo que ocurre por sus actos dependería, en realidad, de una necesidad propia de un contexto —¿no dicen en la actualidad algunas personas que es necesario contextualizar el terrorismo?— y no de una conciencia y su libertad. Desde esta óptica, explica Víctor Serge en su novela apocalíptica *Les années sans pardon* (1971), los crímenes cometidos por los estalinistas, para quienes la conciencia era una ilusión, habrían sido el detestable fruto de las circunstancias. Ahora bien, dice él, este desprecio por la conciencia abre la puerta a las peores exacciones, desbarata sin más los escrúpulos y la compasión. ¿Quién podría perdonar a aquel que no quiere tener conciencia y que, para lograrlo, se construye una memoria enteramente tributaria de la necesidad?

Por su parte, las víctimas de estos actos, o sus descendientes, no tienen la libertad de perdonar, sobre todo cuando se sienten en deuda con personas violentadas o desaparecidas. ¿Perdonar no sería traicionarlas? ¿No es, al contrario, el «rencor» «una fidelidad inquebrantable a los valores y a los mártires»? (Jankélévitch, 1998 [1967], p. 1045; 1999, p. 75). En tal caso, el perdón se transforma en una impostura e imposibilidad moral. El único recurso —indispensable— sigue siendo, por el contrario, la justicia.

1. LAS PARADOJAS DEL PERDÓN

A diferencia de la gracia estoica que emana de una persona que nunca deja que el mal le afecte, pues ni la injusticia ni los golpes la alcanzan, el perdón emana de aquellos que, sin lugar a dudas, son vulnerables a las heridas físicas, psíquicas y espirituales.

El perdón no desprecia los dolores ni la cólera o el pavor sentidos. No disocia a los dos antagonistas: aquel que es dañado y aquel que lo ha humillado, violentado o perseguido. La vulnerabilidad —física, emocional y espiritual— de la víctima no le permite de ningún modo ponerse en una posición de dominio respecto de lo que le ha pasado. Por cierto, a menudo es, al contrario, el culpable el que se cubre en la invulnerabilidad ante los efectos de los golpes que ha cometido: no quiere saber nada de ellos o, peor, quiere gozarlos. Pero también sucede con frecuencia que intenta negar toda responsabilidad con el pretexto de que una espiral fatal lo condujo a actuar como lo hizo.

Esta última opción deja al perdón sin objeto: no se perdona la fatalidad, se intenta comprenderla. Los intelectualistas acuden en auxilio del culpable, «niegan la maldad del malvado» (Jankélévitch, 1998 [1967], p. 1050; 1999, p. 82), predicando indulgencia y circunstancias atenuantes pase lo que pase, ya que, después de todo, ¿no está el ser humano muy a menudo atrapado en una inmanencia que no permite distinguir lo bueno y lo malo? Más que el perdón, la educación sería entonces necesaria para iluminar a los seres humanos. Gracias a ella, los malos comportamientos —que serían sobre todo comportamientos de ignorantes— tendrían la oportunidad de atenuarse. Esa fue la esperanza de muchos filósofos, incluso de aquellos que, como Spinoza, no creían que pudiese jamás existir un pueblo de sabios. Esa es, hoy en día, la línea de pensamiento de aquellos que combaten las injusticias —bastante reales— de la sociedad y la amplitud de las temibles opresiones que perduran en el mundo para excusar mejor los comportamientos perniciosos y edulcorar el odio que preside tantos actos temibles. Los autores de estos actos no tendrían clara conciencia de lo que hacen. Serían prisioneros de las circunstancias, no los habitaría ninguna malicia profunda de la que serían responsables. O bien esta última, si pese a todo es innegable, sería ella misma una reacción a agresiones previas, al desprecio, al racismo o aun a la explotación. No sería algo que hay que perdonar, sino algo que hay que comprender, incluso justificar.

Se sabe, para referirme a un ejemplo extremo y atroz, que los más altos dignatarios nazis recurrieron a la coartada de su sometimiento forzado para disculparse ante la justicia, incluso ante su conciencia y la de sus allegados. Algunos incluso apelaron a la inocencia de sus intenciones para evitar sanciones y oprobios. En un giro perverso, intentaron hacerse pasar por víctimas, víctimas a las que hay que compadecer, excusar, pero no perdonar. Según esta línea de defensa, pedir perdón no tendría ningún sentido, puesto que tales actos no dependerían de ninguna intención personal ni de ninguna libertad. ¿No pretende, por cierto, el totalitarismo aniquilarlas a ambas? Sea como sea, el culpable olvida aquí lo esencial: una «primera» intención libre ha, definitivamente, precedido esta espiral y no deja de presidirla. Ella es incluso su bajo continuo.

Efectivamente, como lo comprendieron Hans y Sophie Scholl y sus amigos, en la misma época y en Alemania igualmente, es el primer rechazo o el primer consentimiento el que cuenta: la derrota humana comienza muy pronto, desde que uno oculta su responsabilidad.

Cada uno hace recaer en los otros esta culpa común (la exterminación de los judíos), cada uno se libera de ella y continúa durmiendo con la conciencia tranquila. Pero no hay que desolidarizarnos de los otros, ¡cada uno es *culpable, culpable, culpable!*» (Scholl, 1953, p. 130)².

La excepción de la dignidad, la libertad y el coraje existía, pues, incluso en el contexto de la Alemania nazi, y esta excepción no permite, en adelante, justificarse por haber cometido actos horribles invocando a la irremediable fatalidad de las circunstancias.

Siempre hace falta un esfuerzo propio para absolver antes que condenar al culpable, dado que, como dice Jankélévitch, yo no perdono

² Poco después de la distribución de estos panfletos, Hans y Sophie Scholl, así como los otros miembros de la Rosa Blanca, fueron detenidos y decapitados el 22 de febrero de 1943.

al acusado «porque es inocente» (el perdón perdería todo sentido), ni, «aunque sea culpable», sino «porque es culpable». Sin embargo, según el filósofo, hace falta también y sobre todo que ese culpable pida perdón para que yo pueda perdonarlo y, además, que yo sea el único que ha sido ofendido por él. Contrariamente a las tesis de Ricoeur³ y de Derrida, el perdón no sería entonces incondicional, pues ¿qué sentido tendría perdonar a alguien que se glorifica de su falta o que intenta explicarla por las circunstancias, incluso a alguien que se ha sumido en el odio?

*

En *Los miserables*, no obstante, Víctor Hugo describe los extraordinarios efectos de un perdón sin pedido de perdón. El obispo de Digne, monseñor Myriel, perdona a Jean Valjean por el robo de sus candelabros y cubiertos de plata y les dice a los policías, que lo han detenido por robo, que él se los ha dado. Su perdón no es, sin embargo, incondicional, pues reposa en una «apuesta»: el culpable va a enmendarse gracias a él, precisamente. El obispo incluso le dice a Jean Valjean que se lo ha prometido: «No olvidéis, nunca olvidéis que me habéis prometido emplear ese dinero en haceros hombre honrado» (1973[1862], tomo I, p. 163). Así pues, esa promesa que Jean Valjean no hizo sería una evidencia, no tendría necesidad de ser pronunciada, sería obvia porque se derivaría del acto mismo del perdón. Pero esta apuesta depende ella misma de otra condición, que, para el obispo, es una certeza: en el alma humana hay «un elemento divino, incorruptible en este mundo, inmortal en el otro, que el bien puede desarrollar, avivar, encender, inflamar y hacer brillar esplendorosamente, y que el mal no puede nunca apagar del

³ En oposición a Jankélévitch, Ricoeur escribe lo siguiente: «La pregunta presupone que, si el agresor hubiese pedido perdón, perdonarlo hubiese sido una cuestión admisible. Pero esta misma suposición se opone frontalmente a la caracterización principal del perdón, su incondicionalidad. Si existe el perdón —dijimos con Derrida—, debe poder otorgarse sin condiciones de demanda» (2000, p. 619; 2004, p. 610).

todo» (tomo I, p. 143). Hugo denunciará con frecuencia a la sociedad por su papel en la desaparición —solamente aparente, según él— de este elemento divino en el alma humana⁴. El exceso de injusticias, miserias y represiones empuja a los seres humanos a los peores comportamientos y les hace perder de vista la luz. Ignoran que se oculta en sus propias profundidades, porque la han enterrado bajo un montón de vilezas. En la novela, este perdón concedido sin pedido permitirá a Jean Valjean cambiar de vida y resistir a sus peores tentaciones.

Según Hugo, entonces, la disposición al bien, a la confianza y al amor es obstruida por la injusticia, la traición, el odio o aún la persecución. Por lo tanto, seguiría siendo algo insospechado u olvidado por aquel que se consagra al mal, y el perdón actuaría en su alma, algunas veces en todo caso, a la manera de una claridad que le daría acceso a esta disposición que lo habita. Y ello incluso si los que se entregan a los peores comportamientos y se rehúsan a cambiar de vida, como es el caso de la pareja Thénardier en *Los miserables*, alteran los presupuestos de esta tesis. Ahora bien, estos últimos son bíblicos en el sentido de que el bien, según el Génesis, tiene una precedencia respecto del mal, aunque este ciertamente posea un poder temible; pero es un poder que no puede borrar para siempre esta precedencia o esta profunda asimetría entre uno y otro. Sería, por tanto, posible regresar a tiempo, e infelizmente también a destiempo, al bien, arrepentirse o aun recibir el perdón como una oportunidad y un llamado a una conversión, a pesar del fondo tenebroso que atormenta a todo psiquismo humano. Incluso las personas justas deberían, en efecto, luchar cotidianamente contra ese fondo, pues ¿no resurge también en ellas el deseo de responder al mal recibido mediante la venganza en cuanto son rodeadas de «palabras de odio» y agresiones sin razón o en cuanto se pone el mal en su contra (Salmos, 109, 3, 5)? Ningún ser humano estaría, entonces, a salvo de la tentación

⁴ Ver, por ejemplo, Hugo (2010 [1829], p. 48): «La culpa es de su destino, no suya. Hacéis daño a un inocente».

de condenar al prójimo a la maldición (versículo 19) por sus fechorías injustas, violentas y odiosas, antes de ser capaz, quizás, de perdonar.

Sin embargo, esta tesis es echada por tierra por escritores como Varlam Shalámov. Shalámov habla «a contrario» «de un mal fundamental que, en las circunstancias normales de la vida, queda oculto en estado latente, un Mal profundamente anclado en la naturaleza misma del hombre» (citado en Jürgenson, 2016, p. 57). Así pues, el ser humano no se volvería malo por la sociedad ni por un sistema ideológico perverso que le cierra el acceso a la chispa de bien que hay en él, sino que esta sociedad y este sistema revelarían, con mucha frecuencia, la amplitud abisal de este gran mal, terrible manto en los sombríos rincones del alma humana, y le permitirían invadir la vida. En este caso en concreto, el perdón otorgado a quien no lo pide seguiría siendo vano y peligroso: el culpable encontraría una justificación para obstinarse en la vía que ha escogido. Sea que expresemos esta segunda tesis mediante la idea de un mal anclado en la naturaleza humana, al modo de Shalámov, sea que la describamos en términos de una libertad malvada, como Jankélévitch, las consecuencias para el perdón son las mismas: el cambio eventual del comportamiento del malvado debe preceder al perdón concedido y no a la inversa.

En efecto, si Ricoeur piensa que el perdón constituye «un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí» (2000, p. 638; 2004, p. 628), ¿para eso no hace falta que también en ese caso ese sí (el del ofensor, del asesino) pueda recibirlo como algo que tiene sentido para él? Ricoeur agrega que la fórmula de la palabra liberadora del perdón es «[tú] vales más que tus actos» (2000, p. 642; 2004, p. 632), pero también ahí hace falta que ese «tú» esté dispuesto a escuchar esta palabra a él dirigida. Sin embargo, la segunda tesis —mal anclado en la naturaleza del hombre; libertad malvada— no parece permitir su consideración. Por eso, el perdón sigue siendo —en ambas tesis— una apuesta, pues nadie sabe verdaderamente lo que pasa y lo que pasará con aquel que recibe el perdón.

*

Quedan aún dos dificultades que Levinas señala correctamente: ¿es seguro que mido la amplitud del mal que me dispongo a perdonar? ¿Puedo perdonar si no soy el ofendido directo? Si el obispo de Digne puede perdonar el robo cometido en su contra también se debe a que ese robo le concierne «solo a él», al apego que tenía por los objetos robados y a la traición de su acogida. Pero la mayor parte del tiempo las cosas no son tan simples. Ofender a una persona tiene consecuencias más allá de lo que miden la conciencia del ofendido y la del ofensor, consecuencias para el futuro de uno y otro, pero también, y sobre todo en este caso, para el futuro de otras personas: como sus respectivas familias. Levinas da en el blanco cuando escribe que «el perdón supone ante todo que el ofendido reciba toda la ofensa del daño y que, en consecuencia, disponga enteramente del derecho de gracia» (1991, p. 31; 2001, pp. 32-33). Ahora bien, ese raramente es el caso; también el «tercero» es casi siempre maltratado y a menudo se le olvida. El que se dispone a perdonar y el que, eventualmente, pide perdón no miden nunca la amplitud del mal hecho. Siempre hay, pues, un «residuo de mal no perdonado», un «residuo» que suele ser inmenso y que no emerge a la conciencia ni del que perdona ni del que pide perdón, un residuo que generalmente es transmitido a los sobrevivientes y a las generaciones siguientes hipotecando sus vidas, raramente para su beneficio. Esto sucede, sin embargo, cuando esas generaciones agotan la energía para combatir otros sufrimientos e intentan «a pesar de todo» engrandecer la vida en el pensamiento, las palabras y los actos. Pero, muy a menudo, sus memorias quedan insatisfechas y los sentimientos de desesperación o de cólera, de despecho o de resentimiento los atormentan hasta en los espacios que reservan para intentar vivir tranquilamente «pese a todo». También sucede que los dolores de los sobrevivientes se transforman en culpabilidad paradójal: la de sobrevivir precisamente. Horkheimer escribe así que la muerte de las víctimas «es la verdad de nuestra vida,

nosotros estamos aquí para expresar su desesperación y su nostalgia» (1993, p. 259)⁵.

Así pues, no existe ningún perdón por procuración. Es por eso, además, que en una sociedad existen instituciones encargadas de impartir justicia, de fomentar la reparación, pero no de perdonar. Las comisiones de reconciliación se topan con esta inmensa dificultad. No pueden, en efecto, impedir que el sufrimiento, la humillación, el duelo —haber visto a los suyos asesinados, o desaparecer sin dejar huellas, salvo en las memorias— se transmita a las nuevas generaciones. ¿Alguien podría perdonar en lugar de las víctimas? Como dice Iván Karamazov a propósito del niño martirizado y abandonado sin socorro, ni siquiera su madre podría perdonar ese crimen: «Que perdone su sufrimiento de madre, pero no lo que ha sufrido su hijo, despedazado por los perros. Aun cuando su hijo concediera el perdón, ella no tendría derecho a hacerlo» (Dostoyevski, 1973, tomo 1, pp. 336-337).

Incluso Dios, en el judaísmo, se topa con la aporía del perdón por procuración. Él perdona las faltas cometidas en Su contra (olvido de la Torá, culto al dinero o aun abandono a la desesperación) el día del *Kipur*, cuando el penitente, en su desnudez profunda, Le demuestra su remordimiento y arrepentimiento. Sin embargo, Él no puede perdonarle las faltas que ha cometido en contra de su prójimo. Tiene que hacerlo este último. Esto significa, entonces, que los seres humanos reciben el poder de libertad y amor para perdonar, y que Dios no puede sustituirlos; pero también significa que el pedido de perdón —cuando existe— se debe dirigir a las creaturas heridas y no directamente a Dios, contando con que Él será más misericordioso que aquellos que han sido perjudicados, heridos y ofendidos. Ahora bien, al respecto, Levinas nota que, si Dios está obligado a perdonar a aquel que Lo ha ofendido y que Le pide perdón durante el *Kipur* gracias a un remordimiento

⁵ Por su parte, Adorno se pregunta «si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, [...] si tiene el derecho a hacerlo quien escapó solo por azar, habiendo debido en condiciones normales ser asesinado» (1984, p. 363).

apropiado para ese día, remordimiento que el largo y detallado rito pretende despertar, el prójimo necesita mucho más. Para obtener su perdón, debo primero lograr que se aplaque (Levinas, 1968, pp. 36-37; sobre el tratado *Yoma* del Talmud de Babilonia, véase 85a-85b) y, para eso, debo dar un paso bien concreto: solicitar explícitamente su perdón; ello implica, por cierto, correr el riesgo de ser rechazado⁶.

Aquel que dijera perdonar un crimen cometido en contra del prójimo, sus allegados, sus ancestros, sería culpable de ejercer su libertad equivocadamente. Por eso, Simon Wiesenthal, ante el criminal nazi que agonizando le ruega que lo perdone —pues resulta que es el único judío presente—, se retira silenciosamente, no para cultivar su rencor y su odio, sino para no traicionar a las víctimas al autorizarse un acto de perdón que solo ellas habrían podido conceder. Por su parte, empero, Simone Weil, sobreviviente de los campos en los que vio morir a sus allegados en circunstancias abominables, escribe lo siguiente: «[al extremo al que] nosotros habíamos llegado, no se excluye pensar que algunos habrían podido perdonar para probarse a ellos mismos que supieron conservar un poco de humanidad» (citada en Wiesenthal, 1999, p. 271). Probarse a sí mismo su humanidad evidentemente es una gran cosa en esas circunstancias, pero, en ese caso, el perdón adquiere, entonces, una dimensión diferente de aquella percibida por Wiesenthal: trata de una herida colectiva que uno también ha recibido, aplaca la angustia del sobreviviente. El consentimiento del perdón le permite dar testimonio públicamente, ante el verdugo —y, a cambio, ante sí mismo—, de la humanidad de la cual los nazis quisieron privar a todas sus víctimas, víctimas de las que también forma parte el sobreviviente.

⁶ Pero, si después de haberlo solicitado tres veces, sigue negándose, él es el que tiene la culpa. Por cierto, si la víctima de la falta ha muerto, el culpable debe ir a su tumba a pedirle perdón acompañado de un *minyán* (las diez personas requeridas para ciertos rezos, entre ellos, el *kadish*).

2. LIBERARSE DE LA INFLUENCIA DEL ODIOS

Las memorias individuales y colectivas suelen estar habitadas por un sentimiento de deuda con las generaciones precedentes. A veces, es para mejor que los vivientes de hoy deseen dar sentido a los sacrificios que estas últimas hicieron, por ejemplo, en su lucha por la libertad. La deuda, entonces, no es una carga, sino una obligación respecto de aquellos cuya vida ha trazado, por sus actos, palabras y pensamientos, un surco de esperanza hasta en los más opacos tiempos y por su muerte misma. Esta obligación, que nace en sí de un sentimiento de gratitud y admiración, y que se prolonga por un impulso creador, por una voluntad de pensar los retos espirituales, morales y políticos de los sacrificios consentidos, y por el esfuerzo para encarnarlos, no tiene nada de pesado. Incita a superarse a sí mismo, a convertir la deuda en coraje y perseverancia, en lugar de ver en ella un peso que arrastrar, tanto en sus combates personales contra el encierro en la derrota frente a su propia miseria —incluida la espiritual y la psíquica— como en aquellos liderados junto con otros por la libertad, la igualdad y la fraternidad, por ejemplo.

Pero también sucede que la deuda llega a dar su respaldo político, moral o religioso a actos destructores o vengativos que individuos y colectividades cometen a modo de reparación por lo que sus ancestros han padecido. La deuda establece, entonces, un pacto con el resentimiento y el odio muy difícil de rechazar, ya que, en la óptica de sus partidarios, hacerlo parecería una traición. Además —y las tragedias de este inicio de siglo no se escapan—, las deudas que atormentan la memoria de las colectividades —pueblo, clase social, comunidad religiosa o cívica— suelen ser antagonistas. Por su poder, la discordancia en las memorias parece, entonces, hacer vana la idea de un bien común, un bien que congrega a los seres humanos a falta de hacerlos amables los unos con los otros. Y no es seguro que el trabajo sobrio y riguroso de los historiadores o de los comités de reconciliación llegue a aplacar esas memorias.

Así, para no reconocer que un genocidio requiere la aquiescencia de un gran número de personas, los descendientes de sus actores —o ellos mismos— intentan minimizarlo o compartir el peso con las víctimas supuestamente responsables de actos similares. Esa es la táctica de algunos hutus frente a los tutsis respecto del genocidio cometido contra estos últimos en Ruanda en 1994.

La mayor parte de hutus entrevistados minimizan el número de víctimas del genocidio de los tutsis y consideran que los crímenes cometidos contra los hutus por el FPR habrían sido del mismo nivel, incluso mortal. Asistimos, pues, a una técnica negacionista clásica de desplazamiento de la culpabilidad y de simetrización de los daños (Guillou, 2014, p. 59)⁷.

Con todo, el perdón efectivamente obliga a mantener una asimetría muy exigente: las víctimas de daños no son culpables, incluso si algunas de ellas han cometido igualmente actos reprensibles. De una parte, porque el daño cometido por uno no borra el del otro y, *a fortiori*, no lo justifica; de otra parte, porque, sin esta distinción, la confusión termina por prevalecer, confusión que tan a menudo suscita, mantiene y agrava la violencia. Para liberarse de la influencia del odio, de la rabia, la venganza o aun la desesperación, incluso de la locura —de los culpables y de las víctimas—, hay que comenzar por no querer ponerlos en un mismo plano, lo que casi siempre exige la intervención de un tercero: la sociedad, las instituciones de justicia o simplemente otras personas. Ahora bien, ese tercero no puede estar movido por la pasión de la igualdad —con el pretexto de aplacar las conciencias y forzarlas a reconciliarse—, pues, en ese caso, esa pasión sería desastrosa. Moralmente hablando,

⁷ «Pareciera que, para denunciar los crímenes del FPR o los abusos del régimen de turno, hiciera falta disculpar las responsabilidades anteriores, machacar una justificación apenas velada de las violencias genocidas o banalizarlas», subraya el historiador Jean-Pierre Chrétien (2014). El FPR es el Frente Patriótico Ruandés, creado en 1987 en Uganda.

es indecente tratar de compartir los daños y mantener una equivalencia entre los culpables y sus víctimas con el pretexto de que estas también sienten odio y resentimiento e incluso cometen actos condenables. Pero también es inútil y pernicioso mantener la ficción según la cual las víctimas serían puras por definición, puras de sentimientos de hostilidad, saña y odio, con el pretexto de paliar este peligro de equivalencia de todo y todos, o de igualdad forzada entre un crimen y las represalias.

Así pues, enseñar, predicar o decretar el perdón no es nunca suficiente para aplacar las memorias heridas y perseguidas por grandes tormentos. Animar a las víctimas a tener la iniciativa del perdón, sea lo que sea que hayan vivido y sin que los culpables lo hayan solicitado, con el pretexto de que no sabían lo que hacían cuando saquearon, masacraron o violaron, porque tal fue la enseñanza de Cristo en la Cruz (Lucas, 23, 34), pervierte la asimetría en el instante en que la evoca. Eso no hace desaparecer el odio y el resentimiento. Pedir a las víctimas que perdonen los atroces asesinatos sufridos por los miembros de sus familias, como es el caso en Ruanda en ciertos tribunales populares *gacaca*, es hacer caso omiso del hecho de que, en cualquier caso, estas víctimas solo pueden perdonar «sus» sufrimientos, sus sufrimientos de sobrevivientes. ¿Cómo podrían ellas perdonar «en vez de» aquellos que han sido asesinados? Hay ahí una desgracia que ningún perdón, por más sincero y generoso que sea, puede borrar. Lo irreparable de los asesinatos de sus allegados no puede ser perdonado por los sobrevivientes.

El futuro en nombre del cual se suele pedir a la víctima que perdone con el fin de que cese la espiral de odio y venganza —a saber, la reconciliación— se encuentra, en efecto, a menudo gangrenado por las remanencias de este odio que un perdón forzado o prematuro no puede eliminar a pedido. Si no se han podido expresar reproches, si no se ha hecho un esfuerzo de reparación, es bien presuntuoso creer que el «sacrificio» de su odio, sacrificio prescrito e institucionalizado por las autoridades religiosas y políticas, pueda jamás «cerrar el capítulo

del pasado»⁸, especialmente porque, como bien se dice, las confesiones de los culpables, cuando son formuladas en estos tribunales, raramente son peticiones sinceras de perdón dirigidas a los sobrevivientes, sino que, más bien, son cálculos para salir de prisión. La amnistía declarada sobre una base tan frágil es una falsificación del perdón. Nadie puede borrar de las memorias vulnerables la huella dejada por tales crímenes e imponer un decreto de silencio o de olvido.

*

La distinción que el judaísmo hace entre reparación (*Tiqqun*) y perdón me parece útil aquí. Se puede, en efecto, intentar reparar heridas psíquicas, espirituales e históricas sin perdonar, casi siempre, por cierto, porque ese perdón resulta imposible, pues está privado de destinatario explícito o presente. Tal es el caso de aquellos que sobreviven a crímenes cometidos en contra de sus allegados o de ellos mismos, crímenes que han quedado sin firma; o de aquellos que llevan en lo más secreto de su ser lesiones transmitidas secretamente en el curso de varias generaciones sin que sea posible asignarles un origen preciso. La reparación es, entonces, lo que libera de la influencia de un odio que podría asfixiar a las personas o a los pueblos; permite respirar y vivir «a pesar de ese mal», pero está más allá del perdón: desafía a un destino. Efectivamente se puede tener un futuro sin perdón⁹, un futuro ciertamente frágil, como todo futuro, pero con la condición de que el esfuerzo de la reparación lo pueda suplir.

El perdón es de otro orden. Requiere un proceso interior de arrepentimiento (*teshuva*) hacia Dios y el prójimo. Sin este arrepentimiento interior que el rito sostiene según el judaísmo, sin su expresión concreta ante el prójimo ofendido, ningún perdón puede ser practicado.

⁸ Palabras de Paul Kagame, presidente de la república de Ruanda desde el año 2000, citado en Guillou, 2014, p. 68.

⁹ De modo contrario al título del libro de Desmond Tutu, *Sin perdón no hay futuro* (2012).

No hay, pues, perdón sin arrepentimiento, personal o colectivo. No hay desplazamiento de las vilezas de unos y otros a un chivo expiatorio con el fin de que desaparezcan de la vista y de que otros las soporten en nuestro lugar: tal sustitución sin arrepentimiento por parte de los culpables no provocaría la conversión esperada¹⁰. Pero tampoco hay arrepentimiento verdadero sin un cambio de conducta, como lo enseña con determinación el profeta Isaías en un pasaje (58, 1-14) leído en el *Kipur*, el día de las expiaciones: por sí solo, un ayuno convincente no es en absoluto suficiente.

Pero el nuevo comienzo hecho posible por el perdón exige el pasado, no lo niega; el perdón no está fuera de la historia; percibe el pasado de otro modo con el fin de descubrir en él cómo afrontar el presente y el futuro de manera creativa. Introduce, en efecto, un coeficiente de libertad en la vida, de una libertad que no descarta el pasado que quisiera olvidar o que prohibiría que se le recuerde, sino de una libertad que trata de renovar las posibilidades que quedaron ocultas en ese pasado y que la urgencia del presente requiere. El perdón permite, en efecto, descubrir que la envergadura del pasado es más rica de lo que se creía. La memoria —y no la amnesia— es, entonces, requerida, no una memoria perpetua de la herida o de la falta, sino una memoria de lo que, nacido del pasado, el suyo, el de una colectividad, permite vivir aún y atenuar los conflictos del presente a falta de resolverlos de una vez por todas como tanta gente quisiera, gente que, no obstante, afronta su impotencia para hacerlo. Se trata de una memoria que requiere un trabajo de verdad, una lucha contra los olvidos impuestos o mantenidos con el pretexto de reconciliación, así como una lucha contra las «buenas razones» para exacerbar el odio. Se trata de una memoria que intenta liberar los fermentos creadores del pasado mismo y llevarlos a la luz del ahora.

¹⁰ Ese es, sin duda, un punto de escollo de una visión cristiana para la cual Jesús — como Cristo — carga las faltas de los seres humanos, incluso si no se arrepienten.

3. PERDÓN Y TRABAJO DE VERDAD

La carga de las ideologías sobre la percepción del pasado reciente, o menos reciente, pesa fuertemente sobre la percepción de los conflictos que desgarran a las personas y, sobre todo, a los pueblos. Algunos quisieran borrar de la memoria del otro lo que ellos borran de su propia memoria para proclamar mejor que tienen razón en la causa que los opone. Otros quisieran imponer normas actuales de evaluación de una situación para contradecir y denunciar la manera en la que esta ha sido apreciada de antaño por las familias, los historiadores y los políticos. Se ofuscan, entonces, por la ausencia de esas normas en los comportamientos, trabajos y discursos pasados, corriendo y haciendo correr el riesgo de anacronismo.

No obstante, incluso si se admite que un «periodo» de olvido resulta a veces beneficioso después de dramas o de guerras para que las personas y los pueblos reencuentren una cierta energía de vivir, nadie tiene derecho a imponerlo. Decretar el olvido o la amnesia no puede, por cierto, impedir que la gente recuerde y transmita la memoria de lo que ha pasado o, más exactamente, la de su verdad al respecto. Generalmente es esta verdad, sentida, dicha, amplificada por el recuerdo o edulcorada por él la que pide ser reconocida y no únicamente la desnudez de los hechos. La dificultad es, en efecto, que ninguna verdad se da en tal desnudez; antes, las palabras expresan y explican estos hechos; antes, las ideologías los vigilan y pretenden adueñarse de ellos y transformarlos en un sentido favorable para unos y desfavorable para otros. La justificación y la reprobación se inmiscuyen en esta supuesta «desnudez». Se sabe que la historia tiene precisamente por función ayudar a establecer una verdad que no sea así dependiente de los puntos de vista inevitablemente partidarios de las memorias, pero, a pesar de sus exigencias de rigor e imparcialidad, la historia guarda también un cierto punto de vista sobre el pasado, aunque solo sea por las preguntas que le plantea, preguntas que son siempre vigentes, tributarias incluso de la influencia de las ideologías sobre el presente.

Desde esta óptica, el perdón parece cada vez más improbable. Es por ello que hace falta, sin duda, cambiar de perspectiva y pensar de modo diferente la verdad en su relación con el pasado; no contentándose con trabajar en la exhumación de los hechos cometidos cuando se los guarda bajo siete llaves, sino poniéndose también al acecho de lo que, en la cultura o incluso en las tradiciones espirituales nacidas de este pasado, podría contribuir al apaciguamiento, más que al enfrentamiento sin fin. ¡Eso no quiere decir falsificar esa cultura o esas tradiciones diciendo que predicán únicamente el amor! Esta búsqueda es, en efecto, más compleja y más modesta también. Parece de una gran urgencia en el caso de numerosos conflictos juzgados como insolubles por siempre y destinados a lo trágico. Tal es el caso de aquel que se desarrolla en tierra prometida.

Como se sabe, el conflicto entre Israel y Palestina se desarrolla en «la» tierra llamada prometida. Suscita las más extremas pasiones, terroríficos anatemas y odios insaciables. Ocupa un lugar incomparable entre todos los espantosos conflictos que destruyen los lazos humanos y dañan al planeta: cada país, cada persona pretende hacer prevalecer su punto de vista al respecto, escoger su campo de una vez por todas y defenderlo duramente, violentamente, sin respiro. En esa misma tierra en la que los acontecimientos suceden y amenazan a cada instante con ponerse peores, el empecinamiento de unos y otros en sostener su propia causa parece que debe alejar cada día más la visión pacífica del profeta Isaías. ¿Todos los que aman Jerusalén se regocijan hoy con ella y están en júbilo por ella (66, 10)? ¿Ha llegado el tiempo en el que serán reunidas «todas las naciones y lenguas; y vendrán y verán mi gloria» con «todos vuestros hermanos (traídos) de entre todas las naciones» (66, 18 y 20)?

Las guerras y las violencias incesantes no permiten (¿todavía?) este júbilo, cuya evocación parece incluso una ofensa frente a los sufrimientos tan intensos que prevalecen. Sin embargo, distribuir sistemáticamente las culpas y condenas fervientes a unos evitándose a otros —según el campo que se defienda— generalmente ciega y, en todo caso, no produce ni apaciguamiento ni búsqueda de perdón. En efecto, ¿cómo

crecería esta idea en los espíritus cuando tantas personas —en uno y en otro campo— son maltratadas, incluso consideradas como traidoras, tan pronto como se esfuerzan por dar un paso en esa dirección?

La tierra prometida no pide rechazar la historia ni la política —como si se tratara de males de los que hay que huir para refugiarse en una supuesta espiritualidad pura—, pero ella no puede existir sin una reparación que permita establecer con el pasado —por más terrible que haya sido— un lazo de esperanza: aquel que abre los ojos a lo que cuestiona sus propias razones para avanzar sin vergüenza en la violencia. Así, a veces el rostro del prójimo, como en la filosofía de Levinas, es el que, sin previo aviso, abre incomprensiblemente los ojos de aquel que levanta la mano para golpearlo; rostro que detiene la agresión, pero también la lógica de las represalias y del fanatismo.

La conversación entre judíos, de una parte, y entre judíos y palestinos, de otra, es interrumpida por violencias y sordera hostil, pero también por la profunda incompatibilidad entre dos maneras de contar la historia de los eventos sucedidos y querer tomar a las naciones como testigos de la verdad de una sola de esas narrativas. Ahora bien, las naciones escuchan esas narrativas con sus propios intereses, pero también con la memoria de su propia historia y su propia narrativa, y respaldan, a cambio, uno en lugar de otro de esos relatos. Así, contribuyen a encerrar a unos en el sentimiento de que tienen razón en todo, hagan lo que hagan, y a los otros en el sentimiento de que nadie los comprenderá jamás, hagan igualmente lo que hagan. ¿Podríamos entonces llegar a alcanzar una nueva narrativa, otra narrativa? Se trataría de una narrativa en la que el perdón —y la justicia— harían su trabajo no por una amnistía en todos los sentidos o por la voluntad de pasar muy rápido una página escrita con tanta sangre y tanto desamparo, sino por una búsqueda de lo que une a los seres humanos sin por ello hacerlos semejantes, a saber, su fragilidad misma.

Ciertamente, también ese perdón sigue siendo frágil, como la paz que deja entrever, pues pasa por la renuncia al cumplimiento de ciertos

sueños —la instalación sobre la totalidad de la tierra bíblica para unos; el retorno pleno y total a una tierra de la que sus ancestros han sido expulsados para los otros— y ese sacrificio no viene sin sufrimientos y sobresaltos de revuelta. Sin embargo, no se trataría de pedir perdón por sus sueños, sino de consentir lo que la historia les desmiente en vista de otro relato, un relato de vida compartido e iluminado por la justicia.

Permanecer fiel a nuestra parte de la verdad e intentar verificar los frutos de ello a través de la vida propia requiere saber —íntimamente— que solo se trata de una parte. Cuando tomamos conciencia de eso, con frecuencia muy lentamente, a veces con recaídas, ya no se busca imponerla al otro y querer que él también la comparta so pena de rechazarlo o de hacerle la guerra. Ese perdón es difícil, pero es posible, para cada uno en su vida personal y para los pueblos en sus vidas colectivas. Es un «pequeño perdón», sin duda, pero condiciona la vida conjunta y no presupone un paso exterior de alguien que venga a obligarnos a concederlo, ya que habla de nuestra propia verdad, hace descubrir que ella es compartida y que no puede ser de otro modo. Podemos verificar esa verdad por nuestra vida, no podemos verificar «la» verdad por nuestra vida, y por esta impotencia debemos perdonarnos y, sobre todo, regocijarnos. Ese perdón no es un intercambio, escapa a esa lógica, es muestra de una reconciliación íntima con su estatuto de creatura frágil. Y, según la Biblia, en todo caso, de creatura amada. Llegar a ser capaz de él deja entrever un poco de claridad en los días compartidos con nuestros allegados y menos allegados.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Traducción de José María Ripalda. Revisión de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Chrétien, Jean-Pierre (2014). Un négationnisme structurel: le génocide rwandais et sa négation. *lmsi*, 21 de abril. <http://lmsi.net/Un-négationnisme-structurel>
- Dostoyevski, Fiódor (1973). *Les frères Karamazov*. Traducción de Henri Mongault. París: Gallimard.

- Guillou, Benoît (2014). *Le pardon est-il durable? Une enquête au Rwanda*. París: François Bourin.
- Horkheimer, Max (1993). *Notes critiques (1949-1969)*. Traducción de Sabine Cornille y Philippe Ivernel. París: Payot.
- Hugo, Víctor (1973[1862]). *Les misérables*. París: Gallimard.
- Hugo, Victor (2010 [1829]). *Le dernier jour d'un condamné*. París: Garnier Flammarion.
- Jankélévitch, Vladimir (1998 [1967]). *Le pardon*. En *Philosophie morale*. Edición de Françoise Schwab. París: Flammarion.
- Jankélévitch, Vladimir (1999). *El perdón*. Barcelona: Seix Barral.
- Jurgenson, Luba (dir.) (2016). *Mémoires en jeu, 1: Soljenitsyne/Chalamov, deux visions du Goulag* [revista]. París: Kimé.
- Levinas, Emmanuel (1968). Première leçon. En *Quatre lectures talmudiques*. París: Minuit.
- Levinas, Emmanuel (1991). Le moi et la totalité. En *Entre nous* (pp. 25-52). París: Grasset et Fasquelle.
- Levinas, Emmanuel (1997). *Cuatro lecturas talmúdicas*. Traducción de Miguel García-Baró. Barcelona: Riopiedras.
- Levinas, Emmanuel (2001). El yo y la totalidad. En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro* (pp. 25-51). Traducción de J.L. Pardo. Valencia: Pre-textos.
- Ricoeur, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Scholl, Inge (ed.) (1953). *La Rose blanche: six Allemandes contre le nazisme*. Traducción de Jacques Delpeyrou. París: Minuit.
- Scholl, Inge (ed.) (2006). *Los panfletos de la Rosa blanca*. Traducción de Rosa Sala Rose. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Serge, Victor (1971). *Les années sans pardon*. París: Maspero.
- Serge, Victor (2014). *Los años sin perdón*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Tutu, Desmond (2012). *Sin perdón no hay futuro*. Buenos Aires: Hojas del Sur.
- Wiesenthal, Simon (1999). *Les fleurs de soleil*. París: Albin Michel.

EXISTE EL PERDÓN EN CLAVE FILOSÓFICA: HANNAH ARENDT Y PAUL RICŒUR

Vicente Durán Casas

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Quizás porque pertenece a la entraña misma del cristianismo, el perdón ha sido, al menos en la tradición del Occidente cristiano, un tema más religioso que secular, más teológico que filosófico, más moral que político. Y es comprensible: en nuestra capacidad y disposición de perdonar a los demás, los cristianos nos jugamos nada menos que nuestra relación con Dios. «Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» (Mateo, 6,12); «porque si ustedes perdonan a otros sus ofensas, también los perdonará a ustedes su Padre celestial» (Mateo, 6,14); «perdonen, y se les perdonará» (Lucas, 6, 37); «si traes tu ofrenda al altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar, y anda, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces ven y presenta tu ofrenda» (Mateo, 5,23-24); «acercándose Pedro a Jesús, le preguntó: Señor, si mi hermano me ofende, ¿cuántas veces lo tengo que perdonar? ¿Hasta siete veces? Jesús le contesta: No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mateo, 18,21).

En dicha comprensión del perdón se mezclan y confunden muchas cosas a la vez: que Dios es la fuente última del perdón; que su perdón

es absoluto; que perdonar a quienes han hecho algo contra nosotros es una exigencia que Dios nos hace; que no podemos buscar ser perdonados si no perdonamos; que hay que perdonar siempre, sin límites; etcétera. Se confunden, entre otros elementos, el origen del perdón, su radicalidad, su dimensión moral, sus consecuencias, su belleza. Todos estos aspectos han sido constitutivos de los imaginarios actuales sobre el perdón, y mucha gente, creyentes y no creyentes, no acierta a distinguir entre las múltiples y diferentes dimensiones allí implicadas.

No son pocos quienes han llegado a asumir que, como el origen y la fuerza del perdón presuntamente están en la religión, en una sociedad que vive acelerados y discontinuos procesos de secularización, algunos pueden llegar a no tener motivos para perdonar. Como si el perdón, al igual que la verdad, la justicia y la belleza, por haberse desarrollado al interior de una cultura fuertemente marcada por contenidos y formas de vida cristianos, fuera patrimonio exclusivo de una religión. Vamos a intentar mostrar que eso no es así de fácil.

Parece que solo en el siglo XX fue posible un giro en la comprensión del perdón. Las dos guerras mundiales iniciadas en Europa y la continua necesidad de reconciliación en medio de la diversidad religiosa, política y cultural hicieron que los filósofos se vieran forzados a preguntar, de nuevo, por el perdón. No lo hicieron ignorando la religión, lo cual sería imposible, pero sí más allá de los límites propios de las religiones y en medio de sociedades complejas y diversas. Eso es lo que entiendo por el perdón en clave filosófica. Y para «entonar» el perdón en clave filosófica voy a tomar como puntos de referencia a dos filósofos del siglo XX: Hannah Arendt (1906-1975), alemana, y Paul Ricœur (1913-2005), francés. Ambos fueron europeos que vivieron y padecieron las severidades de la guerra, y ambos dejaron en sus respectivas obras el testimonio de haber meditado sobre el perdón en clave filosófica.

1. HANNAH ARENDT

En el quinto capítulo de *La condición humana*, Hannah Arendt examina el concepto del perdón desde el horizonte de las acciones humanas. Allí nos encontramos con una afirmación sorpresiva y a la vez contundente: «El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret» (2014, p. 258). A pesar del contexto religioso en el que tienen lugar, para Arendt, las enseñanzas de Jesús acerca del perdón van mucho más allá de cualquier círculo o contexto religioso. Ella —quien, aunque de origen judío, no era una mujer religiosa— considera que el aporte de Jesús al tema del perdón, despojado de contenidos religiosos, debe ser tomado muy en serio, esto es, «en un sentido estrictamente secular» (p. 258). Su idea es que Jesús convierte el perdón en un asunto esencial para el buen curso de las relaciones entre las personas, al trasladarlo —o, mejor, devolverlo— de la religión a la política.

En primer lugar, tenemos que el perdón es necesario en la vida humana por una razón muy sencilla: porque es propio de nuestra condición humana no poder tener el control de las consecuencias y los efectos reales de nuestras acciones. Las palabras de Jesús en la cruz, «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lucas, 23, 34), además de ser una oración en sentido religioso (para Arendt ese aspecto no es relevante), contienen una afirmación descriptiva de validez universal. El origen del perdón está en el hecho de que los seres humanos no saben, no pueden saber, prever o controlar, las consecuencias de todo lo que hacen; pueden tratar de evaluarlas y prevenirlas, pero no controlarlas. De hecho, los efectos y las consecuencias reales de nuestras acciones van mucho más allá de nuestra intencionalidad consciente, y de ellas también somos responsables.

En ese orden de ideas, se comprende que el perdón permite modificar el rumbo incierto que tienen las consecuencias de nuestras acciones, y que muchas veces producen efectos negativos. Sin el perdón no sería posible revertir la cadena de resentimiento y venganza que esas mismas

acciones, querámoslo o no, podrían poner en marcha. Como dice Marcela Madrid Gómez, para Arendt el perdón es

algo necesario, ya que, a causa de la naturaleza del actuar humano y parafraseando la famosa frase del Evangelio: «no se sabía, ni se podía saber, lo que se estaba haciendo». Es decir, que los seres humanos deben perdonarse, porque «no saben lo que hacen» y no lo saben, porque no pueden saberlo, porque las consecuencias que trae consigo su actuar son impredecibles (2008, p. 142).

En segundo lugar, Arendt piensa que Jesús enseña que el perdón es un asunto humano, es decir, que es algo que nos podemos y nos tenemos que dar los seres humanos unos a otros: «es decisivo el hecho de que Jesús mantenga en contra de los “escribas y fariseos” [dos cosas:] (i) no ser cierto que solo Dios tiene el poder de perdonar, y (ii) que este poder no deriva de Dios» (Arendt, 2014, p. 258).

Afirma incluso Arendt que, para Jesús, «el poder de perdonar es fundamentalmente un poder humano: Dios nos perdona “nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores”» (nota 77, pp. 274-275). De otra forma, no podría uno entender su insistencia (de Jesús): «Si tu hermano pecare contra ti, repréndele; y si se arrepintiere, perdónale. Y si siete veces al día pecare contra ti, y siete veces al día volviere a ti, diciendo: Me arrepiento, ¡perdónale!» (Lucas, 17, 3-4).

Si para el mundo judío solo Dios podía perdonar pecados, Jesús —el Hijo del Hombre— parece arrebatarse a Dios esa capacidad para entregársela a los seres humanos. En otros pasajes Jesús denuncia la hipocresía de los que quieren ser perdonados por Dios sin perdonar ellos a otros. El hecho es que Jesús pareciera suscribir la idea atribuida a Kant (*du kannst, denn du sollst*): si debes perdonar es porque puedes, porque tienes la capacidad de perdonar (véase Kant, 2000, A 171).

Tenemos, entonces, que lo que el perdón realiza es algo bien sencillo: es lo opuesto a la venganza. Pareciera incluso que el perdón consistiría en no vengarse pudiéndolo hacer legítimamente. Pero, como veremos,

es mucho más que eso. La venganza, en efecto, es algo así como la reacción natural al mal, al daño sufrido. Es por eso que, quien acude a la venganza, lo que hace en realidad es dar continuidad natural a los efectos causados por la falta cometida, «permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo» (Arendt, 2014, p. 259).

La venganza —eso lo pone en evidencia la *lex talionis*, que está presente en el Antiguo Testamento (Éxodo, 21, 23-25; Levítico, 24, 18-20; Deuteronomio, 19, 21), pero que, en realidad, se remonta al babilónico Código de Hammurabi del siglo XVIII a. C.— ocurre dando continuidad a una falta desde la perspectiva natural de retribución y reciprocidad: ojo por ojo, diente por diente; sin excesos, guardando siempre una relación de proporcionalidad natural, que, por ser natural, es también, al parecer, justa. Por el contrario,

el acto de perdonar no puede predecirse; es la única reacción que actúa de manera inesperada [...] perdonar es la única reacción que no reaccúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado [...] es liberarse de la venganza (Arendt, 2014, pp. 259-260).

Perdonar no es y nunca ha sido la única alternativa. También se puede acudir al castigo, al castigo justo, por supuesto, para con él intentar poner fin, de una manera razonable, a la peligrosa espiral de la dinámica ofensa-venganza, que podría conducir a una interminable cadena de acción-reacción. A diferencia del perdón, que siempre debería sorprender y nunca debería ser rutinario, el castigo es, en muchos sentidos, algo naturalmente esperado. El castigado, si es razonable, ha de aceptar que el castigo justo es merecido y, en ese sentido, el castigo también está en capacidad de poner un final a la cadena generada con la falta. De hecho, el castigo es el medio más utilizado para evitar los círculos viciosos de las interminables cadenas de la venganza.

Perdón y castigo se relacionan de un modo muy interesante, e incluso paradójico: los seres humanos, dice Arendt, parecen estar atados a ser «incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable» (2014, p. 260). Perdonar lo que resulta imposible castigar puede contener una resignación perversa que haga dudar de la autenticidad del perdón: ¿perdono porque me resulta imposible castigar o porque no tengo otra alternativa? Ese perdón no parece ser muy auténtico, sugiere, más bien, que en algunos casos el perdón puede no ser más que una sutil justificación racionalista. Por otra parte, tampoco parece muy acertado decir que se puede castigar aquello que resulta imperdonable. La pena de muerte pareciera ser la expresión de una paradoja: te matamos porque no te podemos castigar adecuadamente y porque tampoco te queremos perdonar.

Sin abandonar la perspectiva filosófica de su análisis, Arendt considera que el perdón auténtico, por establecer una relación interpersonal que modifica la cadena natural acción-reacción, suele ser confundido con el amor:

El perdón y la relación que establece siempre es un asunto eminentemente personal (aunque no es necesario que sea individual o privado), en el que lo hecho se perdona por amor a *quien* lo hizo [...] y este es el motivo de la convicción corriente de que solo el amor tiene poder para perdonar (2014, p. 261).

Quizás sea esa la razón por la cual tanto el perdón como el amor constituyen una verdadera rareza en la vida humana. Arendt, quien presentó en 1928 su tesis doctoral en Heidelberg, dirigida por Karl Jaspers, sobre el amor en San Agustín, tenía cómo saberlo: «El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no solo es apolítico sino antipolítico, quizás la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas humanas» (2014, p. 261). Y es por ser tan «antipolítico» que el amor no puede ser la base o el fundamento del perdón, que, como ya lo hemos dicho, para Arendt es esencialmente un concepto político.

Perdonar para obtener poder político sobre quien ha cometido una falta, al igual que amar para adquirir las riquezas del ser amado, equivale a una traición, un engaño, una mentira. Solo se ama si se ama gratuitamente, y solo se perdona si se perdona sin más. El fundamento del perdón no es el amor, y esa es otra razón por la que el perdón no es patrimonio del cristianismo, la religión del amor. Es una categoría política, no religiosa, y si lingüísticamente pertenece al vocabulario religioso del cristianismo, habría que secularizar el uso del perdón y convertirlo en parte del léxico político fundamental. Se puede perdonar movidos por el amor, pero no es necesario amar para perdonar.

Por eso, Arendt finaliza su análisis del perdón en *La condición humana* hablando del respeto, verdadero fundamento del perdón, que «no [es] diferente de la aristotélica *philia politikê*» (2014, p. 261), la amistad política o cívica. Dada su cercanía con la *philia*, el respeto bien puede ser considerado una forma peculiar de amor o, como acertadamente dice Arendt, «es una especie de “amistad” sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo» (p. 261). Ahora bien: ese respeto —y eso creo que resulta definitivo— «es independiente de las cualidades que admiremos o de los logros que estimemos grandemente» (p. 261).

El respeto no depende de la admiración ni viene a nosotros con ella: es previo a ella y, en muchos sentidos, la admiración lo supone. No se respeta a un gran futbolista por un gol, se lo admira por ello; pero se lo respeta porque es un ser humano. Y es precisamente el respeto hacia una persona lo que nos lleva a poder llegar a diferenciar entre la persona que comete una falta y la falta misma. Hay una carta en la que Arendt le dice a Gershom Scholem que toda persona «puede ser más que su acto» (citada en Madrid Gómez, 2008, p. 146), lo cual resulta posible precisamente gracias al respeto y no a la admiración que uno siente por alguien. Nadie, en efecto, puede ser reducido a sus fallas, errores o equivocaciones; sería como no reconocerle el respeto que se merece.

Para entender esto último, ayuda el caer en la cuenta de que el perdón, para Arendt, no tiene por objeto el mal radical, uno de los temas por los que Arendt recibió mucho reconocimiento filosófico. No es el mal radical lo que se perdona, sino nuestros fallos, equivocaciones y yerros. En *La condición humana*, la perspectiva es la acción humana. Por eso, como dice Marcela Madrid Gómez

el perdón no se dirige al mal radical, sino a los errores y las faltas que surgen como consecuencia natural e impredecible del actuar humano. La razón por la cual el perdón no puede ser un remedio para el mal radical, sino únicamente un remedio para los errores y las faltas, se debe a que estos, a diferencia del mal radical, son incidentes y sucesos cotidianos que pertenecen a la naturaleza del actuar (2008, p. 144).

Así, el respeto por la persona hace que el perdón se dirija a la persona que cometió una falta, no a la falta cometida, de modo que perdonar a esa persona es dar continuidad al respeto que se merece. Eso equivale a realizar un acto político en el sentido de que, con ello, se restablecen o, mejor, se reconducen, de una manera novedosa, no esperada, las relaciones entre las personas. De este modo, se le da un nuevo inicio a la narración de la historia social, que, dada la imprevisibilidad de las acciones humanas, iba en una dirección, y ahora, gracias al perdón, va en otra dirección. Eso, diría Arendt, es perdonar como acto político.

2. PAUL RICŒUR

En el epílogo al libro *La memoria, la historia, el olvido*, titulado «El perdón difícil», Paul Ricœur presenta varias ideas sobre el perdón que vale la pena considerar y que van en la misma línea de reflexión abierta por Arendt. Pensar el perdón es como intentar establecer una ecuación que se mueve entre la «profundidad» de la falta y la «altura» del perdón. Profundidad y altura son conceptos espaciales utilizados como imágenes que sugieren distancia, lejanía, pero también posibilidad

de movimiento. Todo perdón supone una falta, cuenta con ella. Dicha falta está asociada a un sentimiento profundo, a una herida, a una cicatriz o a múltiples cicatrices. La víctima vive y piensa con el victimario casi metido en la herida, y este, a su vez, vive su culpa con la presencia y la ausencia de la víctima. No hay perdón si no hay imputabilidad, si no hay alguien responsable por lo que ha sucedido. Quien acepta que ha cometido una falta se confiesa. La confesión es «ese acto de lenguaje por el que el sujeto asume la acusación» (Ricœur, 2003, p. 599).

Así, la confesión permite comenzar a diferenciar, aunque sea tímidamente, entre la acción y el agente. Sin confesión serían inseparables, serían un entramado confuso con el que no se puede hacer nada. Quien confiesa una falta salva una diferencia que habrá de resultar esencial: el agente no es la falta y la falta no es el agente. La confesión anticipa lo más importante: que el perdón existe, o mejor, que podría existir, y eso por una única razón, porque el agente y la acción no son lo mismo y por lo tanto pueden recibir un tratamiento diferenciado. Pero toda confesión da origen a la pregunta por la causalidad. ¿Por qué lo hiciste? Hay muchos niveles de respuesta y todos conducen, tarde o temprano, al mal como respuesta. El ser humano es capaz de hacer el mal, de realizar lo injustificable, aquello que Ricœur llama el «exceso de lo no-válido» (2003, p. 603). Al vincular la falta con el mal, esta queda asociada a lo mítico y simbólico, a la expulsión del paraíso, a un conjunto muy extenso de imaginarios sociales que nutren los símbolos. La falta acaba siendo vinculada, tarde o temprano, con la pérdida de la inocencia y con la salida del paraíso.

Si para comprender la falta hay que descender a las profundidades de la culpa, el anuncio del perdón solo es posible desde lo alto. Para conocer o reconocer la falta hay que bajar, para anunciar el perdón hay que subir. Todo aquí es movimiento. Es evidente que aquí se presenta un desequilibrio inmenso e imposible de ignorar. Ricœur se apoya en la *Ética*, de Nicolai Hartmann, de 1926, para mostrar cómo este había anticipado la imposibilidad del perdón que habrá

de aparecer en una forma más clara y explícita en la conocida formulación de Jacques Derrida: «solo hay perdón —si hay— allí donde hay algo imperdonable».

En efecto: la culpa, por un lado, y el ser que es culpable, por otro, están de tal modo unidos en la acción que separarlos constituiría un mal moral: «Si el perdón fuera posible [...] constituiría un mal moral» (Ricoeur, 2003, p. 605). Arrancar la culpa del culpable no solo no parece ser deseable, parece incluso ir en contra de la naturaleza humana, dentro de la cual hay que incluir la culpa. El vínculo entre culpabilidad e ipseidad «parece insoluble» (p. 606) y lo que el perdón pretende es precisamente separarlos. De allí la imposibilidad del perdón.

Y, sin embargo, siempre hay una voz que dice: existe el perdón. ¿Quién lo dice? Según Ricoeur, es «una voz de lo alto», «una voz silenciosa pero no muda» (p. 606), que no necesariamente tiene las características propias de un anuncio religioso. Es, más bien, un aporte de lo religioso a la cultura humana que ha sido asimilado y que ya no es percibido como religioso; o, como dijo Derrida, es una «cristianización que ya no necesita de la iglesia cristiana» (citado en Ricoeur, 2003, p. 608). Por eso, cuando se habla de perdón, incluso por parte de los ateos, «se difunde de modo no crítico el lenguaje abrahámico del perdón» (Ricoeur, 2003, p. 608). Por eso —nuevamente Derrida—, «el perdón no es, ni debería ser, ni normal ni normativo ni normalizador. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica» (citado en Ricoeur, 2003, p. 609).

El asunto del perdón se complica a partir del enorme influjo que van a acabar teniendo las instituciones sociales en la vida humana. Estas instituciones inculpan la falta y, de allí, resulta que el perdón aparece como alternativa, o como algo vinculado al castigo. Alguien puede ser perdonado porque alguien merece ser castigado. En esa «travesía» de la lógica institucional, el perdón genera impunidad: se busca ser perdonado para no recibir el castigo que se merece.

El castigo es merecido por la culpabilidad y esta puede ser de muy diferentes tipos. Puede ser criminal, política, moral o metafísica. Sobre la base del texto de Karl Jaspers titulado *Die Schuldfrage*, publicado originalmente en 1946 (véase Jaspers, 1998), Ricœur reconstruye tres de los cuatro conceptos de culpa propuestos por el primero (deja por fuera lo que este llama la «culpa metafísica»). En primer lugar, discute la culpabilidad criminal: su significado se puso de manifiesto de manera especial en los crímenes de guerra y en los juicios de Núremberg a los criminales de guerra. De ella surge el concepto de lo imprescriptible. La legislación internacional sobre lo imprescriptible se justifica por los crímenes de lesa humanidad y busca permitir perseguir indefinidamente a sus autores, dada «la gravedad extrema de los crímenes» y «la perversidad de planes concertados» (Ricœur, 2003, p. 614) para realizarlos.

Ricœur llama la atención acerca de que sería un error confundir lo imperdonable con lo imprescriptible. Cuando se dice que crímenes como el genocidio son imperdonables, lo que se dice es que «la justicia debe llegar hasta el final. La gracia no debe sustituir a la justicia. Perdonar sería ratificar la impunidad; sería una gran injusticia cometida a expensas de la ley, y más aún de las víctimas» (2003, p. 614). Lo imprescriptible, por su parte, sería «lo imperdonable de hecho» (p. 614). En este plano de la culpabilidad criminal, sin embargo, incluidos los crímenes de lesa humanidad, el perdón también existe y se manifiesta en esto: «Son los crímenes los que se declaran imprescriptibles. Pero los castigados son los individuos» (p. 615). Estos últimos no son el crimen, son los ejecutores y planificadores del crimen. Merecen consideración, no desprecio, porque «siguen siendo hombres como sus jueces» (p. 615).

Algo distinto ocurre con la culpabilidad política: hay personas que, si bien nunca han cometido crímenes, en aras de la verdad tendrían que reconocer que en su nombre sí se los ha cometido. Dicha culpabilidad política «se deriva de la pertenencia de hecho de los ciudadanos

al cuerpo político en cuyo nombre se cometieron crímenes» (Ricoeur, 2003, p. 616). Esta responsabilidad política puede ser considerada o llamada colectiva, pero solo bajo la condición de que «no se la criminalice: debe rechazarse la idea de un pueblo criminal» (p. 616). La culpabilidad política, por no ser criminal, se traduce en responsabilidad política, diferente de la responsabilidad criminal.

Muy diferente es la culpabilidad moral. Por su propio dinamismo, este tipo de culpabilidad se distancia tanto de los tribunales de justicia como de las discusiones políticas. Tiene la particularidad de que, entre más se aleja de la esfera pública, más se acerca a lo que Ricoeur llama «el centro de la culpabilidad, la voluntad mala» (2003, pp. 617-618). La culpabilidad moral no es colectiva, la culpa moral es siempre personal, puesto que a la única conciencia moral a la que tenemos acceso es a la nuestra propia, a la de cada uno. Mientras que nuestra culpabilidad política o criminal puede ser objeto de conocimiento y discusión pública, solo cada uno puede saber de qué es culpable moralmente y en qué grado. La culpabilidad moral personal se las ve, dice Ricoeur, con el «conjunto de los actos individuales, pequeños o grandes, que contribuyeron, por su aquiescencia tácita o expresa, a la culpabilidad criminal de los políticos y a la culpabilidad política de los miembros del cuerpo político» (p. 618). No parece tener mucho sentido hablar, entonces, de una «acusación moral», porque toda acusación, en cuanto que viene de otros, o es criminal o es política; sin embargo, si viene de nosotros mismos, y solo cuando proviene de nosotros mismos, es propiamente moral. De allí la facilidad con la que cada uno se exculpa para no sentirse culpable, y por eso es aquí donde la voluntad más confunde: no queremos ver, no queremos saber, no queremos sufrir; por eso, fácilmente nos exculpamos de aquello de lo que en realidad podríamos ser culpables, moralmente hablando.

En situaciones de violencia social intensa, tras una guerra o un conflicto armado —Ricoeur se refiere específicamente a «las guerras de liberación, las guerras coloniales y poscoloniales, y más aún los

conflictos y las guerras suscitadas por las reivindicaciones de minorías étnicas, culturales, religiosas» (p. 619)—, aparece una pregunta que uno quisiera poder responder positivamente, pero que, según él, hay que responder con una negación. La pregunta —formulada realmente por Klaus-Michael Kodalle en el libro *Verzeihung nach Wendezeiten*, publicado en 1994— es la siguiente: ¿pueden perdonar los pueblos, los colectivos, las comunidades, los gremios, los parlamentos, los legisladores, los voceros, las instituciones?

Si se quiere que el perdón y la reconciliación sean más que un deseo piadoso, la respuesta habrá de ser negativa: «la colectividad carece de conciencia moral» (Ricœur, 2003, p. 619). Solo personas perdonan a personas. A partir de una propuesta de Olivier Abel (1992), Ricœur considera los llamados «dilemas del perdón». Dichos dilemas son formulados en forma de pregunta: «¿Se puede perdonar a quien no confiesa su falta? ¿Es necesario que el que enuncia el perdón haya sido el ofendido? ¿Puede uno perdonarse a sí mismo?» (Ricœur, 2003, p. 621).

Estos dilemas se mueven en una dinámica bilateral horizontal en la que resulta muy difícil hacer visible la ecuación fundamental del perdón, que, en lugar de moverse en un plano horizontal, se mueve, verticalmente, entre la hondura de la falta y la altura del perdón. En palabras de Ricœur, lo que hay que poner de manifiesto es «la inconmensurabilidad aparente entre la incondicionalidad del perdón y la condicionalidad de la petición de perdón» (2003, p. 631). Ricœur esperar lograr eso a partir de la noción del don, de entender el perdón como don gratuito. Así, el perdón puede conducirnos a una economía relacional distinta, diferente de la de la bilateralidad mercantil de dar y devolver. El perdón es algo que se da a otros, bien sea que nos sea pedido o no; y es algo que pedimos a otros, nos sea otorgado o no. Pedir perdón, desde la hondura de la culpa, tiene sentido así no nos lo den; y perdonar, desde la altura, tiene sentido, aunque no nos lo pidan. Es un escueto «dar y simplemente recibir» (p. 627) que no es negociable.

Como alternativa a la imagen de la bilateralidad, propia de los dilemas del perdón, el don hace posible otra imagen del perdón: la circularidad. Rompe con la bilateralidad de la «regla de oro» (tratada a los demás como queréis que ellos os traten) y abre así una perspectiva diferente: «amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio» (Lucas, 6, 35). La historia necesariamente tiene que ser diferente a partir de allí, hay que volver a escribirla.

Sin embargo, mientras que para Arendt la clave del perdón está en los turbios y ambiguos orígenes de las acciones humanas y sus imprevisibles consecuencias —«perdónalos porque no saben lo que hacen»—, para Ricœur la clave definitiva del perdón radica, como ya lo había dicho al comienzo de «El perdón difícil», en la posibilidad de distinguir entre el agente y el acto, y en asumir las consecuencias de dicha distinción. Si no es posible desligar el agente del acto, el perdón sencillamente no existe. Dicho «desligue» cuenta con el apoyo de una respetable tradición en la historia de la filosofía de la acción y en la postura ontológica fundamental que distingue entre potencia y acto. Ricœur menciona a Aristóteles, Leibniz, Spinoza, Schelling, Bergson y Freud, pero en realidad es Kant quien acaba por darle el mayor respaldo a su postura.

En la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, titulada «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», Kant se confronta, con admirable honestidad filosófica, con el problema de la radicalidad del mal en la naturaleza humana. Dicho texto es interpretado por Ricœur así: «Por muy radical que sea al mal, [...] no es originario. Radical es la “inclinación” al mal; originaria es la “disposición” para el bien» (Ricœur, 2003, p. 640). En otras palabras: resulta evidente que el mal habita en la naturaleza humana junto con el bien. Pero el bien y el mal no habitan en el ser humano en la misma forma: que el mal no es originario mientras que el bien sí es algo que no solo requiere de una explicación, sino que puede llegar a tener una relevancia filosófica definitiva. Mientras que el mal moral no es más que una inclinación

(*Hang*), el bien procede de una «disposición original» (*ursprüngliche Anlage*), surge de la buena voluntad, que es la fuente de la moralidad. De esta manera, el fundamento para distinguir entre el agente y el acto, como lo propone Ricœur, procede de Kant: el pecador, el asesino, el violador, dice el filósofo de la razón pura,

es representado solamente como caído en el mal mediante seducción, por lo tanto no corrompido desde el fundamento [...], sino susceptible aún de un mejoramiento [...]; de este modo, al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una buena voluntad, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado (1986, p. 53).

Y «la fórmula de esta palabra liberadora», como bellamente la expresa Ricœur, es: «[tú] vales más que tus actos» (2003, p. 643).

3. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Nadie duda de la validez, la importancia, la profundidad y la autenticidad del perdón dentro de contextos religiosos, y uno bien podría esperar que ello tuviera también consecuencias políticas. Pero, en contextos culturales y procesos sociales de progresiva secularización, el lenguaje religioso del perdón puede llegar a hacer invisible el perdón y a desactivar todo su potencial ético y político. Al respecto, Colombia es un caso ejemplar muy interesante. Se trata de un país con muy fuertes arraigos y tradiciones religiosos. Y es un país muy necesitado de perdón, porque muchas personas y comunidades han vivido —y viven aún— heridas de violencias muy profundas, muy repetidas y de muy diverso tipo. Se sabe que el perdón es necesario, pero se percibe también que algunos o no quieren perdonar o quieren perdonar, pero no pueden.

Perdonar no es fácil, pero, si es necesario, ha de ser posible. Constatamos también una tendencia natural a banalizar el perdón desde los muy diferentes usos que hacemos de la palabra: igual se pide

perdón por interrumpir una conversación, por un pisotón involuntario en el bus, por una repetida cadena de acciones corruptas o por un genocidio. Con ello se pierden de vista muchos elementos paradójicos, extraños, misteriosos y hasta incomprensibles del perdón. Están los dos lados: el que pide perdón y el que lo otorga. Pero el perdón es mucho más que el resultado de una relación entre dos perspectivas. Es una especie de idea regulativa necesaria para las relaciones humanas. Una sociedad que tiende al perdón, que nunca acaba de perdonar, es una sociedad en construcción, y ¿cuál no lo es?

Existe el perdón: esa es una buena noticia para el mundo, especialmente para sociedades altamente conflictivas y violentas. Una buena noticia no solo de parte de las religiones —y, en particular, del cristianismo— para el mundo, sino de parte de la filosofía, del pensamiento crítico. Si fuera imposible, el perdón sería prescindible. Pero no lo es. Estamos condenados a que el acto del perdón esté siempre en nuestras manos.

Lo que hemos hecho a lo largo de esta reflexión no es más que acompañar a dos filósofos del siglo XX en su intento por aislar el concepto de perdón con el fin de entenderlo mejor para descubrir y exhibir algo de su enorme potencial político. Pero, lo cierto es que al perdón casi nunca lo encontraremos aislado. La historia nos enseña que el perdón suele estar estrechamente unido, fusionado —incluso confundido— con otras nociones como justicia, verdad, reconciliación, no repetición, reparación, etcétera.

Por estar sociológicamente confundido con el lenguaje religioso, el potencial político del perdón puede acabar siendo desactivado o minimizado por el trasfondo metafísico de las religiones. Por eso puede resultar razonable pensar que aislar el concepto de perdón puede significar también liberarlo, desatarlo de ligaduras que no le pertenecen, y devolverlo así a la *polis*, a la política, entendida como el espacio en donde se resuelven los conflictos entre las personas y los grupos sociales. A mi juicio, lo único que comparten esas palabras (justicia, verdad,

reconciliación, no repetición, reparación) y lo único que permite articularlas de un modo no arbitrario en medio de los continuos e inevitables conflictos sociales es el vínculo que las une con algo afirmativo, con algo que, como dice Ricœur, «viene de lo alto»; y que, precisamente porque procede de lo alto, las precede a todas ellas y puede llegar a fundar una nueva gramática social en la que muchas historias de violencia pueden encontrar la manera de ser reorientadas. Esa afirmación es breve, es sencilla y es clara: existe el perdón.

REFERENCIAS

- Abel, Oliver (1992). Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique. En *Le pardon: Briser la dette et l'oubli* (pp. 208-236). París: Autrement [Traducción al español *El perdón: quebrar la deuda y el olvido*. Madrid: Cátedra, 1992].
- Arendt, Hannah (2014). *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novalés. Bogotá: Paidós-Planeta.
- Jaspers, Karl (1998). *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (2000). *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza.
- Madrid Gómez, Marcela (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica*, 26, 131-149. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645007>
- Ricœur, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

EL OLVIDO, LA MEMORIA Y EL PERDÓN*

Francisco Cortés Rodas

Universidad de Antioquia, Colombia

En Colombia se produjo un hecho político en las negociaciones entre el anterior gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). El pragmatismo interpreta dicho hecho como la única respuesta prudente frente a la confrontación entre el Estado y las FARC; respuesta que, a pesar de todos los sacrificios que impone, debería ofrecer cierto consuelo, más que causar indignación. La respuesta prudente dice: en la medida en que es imposible, en una situación como la de Colombia, la persecución penal y el juzgamiento de todos los miembros de la guerrilla de las FARC por la justicia penal ordinaria bajo el sistema penal vigente, fue necesario construir un discurso de legitimación pragmatista para justificar un modelo de justicia penal alternativo, no retributivo y de justicia restaurativa. El modelo ordinario se orienta a determinar cómo los responsables responden ante las víctimas por las graves violaciones de los derechos humanos. El segundo modelo tiene que ver con la creación de las condiciones institucionales para lograr

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Justicia transicional y derecho penal internacional. Análisis crítico sobre el modelo legalista de la justicia de transición en Colombia», aprobado por la Fundación Alexander von Humboldt, Alemania. Es una versión resumida de un trabajo más amplio que será publicado en el libro *El arte de la paz. Reflexiones filosóficas sobre justicia transicional*, 2020. Bogotá: Editorial Siglo del Hombre.

la reconciliación y para evitar que las violaciones que se dieron en contextos de violencia se repitan.

Para realizar este objetivo, el gobierno colombiano y las FARC pactaron, en el Acuerdo Final (AF), suscrito por las partes en Bogotá el 24 de noviembre de 2016, entre otros puntos, la creación del Sistema Integral de Verdad, Justicia y Reparación (SIVJR). Este sistema comprende: la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad y la No Repetición (CV), la Unidad Especial para la Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas, así como los mecanismos de reparación a las víctimas y las garantías de no repetición (Acuerdo Final, 2016).

En el AF, se establece que los guerrilleros que cometieron delitos de lesa humanidad, genocidio, violaciones sexuales, tortura y ejecuciones extrajudiciales serán investigados en la JEP por el Tribunal para la Paz, que los procesará e impondrá sanciones y penas dependiendo del reconocimiento que cada uno haga de su responsabilidad. Estas penas son: (a) de restricción alternativa de la libertad de cinco a ocho años —en vez de las penas privativas de la libertad— para quien reconozca su responsabilidad y se comprometa a revelar la verdad sobre los hechos violentos; (b) si se da un reconocimiento tardío de la verdad, se impondrá una sanción que tendrá una función retributiva que consistirá en una pena de cinco a ocho años de prisión; y (c) habrá penas privativas (retributivas) de la libertad de quince a veinte años, para quien no reconozca la responsabilidad ni diga la verdad. El Congreso aprobó también, una Ley de Amnistía (ley 1820, del 30 de diciembre de 2016), la cual otorga tratamiento jurídico especial, amnistía e indulto a miembros de las FARC señalados por haber cometido delitos políticos y los delitos conexos con estos. La ley excluye de estos beneficios a los responsables de los delitos internacionales, los cuales irán a la JEP.

En el AF se establece que la construcción de la verdad es una parte esencial de todo el proceso. Las partes acordaron para esto la creación de una CV, que es un mecanismo extrajudicial. La Comisión trabajará

durante tres años y elaborará un informe final. Sus actividades no tendrán carácter judicial ni podrán implicar la imputación penal de quienes comparezcan ante ella. Invitará, en primer lugar, a las víctimas, porque busca ante todo escucharlas y acercarse a la comprensión de su dolor. El propósito de este dispositivo es la reparación y la reconciliación en los territorios. Para lograr esto buscará que quienes hayan participado de manera directa o indirecta en el conflicto puedan hacer actos de reconocimiento de responsabilidad y pedir perdón, en sus diversas dimensiones, tanto por el daño y el sufrimiento causado en las personas, como por los impactos políticos y sociales de sus actos.

Ahora bien, todo este proceso —desde las negociaciones, la firma del AF, y la lenta implementación— ha estado marcado por una radical polarización de la sociedad y graves enfrentamientos entre los partidarios del AF y sus contradictores¹. Los opositores del proceso de paz sostuvieron desde el inicio que, si los guerrilleros no son juzgados en términos del derecho interno y son sancionados con penas más leves que las previstas en la legislación ordinaria, habrá impunidad. Asimismo, censuran la concesión de amnistías e indultos; argumentan, además, que el tipo de justicia que utilizará la JEP, no retributiva sino restaurativa, tendrá como consecuencia que los guerrilleros que cometieron graves crímenes eludirán las obligaciones de justicia contenidas en el derecho penal vigente. Afirman que la JEP será un tribunal inquisitorial, que juzgará severamente a militares, empresarios y políticos de derecha, y que liberará a los cabecillas de las FARC de su responsabilidad penal. Sobre la CV, han aseverado que es una institución que hace política a favor de la izquierda, que está orientada a la defensa de las FARC, y que su objetivo no es reconstruir la verdad de lo ocurrido con ocasión del conflicto armado, sino hacer «una cacería de brujas».

¹ Los más importantes opositores de las negociaciones del gobierno con las guerrillas son José Miguel Vivanco —vocero de Human Rights Watch (HRW)—, la organización no gubernamental (ONG) Amnistía Internacional, el expresidente Álvaro Uribe Vélez, el Centro Democrático, Cambio Radical, entre otros.

En los últimos meses, y tras la posesión del nuevo presidente de Colombia Iván Duque, han aumentado los ataques contra estas instituciones que surgieron a partir del AF. La Fiscalía General de la Nación ha tenido constantes choques con la JEP. Ha imputado cargos a funcionarios de la JEP, sin adjuntar pruebas suficientes². La Fiscalía ingresó a la JEP el pasado 4 de octubre de 2018 y la allanó, lo que supuso una violación a su independencia jurídica, como si no tuviera un carácter constitucional que la blindó ante los demás órganos judiciales³. Asimismo, han sido postuladas para el cargo de director del Centro Nacional de Memoria Histórica personas que habían cuestionado radicalmente el enfoque, el trabajo y los fines de la institución⁴.

Sin embargo, los ataques más problemáticos a la JEP y a la CV han consistido en buscar el cambio del marco normativo aprobado por el Congreso para implementar el AF: (a) por un lado, se ha discutido la creación de una sala especial para militares, que tendría como consecuencia sacarlos del ámbito de influencia de la JEP; (b) asimismo, se ha propuesto agregar un artículo transitorio —5a— a la Constitución Política, para evitar el acceso a información reservada por parte de la Comisión de la Verdad, la JEP y la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas⁵.

² Así, imputó cargos a Martha Lucía Zamora, directora administrativa de la entidad, por supuestamente favorecer a los exintegrantes de las FARC, al autorizarles algunas salidas del país. Luego se demostró que esta era su competencia en ese momento, por lo que la imputación fue retirada.

³ El segundo choque ocurrió en la mañana del jueves 4 de octubre de 2018, cuando un agente de la policía judicial de la Fiscalía se dirigió a las oficinas de la Jurisdicción Especial para la Paz e inspeccionó un expediente de un caso que se adelanta contra 32 jefes de las FARC. La Fiscalía violó así la independencia jurídica de la JEP, pues el fiscal, como parte de una investigación a unos contratistas de la JEP, ingresó al organismo y lo allanó.

⁴ Se mencionaron los nombres de Mario Javier Pacheco, Fernando Vargas Quemba, Alfredo Rangel y Eduardo Pizarro.

⁵ El proyecto fue retirado el 22 de octubre debido a que la parte motiva contenía graves falsedades.

Con independencia de lo que suceda con estos proyectos de ley, me interesa discutir los alcances y límites de la verdad, la memoria y el perdón en el proceso de implementación del AF, y para esto busco responder las siguientes preguntas: ¿qué alcances tiene en el contexto del proceso de paz en Colombia la tesis de los defensores de la política del olvido, según la cual lo que garantiza la salud de las sociedades y de los individuos no es su capacidad de recordar, sino su capacidad para olvidar? ¿Cuál es propiamente el fin de la justicia restaurativa en la justicia transicional? ¿Cómo esta justicia alternativa hará posible el proceso de reparación moral de la sociedad colombiana en términos del perdón, la reconciliación, la reparación y la inclusión de las víctimas en la sociedad?

1. LA POLÍTICA DEL OLVIDO

Los sectores más radicales del Centro Democrático (CD) anunciaron desde hace mucho que, si ganaban las elecciones presidenciales de 2018, destruirían el AF. Es claro ahora que con los proyectos de ley que han sido presentados recientemente al Congreso, mencionados anteriormente, y otras políticas se trata efectivamente de cambiar sustancialmente el AF. Con estos proyectos, pretenden impedir que la JEP y la CV puedan alcanzar la verdad sobre el conflicto armado y, sobre esta base, la creación de la memoria histórica. La pregunta que debemos plantear es la siguiente: ¿por qué el CD arremete con estas propuestas contra la política de la memoria, planteada en el AF, y aboga por una política del olvido?

La pregunta filosófica que ha sido planteada y discutida con mucha intensidad por un grupo importante de filósofos y politólogos, tras el fin de varias guerras y en procesos de transición hacia la democracia, es la siguiente: ¿podría establecerse un deber, no de recordar, sino de olvidar? (véase, Ricœur, 2010; Rieff, 2012; Sarlo, 2012; Todorov, 2010, 2013). El escritor estadounidense David Rieff, que es uno de los más destacados críticos de la política de la memoria, afirma que la memoria

histórica colectiva —tal y como las comunidades, los pueblos y las naciones la entienden y despliegan— ha conducido con mucha frecuencia a la guerra más que a la paz, al rencor más que a la reconciliación y a la resolución de vengarse en lugar de a la de obligarse a la ardua tarea del perdón (2012, p. 37). Por esto se pregunta: «¿viviríamos en un mundo mejor si, en lugar de creer con tanta firmeza en la memoria histórica como imperativo moral, eligiéramos en cambio olvidar?» (p. 81).

El olvido y la justicia no concuerdan tan fácilmente, como suponen los defensores de la política de la memoria, afirma Rieff. La relación es extremadamente complicada. Sostiene que «en la mayoría de los casos al menos, el olvido comete una injusticia con el pasado. El problema se agrava cuando al recordar se incurre en una injusticia con el presente» (2017b). Según el autor de *Contra la memoria*, hay que romper con el célebre precepto de George Santayana: «Aquellos que no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo». La memoria se ha convertido en un culto que hay que hacer a un lado. En el mismo sentido, escribe Todorov, «los europeos están obsesionados por un nuevo culto, a la memoria. [...] Se nos dice que esta tiene derechos imprescriptibles y que debemos constituirnos en militantes de la memoria» (2010, p. 50).

Para Rieff, no es posible encontrar un equilibrio entre la memoria y el olvido. Su postura es radical y deriva de su realismo político. Considera un grave error político anteponer la justicia a la paz. La paz y la justicia no se pueden articular de manera tan fácil, como consideran los defensores de los derechos humanos, provenientes de la tradición kantiana. Según Rieff, los acuerdos de paz de Dayton que pusieron fin a la guerra de Bosnia son un ejemplo de ello. «Desde el punto de vista de los derechos humanos, Dayton fue una paz injusta, pues de hecho permitió al principal arquitecto de la muerte de Yugoslavia, Slobodan Milošević, quedar impune» (2012, p. 70). Pero la exigencia de la paz era simplemente más apremiante que la exigencia de justicia. La paz, dice nuestro autor, no importa cuán injusta sea, es preferible

a la continuación de la masacre. Otro ejemplo que destaca es el de Pinochet. «Cuando Pinochet dejó el cargo en 1990, despejando el camino para que su país volviera a la democracia, nadie creía que se había hecho justicia» (p. 71). Pero poder iniciar la vida democrática era más importante para más personas que la exigencia de justicia.

Según Rieff, el olvido comete una injusticia con el pasado y, la memoria, si es llevada al extremo, lleva a las sociedades a la polarización, al enfrentamiento y a la violencia. De esta concepción se deriva la tesis según la cual el deber del olvido excluye el deber de memoria. La memoria colectiva, que resulta de instituciones como las comisiones de la verdad, se basa en el despertar del dolor de las heridas históricas, lo que conduce al aumento del odio, la violencia y la guerra. Por esto, es preferible, piensa Rieff, no cumplir con el deber de recordar, sino con el deber de olvidar.

En Colombia y, en general, en América Latina, el olvido ha dominado la lógica de la política y del derecho durante muchos años. Las amnistías en Argentina, Chile, Uruguay o Colombia se hicieron bajo el esquema del perdón y el olvido. Lo que dicen los apologistas del olvido, en relación con el proceso de paz de Colombia, es que la memoria, en la medida en que probablemente develará el involucramiento de miembros de las Fuerzas Armadas, líderes políticos y agentes del Estado en casos como el exterminio de la Unión Patriótica o los falsos positivos, conducirá de nuevo a la guerra y no a la reconciliación. Por esta razón, concluyen que es necesario tapar con un manto de silencio los asesinatos y las atrocidades cometidos por los actores involucrados en el conflicto armado y salvaguardarlos así de la acción judicial.

El olvido sirvió para proteger a Franco, Videla, Pinochet, Milošević, pero la memoria, que tiene la mirada puesta en la víctima, triunfó años después, y abrió los expedientes que la política y el derecho habían cerrado. En la medida en que hubo injusticias en el pasado y no habían sido saldadas, la memoria proclama la vigencia de esa injusticia. «Justicia y memoria son indisolubles porque sin memoria de la injusticia no hay

justicia posible» (Mate, 2008, p. 169). Por estas razones no se puede abogar por el deber de olvidar, pues «el recuerdo de la violencia puede conllevar una retraumatización de las víctimas» (Garzón, 2018, p. 17), sino por el deber de recordar. El resurgimiento de la justicia y la memoria han permitido el desarrollo de una conciencia del daño causado a las víctimas que ha generado la idea de lo imperdonable. Ahora bien, la pregunta que nos interesa desarrollar es: ¿qué tipo de memoria podría conducir a la justicia?

El olvido y el perdón están relacionados con dos problemáticas distintas: «para el olvido, la de la memoria y la fidelidad al pasado; para el perdón, la de la culpabilidad y la reconciliación con el pasado» (Ricoeur, 2010, p. 539). En este sentido, Paul Ricoeur y Tzvetan Todorov desarrollan una serie de argumentos para mostrar cómo equilibrar la memoria y el olvido en una sociedad que se vale de la justicia restaurativa para superar los traumas de la guerra.

Ricoeur afirma

que el olvido es percibido primero y masivamente como un atentado contra la fiabilidad de la memoria. Un golpe, una debilidad, una laguna. La memoria, a este respecto, se define, al menos en primera instancia, como la lucha contra el olvido. Y nuestro conocido deber de memoria se enuncia como exhortación a no olvidar (2010, p. 540).

De este modo, concluye, si puede evocarse legítimamente una forma de olvido, «no será la del deber de ocultar el mal, sino de expresarlo de un modo sosegado, sin cólera» (p. 591) y, más aún, «de lograr un compromiso entre la memoria y el olvido para encontrar a tientas la justa medida del equilibrio entre ambos» (p. 591).

Todorov le da una mayor precisión a esta idea y diferencia así dos formas de memoria: la literal o la ejemplar. En el primer sentido, el acontecimiento es preservado tal como sucedió, se subrayan sus causas y consecuencias, se establece qué personas estuvieron vinculadas,

cómo produjeron un determinado daño. En el segundo sentido, sin negar la propia singularidad del proceso, «abro ese recuerdo a la analogía y a la generalización, construyo un *exemplum* y extraigo una lección. El pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente» (Todorov, 2010, p. 30). Esta diferenciación le permite a Todorov señalar que la memoria literal, sobre todo si es llevada al extremo, es portadora de riesgos, mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora.

El uso literal, que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca al fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado. El uso ejemplar, por el contrario, permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy en día, y separarse del yo para ir hacia el otro (p. 32).

En suma, todos tienen derecho a recordar los acontecimientos del pasado, pero no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria: «sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez restablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir y con qué fin?» (p. 33).

El problema que plantea la política del olvido es la negación de los acontecimientos traumáticos y violentos del pasado. Esto no se puede aceptar. La memoria negadora de víctimas, legitimadora de la violación de derechos humanos, debe ser reemplazada por una memoria ejemplar, incluyente y compasiva, que corresponde a lo que la Comisión de la Verdad de Colombia pretende realizar: «no se buscará acrecentar los señalamientos, el espíritu de venganza o el propósito de destruirnos unos a otros. Todo lo contrario, generemos una comprensión dentro de nosotros mismos, una acogida colectiva de nuestro dolor y drama» (De Roux, 2018). No se buscará, entonces, como temen los apologistas del olvido, que la CV pretenda, con la verdad y la memoria, acrecentar el odio, la violencia y la guerra.

2. EL PERDÓN EN CONTEXTOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL

Me ocuparé en este apartado de la cuestión del perdón y la reparación moral. Los problemas que quiero plantear son los siguientes: ¿cuál es propiamente el fin de la justicia restaurativa como parte de la justicia transicional?; y, ¿cómo esta justicia alternativa hará posible el proceso de reparación moral de las víctimas y de la sociedad?

Las sociedades que implementan modelos de justicia transicional plantean cómo es posible salir de periodos de guerra civil o de dictaduras, y cómo lidiar con las consecuencias de la violencia. La política restaurativa, como componente de la justicia transicional, requiere

tratar primero a las víctimas con respeto, compasión y benevolencia, y demanda recordar que, dependiendo del tipo de violación cometida contra ella, se exigen formas especiales de ayuda, que reflejen una preocupación genuina por su bienestar, el reconocimiento de su valor como persona y el respeto por su autonomía (Holmgren, 2012, p. 261).

En segundo lugar, la política restaurativa propone tratar a los victimarios de una forma tal que se pueda lograr su reintegración dentro de la comunidad. Niega las actitudes reactivas retributivas y considera necesario, desde un punto de vista moral, adoptar una actitud de un perdón genuino e incondicional hacia el ofensor. Otro elemento central de este modelo es que los ofensores tienen la responsabilidad de reparar a las víctimas. El énfasis de la justicia restaurativa es reparar las relaciones entre los individuos a través del reconocimiento de las necesidades de las víctimas, y exigir la responsabilidad de aquellos responsables por el daño, por medio de disculpas, la verdad, y la compensación.

Para dar respuesta a estos problemas y desarrollar el significado de la justicia restaurativa, voy a seguir el concepto de reparación moral que Margaret Walker ha desarrollado en su libro *Moral Repair*. Ella se basa en un concepto liberal de sociedad y afirma que el liberalismo

expresa la idea de que los individuos importan intrínsecamente porque son libres y tienen una dignidad. Esta sociedad del respeto por la libertad descansa en una moralidad que consiste en relaciones basadas en la confianza, las cuales están ancladas en las expectativas que cada persona tiene frente a otra. Dichas expectativas requieren, a la vez, que cada uno asuma la responsabilidad por lo que hace o deja de hacer.

Una relación moral requiere la existencia de unos estándares acerca de cómo nos debemos comportar mutuamente. Estos estándares se forman en una comunidad particular a lo largo de una vida común compartida. Si quebrantamos las expectativas de conducta, inscritas en los estándares, y dañamos a otros, debemos asumir las responsabilidades ante la justicia y reparar a quienes hemos dañado (Walker, 2006, p. 23).

Como lo señala Walker, en una sociedad basada en principios liberales, las relaciones morales estables se garantizan por medio de reglas y normas que establecen expectativas mutuas y fundamentan prácticas sociales basadas en la responsabilidad. Esta forma de vida se diferencia de otras basadas en la violencia, la fuerza, la coerción y otras formas de manipulación. «Las relaciones morales requieren diferentes formas de respuesta que registren, mediante el resentimiento o la indignación, las violaciones de los estándares compartidos, que exijan responsabilidad y que den lugar a correcciones frente a comportamientos inaceptables» (Walker, 2006, p. 24). La esperanza, la confianza y el resentimiento están vinculados a través de expectativas normativas que se basan en estándares a los que les hemos otorgado autoridad. El resentimiento y la indignación expresan que otros son culpables porque han roto una expectativa normativa y, a través de estas reacciones, les exigimos que nos den una respuesta apropiada. Así, podemos interpretar el perdón como una forma de reparación moral. «El perdón es una relación moral entre dos individuos, uno de los cuales ha dañado al otro, y son capaces de comunicarse entre sí. En ese contexto ideal, el perdón requiere la reciprocidad entre el que daña y la víctima» (Griswold, 2007, p. XVI).

De este modo, lo que hay que tener en mente al hablar de perdón es que, cuando uno perdona, lo hace ante un ofensor —delincuente o criminal— por un daño que este le hizo. Este tipo de perdón, denominado interpersonal, no es ni puede ser objeto de regulación jurídica, pues es un acto privado. En efecto, se limita a la experiencia con el otro, en la que solamente están la víctima y el victimario. Además del perdón interpersonal, tenemos el perdón político, que contiene el perdón que el Estado pide a las víctimas de violaciones de derechos humanos y el perdón que el Estado otorga por estos mismos hechos. Sobre esto volveré más adelante.

Uno de los sentimientos más importantes en el perdón es el resentimiento; para entenderlo, veamos cómo el obispo Joseph Butler concibió el perdón. En su sermón sobre «El perdón de los agravios» defendió que el perdón es la clausura del resentimiento: «el perdón es una virtud moral (una virtud del carácter) y es esencialmente un asunto del corazón, del yo interior, y comprende un cambio en los sentimientos internos, más que un cambio en la conducta externa» (Murphy, 2003, p. 13).

Para Butler, el deber de perdonar es presentado como un deber de superar el resentimiento. El resentimiento es la respuesta a los daños cometidos contra nosotros o contra aquellos tan cercanos a nosotros que nos sentimos afectados personalmente por su sufrimiento. «Nos sentimos culpables cuando hacemos una acción mala, sentimos indignación cuando oímos sobre algo malo que se le ha hecho a alguna persona y sentimos resentimiento cuando somos dañados» (Holmgren, 2012, p. 30). En suma, como Griswold escribe, la actitud del resentimiento es dirigida al ofensor. Dice: «no nos ofende la acción; nos molesta usted por hacer esta mala acción, nos ofende usted por ser su autor» (2007, p. 25).

El cambio en los sentimientos internos de la persona en el perdón supone lo siguiente: la superación, por razones morales, de las intensas actitudes reactivas que son ocasionadas naturalmente cuando uno ha

sido tratado injustamente por otra persona. Y, especialmente, de las pasiones vengativas del resentimiento, la rabia, el odio y el deseo de venganza.

Una persona que ha perdonado ha superado esas actitudes vengativas, esos sentimientos de revancha, y las ha superado por un motivo atribuible a la moral, como ser movido por el arrepentimiento de la persona que le ha hecho daño a uno (Murphy, 2003, p. 13).

Ahora bien, podemos perdonar aquello que nos produce resentimiento, desde los pequeños daños —como insultos, traiciones— hasta las grandes atrocidades. Estas producen ira, reprobación, repulsión. Como lo expresa Claudia Card, igual que el resentimiento, la reprobación es una forma de culpar (2002, p. 176).

Me parece que en estas afirmaciones lo que finalmente se está señalando es que lo que resentimos de una acción dañina, en general, es que a través de ella se irrespetan nuestros valores como individuos libres, autónomos y con dignidad. La respuesta apropiada a una ofensa es, entonces, el resentimiento, que puede traducirse en una actitud reactiva dirigida contra acciones injustas y contra aquellos que las causan. Los valores defendidos por medio del resentimiento son el respeto propio, la defensa propia y el respeto por el orden moral.

Nosotros tenemos el deber de soportar intelectual y emocionalmente el orden moral, un orden representado por una clara comprensión de aquello que constituye un tratamiento inaceptable que un ser humano le haga a otro. Si no mostramos algún resentimiento con aquellos que, victimizándonos, desacatan abiertamente esa comprensión, entonces corremos el riesgo [...] de ser «cómplices del mal» (Murphy, 2003, p. 20).

Así como la indignación y la culpa que se producen al tratar a otros seres humanos como medios y no como fines cumplen el papel de testimonio emocional del cuidado que tenemos sobre ellos y sus derechos,

así está situado el resentimiento como un testimonio emocional de que nosotros nos cuidamos a nosotros mismos y a nuestros derechos. «La persona moral está, entonces, motivada para hacer algo sobre el mal [que le han hecho], y la fuerza de su motivación está en sus pasiones y emociones» (2003, p. 19). La persona moral reaccionará no solo racionalmente para defender sus derechos, sino también emocionalmente, si no ha sido tratada como un ser libre e igual. Y esto correspondería a lo que Peter Strawson denomina actitud reactiva del resentimiento, dirigida contra acciones injustas y contra aquellos que las causan.

En este análisis del perdón surge un importante problema al contrastar los daños ordinarios que pueda causar una persona cuando daña a otra con las atrocidades —delitos de lesa humanidad, genocidio, violaciones sexuales, tortura y ejecuciones extrajudiciales—. Tenemos actitudes de resentimiento frente a insultos, traiciones e inequidades, pero males como atrocidades nos dejan sin habla, apaleados, horrorizados, asqueados. Claudia Card señala que el perdón no es la respuesta apropiada frente a este tipo de actos que nos dejan sin habla, horrorizados, pero sí es un posible antídoto contra la atribución de culpa y, de esta manera, contra la reprobación (2002, p. 176).

Ángela Uribe destaca este problema al mostrar que no tiene sentido solicitar perdón cuando se está frente a lo desproporcionado. Ella ejemplifica esto por medio de un análisis de la solicitud de perdón que hizo Jorge Iván Laverde, alias «El Iguano», en una audiencia pública en 2013, como parte de las negociaciones con los paramilitares para iniciar el proceso de paz —Ley de Justicia y Paz—. Lo desproporcionado resulta de la solicitud de perdón que hace «El Iguano», referida al asesinato de más de cuatro mil personas y al haber ordenado arrojar los cadáveres a los ríos o incinerarlos. «¿Qué sentido, tiene, entonces, se pregunta Uribe, solicitar el perdón, cuando aquello por lo que este es solicitado supera el alcance de lo real, es decir, cuando supera el alcance de lo que puede ser lamentado?» (2018, p. 217). Las palabras con las que el paramilitar pide perdón no tienen sentido, pues «no consiguen

comunicar realmente nada relacionado con un claro reconocimiento de los daños causados y tampoco nada relacionado con el perdón o con el arrepentimiento» (p. 217). De este modo, considerar los actos atroces como imperdonables es una forma de señalar la enormidad de las lesiones y la malignidad de las malas acciones como algo que supera cualquier cosa que pueda hacerse para encajar en un marco confiable de relaciones morales. Esta limitación del perdón la expresó Hannah Arendt, cuando dijo que las personas «son incapaces de perdonar aquello que ellas no pueden castigar y que son incapaces de castigar lo que se ha convertido en imperdonable» (1958, p. 241).

Pero ¿es verdad, se pregunta Card, que no podemos perdonar aquello que no podemos castigar? De aquí se derivaría una gran dificultad, pues, si este fuera el caso, entonces, solamente podríamos perdonar los pequeños males, no los extraordinarios. Y es precisamente para estos últimos que también se requiere y se valora el perdón. Pero quizás, escribe Card, no es que no podamos perdonar los daños extraordinarios, sino que no debemos hacerlo frecuentemente:

el perdón solamente debe concederse lentamente y con precaución, dependiendo de qué más hace el perpetrador (por medio de la confesión, las disculpas, la reparación, la regeneración), [...] las condiciones que hacen al perdón moralmente una opción son difíciles de satisfacer y a menudo improbables (2002, p. 176).

El perdón, hemos visto, constituye un acto de buena voluntad hacia el ofensor, por lo que, sin este aspecto volitivo, no podría considerarse un acto de infinita generosidad, es decir, un gesto de excepcional buena voluntad hacia el ofensor. Pero, la pregunta importante aquí es: ¿cómo, en el caso de actos que producen daños graves o extraordinarios, podría el ofendido tener ese imponente acto de liberalidad hacia alguien y perdonarlo? (De Gamboa & Lozano, 2018, p. 251).

La idea de Walker es que el perdón, entendido en los términos de la reparación moral, permitiría superar la situación de daño producida

por los actos criminales, que hemos denominado extraordinarios, y así se podría volver a construir el mundo de las relaciones humanas. Este es el fundamento de la justicia restaurativa. Ahora bien, en sociedades que padecen conflictos violentos, «la reparación moral, más que para restaurar una relación en particular o cambiar una institución perversa, trata de reparar el orden social y moral, y las normas en las que ese orden debería fundamentarse» (De Gamboa & Lozano, 2018, p. 256). La reparación moral es, entonces, el proceso por el que se pasa de una situación de pérdida y daño a una en la que se logra adquirir de nuevo un cierto grado de estabilidad en una relación moral. Ahora bien, cuando el agresor ha aceptado reparar a las víctimas, participar en investigaciones para encontrar la verdad y expresar a sus víctimas arrepentimiento por su mala acción se «abre el camino para perdonar, el cual consiste en la aceptación de la responsabilidad por parte del ofensor y de todo lo que esto supone, incluyendo el castigo, las multas o las reparaciones a quienes han sido heridos o maltratados» (Walker, 2006, p. 156).

El arrepentimiento constituye uno de los escenarios más apropiados para conceder el perdón, ya que la víctima puede garantizar que, a través de esta acción moral, su dignidad es respetada. Según De Gamboa y Lozano, el arrepentimiento contiene dos momentos. En el primero, «el ofensor debe admitir que ofendió a su víctima a través de una acción moralmente reprochable». El segundo momento consiste

en la promesa de no realizar esa acción reprochable en el futuro contra ningún otro ser humano. En especial en ofensas graves como asesinatos, masacres y torturas, no es suficiente prometer que esta ofensa no se realizará de nuevo contra la víctima, sino que un sincero arrepentimiento tiene que garantizarle a la víctima, pero también a la comunidad, que el ofensor se separa de y en el futuro reprochará —al punto de no volver nunca a realizarlos— este tipo de comportamientos (2018, p. 251).

Este es propiamente el nivel del perdón político. Y la pregunta que hay que plantear es la siguiente: ¿quién decide el grado de aceptabilidad o el tipo de compensación que abre el camino para un perdón moralmente aceptable? ¿Quién puede decidir qué tipo o cantidad del sacrificio está dispuesta a asimilar la víctima?

La explicación de la justicia restaurativa que he reconstruido es el fundamento normativo básico del sistema de justicia transicional que se está implementando en Colombia. El perdón político depende, como dice Peter Digeser, de las demandas de justicia y su mínima satisfacción:

El significado del perdón político es parásito de la noción de que la justicia es lo que cada uno se merece, de modo que el perdón político depende de las demandas de justicia que se abordan y, al menos, se satisfacen mínimamente (2001, pp. 5-10).

Donde se han alcanzado los límites de la justicia, allí el perdón político tiene su papel.

Esto es precisamente lo que propone el AF al establecer unas condiciones mínimas de justicia. Y de esto deriva la posibilidad del desarrollo de una política del perdón. Más allá del *dictum* de Arendt —no podemos perdonar aquello que no podemos castigar, presumiblemente porque la ofensa excede cualquier medida de lo que es debido en términos de la justicia—, el AF abre el camino de la justicia mínima y de grados de perdón. Recordar la verdad y declararla públicamente por medio del proceso criminal es considerado importante por razones que tienen poco que ver con el castigo del individuo. Enfrentar la verdad del pasado violento mediante una comisión de verdad es una condición necesaria para posibilitar que una comunidad herida por la guerra pueda rehacer las condiciones de su vida social normal.

Estos dos procesos de la verdad están estrechamente relacionados: la «verdad fáctica» —significativa en los procesos de esclarecimiento de los hechos particulares y de las circunstancias bajo las que se dieron

las graves violaciones de los derechos humanos— tiene que estar articulada con la «verdad histórica» —que implica el reconocimiento público de las atrocidades políticas y de las violaciones de los derechos humanos por parte de los perpetradores—. La justicia punitiva y la restaurativa buscan, cada una a su manera, no solamente establecer la verdad sobre las injusticias pasadas y superar el silencio y la negación de los años de las dictaduras o del conflicto interno, sino también hacer que los perpetradores de las graves injusticias admitan el conocimiento de los hechos criminales y asuman su responsabilidad política y moral. La CV debe desarrollar una política de reparación moral que considere que la justicia no puede pensarse solamente como castigo al culpable, sino también y principalmente como reparación a la víctima. Para esto, afirma que es imposible olvidar completamente los horrores vividos en nuestro país y que para lograr una transición exitosa hacia la paz no debemos olvidar, sino enfrentar el pasado violento.

3. CONCLUSIÓN

En este trabajo, he descrito las tensiones que existen entre quienes han pretendido —mediante el AF— alcanzar los propósitos de pacificación del país y quienes rechazan esta pretensión política. He analizado los límites que tienen tanto la justicia penal como la verdad y la memoria en el proceso de justicia transicional en Colombia.

En relación con la justicia penal, es importante decir que en la creación de este sistema de justicia alternativa no se buscó prescindir de la utilización del derecho penal en relación con los delitos cometidos durante el conflicto armado, como han afirmado muchos críticos. El AF desarrolla los elementos básicos de la sanción penal por medio de una concepción restaurativa de la justicia, en la cual se propone el uso de figuras como la amnistía, procesos privilegiados y penas rebajadas frente a los crímenes internacionales definidos en el Estatuto de Roma.

En un contexto de justicia transicional, el derecho penal no puede operar como el derecho penal normal. El sistema penal alternativo es el único que puede ser utilizado

cuando el «derecho penal normal» y el «proceso penal normal» son cuestionados en su juridicidad, su humanidad y su sociabilidad, como sucede en Colombia. El llamado a aplicar el denominado derecho penal ordinario no resulta convincente cuando el estado de dicho derecho penal ordinario es criticable (Prittwitz, 2018, p. 113).

Sobre este asunto, puntualiza Ulfrid Neumann, lo siguiente:

Esta situación de restricción del derecho penal por las estructuras de poder se constata también en sociedades posconflicto, en tanto el conflicto no fue terminado por la victoria militar total de una de las partes, sino por medio de un acuerdo de paz que obliga a ambas partes a hacer compromisos. En estos casos el derecho penal, por razones de estabilidad del sistema, tiene que hacer concesiones, que pueden conducir a una renuncia penal al castigo y, con ello, a una amnistía general de las dos partes implicadas (2018, p. 102).

Esta no es precisamente la situación que plantea el AF. En el modelo de justicia restaurativa contenido en el AF, se separan los delitos amnistiables de los no amnistiables y se justifica la rebaja de las penas, con el fin de cumplir con el objetivo fundamental de una sociedad que busca salir de la guerra. Se trata de un objetivo que no se podría lograr sin la existencia de la disposición para otorgar concesiones a los actores armados.

En la segunda parte, señalé que los apologistas del olvido afirman que, si la memoria es llevada al extremo, conduce a las sociedades a la polarización y a más violencia. Según ellos, la memoria colectiva, que será generada por instituciones como la CV o el Centro de Memoria Histórica, se basa en el despertar del dolor de las heridas históricas, y conducirá al aumento del odio, la violencia y la guerra.

En Colombia, los apologistas del olvido proponen la negación de los acontecimientos traumáticos y violentos del pasado. El intento que han hecho de sustraer a los militares de la JEP y de evitar que la CV y la JEP accedan a información reservada significaría decir no a la memoria. Para contrarrestar esto, se debe buscar siempre, en la implementación del AF, así como en los cambios legislativos que sean propuestos, que se dé un compromiso entre la memoria y el olvido, sin venganza ni mutua destrucción, pero estableciendo las responsabilidades en la guerra.

La justicia transicional se abrió camino con el juzgamiento a los criminales nazis después del fin de la Segunda Guerra Mundial y, posteriormente, al llevar a juicio a Slobodan Milošević en el Tribunal Internacional de la Haya. Estos fueron eventos que celebraron los defensores de los derechos humanos en el esfuerzo internacional para poner fin a una cultura de impunidad. En las décadas de 1970 y 1980, tomó fuerza un modelo de perdón y olvido —desarrollado tras el fin de las dictaduras, en la España posfranquista, en Argentina y en Chile— que propuso amnistías absolutas para los victimarios. Se habló de un perdón amnésico que perdonaba y olvidaba a las víctimas. En Sudáfrica, se priorizó la verdad y la reforma política frente a la justicia, pero hubo algo de justicia y la verdad estaba relacionada con la reconciliación.

En estas últimas décadas, tras el fin del modelo de perdones amnésicos, el resurgimiento de la justicia y la memoria ha permitido el desarrollo de una conciencia del daño causado a las víctimas que ha generado la idea de lo imperdonable. Por ejemplo, en los casos de *Barrios Altos* y *La Cantuta versus Perú* de 2001, la Corte Interamericana de Derechos Humanos estableció que las leyes de amnistía, prescripción y similares, destinadas a excluir de responsabilidad a los agentes estatales acusados de violaciones graves a los derechos humanos, estaban prohibidas por contradecir el derecho internacional de los derechos humanos. Esto mismo sucedió en Argentina con la Ley de Punto Final y La Ley de Obediencia Debida, las cuales establecían una suerte de perdón amnésico y amnistías absolutas.

En la actualidad, asistimos al desarrollo de un nuevo modelo de justicia transicional que, a partir del AF en Colombia, propone que los temas de lo imperdonable y las exigencias de la justicia penal retributiva deben ceder un poco para cumplir a cabalidad con los objetivos de la justicia transicional y el propósito de la paz. En este contexto, como está estipulado en el AF, las medidas de perdón y de disminución de las penas deben complementarse con otras medidas como verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición.

REFERENCIAS

- Acuerdo Final [Colombia] (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. 24 de noviembre. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Butler, Joseph (1827). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Cambridge: Hilliard and Brown.
- Card, Claudia (2002). *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*. Oxford: Oxford University Press.
- De Gamboa, Camila & Juan Felipe Lozano (2018). El perdón interpersonal en contextos de justicia transicional. En Francisco Cortés Rodas, Kai Ambos y John Zuluaga (coord.), *Justicia transicional y derecho penal internacional* (pp. 239-268). Bogotá: Siglo del Hombre.
- De Roux, Francisco (2018). «Vamos a buscar la verdad sin importar quién sea el presidente». Entrevista de Gloria Castrillón y Juan David Moreno. *El Espectador*, 6 de mayo.
- Digester, Peter (2001). *Political Forgiveness*. Nueva York: Cornell University Press.
- Garzón, Iván (2018). La verdad posible: Esbozo de una teoría heterodoxa de la memoria y la verdad histórica en la justicia transicional. *Análisis Político*, 31(93), 149-168.

- Griswold, Charles (2007). *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmgren, Margaret R. (2012). *Forgiveness and Retribution: Responding to Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luban, David (2011). *Una teoría de los crímenes contra la humanidad*. Bogotá: Temis.
- Mate, Reyes (2008). *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae.
- Murphy, Jeffrie G. (2003). *Getting Even: Forgiveness and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Murphy, Jeffrie G. & Jean Hampton (1988). *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neumann, Ulfrid (2018). Problemas jurídico-penales fundamentales de la justicia de transición. En Yesid Reyes (ed.), *¿Es injusta la justicia transicional?* (pp. 99-134). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Prittwitz, Cornelius (2018). ¿Para qué sirve el derecho penal en la lucha contra el terrorismo? En Francisco Cortés Rodas, Kai Ambos y John Zuluaga (coords.), *Justicia transicional y derecho penal internacional* (pp. 105-118). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ricoeur, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rieff, David (2012). *Contra la memoria*. Bogotá: Debate.
- Rieff, David (2017a). *Elogio del olvido*. Bogotá: Debate.
- Rieff, David (2017b). Cumplir con el deber de olvidar. *El País*, 18 de marzo. https://elpais.com/cultura/2017/03/17/actualidad/1489750131_452411.html
- Todorov, Tzvetan (2010). *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia.
- Todorov, Tzvetan (2013). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Uribe, Ángela (2018). El «desnivel prometeico» y el lenguaje del perdón. En Camila de Gamboa y María Victoria Uribe (eds.), *Los silencios de la guerra* (pp. 197-218). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Walker, Margaret (2006). *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROSTROS DEL PERDÓN EN HEGEL*

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

¿Tiene la obra filosófica de Hegel algo que decirnos sobre el problema del perdón? Ciertamente lo tiene, y mucho. Podría incluso afirmarse que hallamos en ella lecciones bastante más agudas o pertinentes que en muchos otros filósofos de la época moderna, aunque, como veremos, también han sido y siguen siendo materia de serias controversias. Pese a que no siempre es explícita en su obra la referencia al concepto mismo de «perdón», hay una serie de alusiones indirectas al problema que ponen de manifiesto su indiscutible relevancia. En concordancia con el enfoque general de este volumen, puede decirse que encontramos en Hegel una variedad de «rostros» o «dimensiones» del perdón. En lo que sigue, voy a referirme brevemente a cinco de estas dimensiones, tratando de explicar en qué medida cada una de ellas contribuye a su manera a esclarecer el sentido global de la experiencia y el concepto del perdón. Conforme vayamos avanzando en la argumentación, deberá quedarnos claro cuál es el hilo conductor que enlaza dichas dimensiones entre sí, aun cuando este no nos sea evidente a primera vista.

* El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación «Justicia, reconocimiento y perdón. Repercusiones de la obra de Hegel en la ética y la filosofía social contemporáneas», financiado por la Dirección General de Investigación de la PUCP.

1. EL PERDÓN EN SENTIDO METAFÍSICO

La primera dimensión a la que quisiera referirme, seguramente la más conocida y al mismo tiempo la más cuestionada, es la que podríamos llamar el «perdón» o la «redención» en un «sentido sistemático o metafísico». Hablo de la filosofía de la historia de Hegel, en la cual, como se sabe, se plantea la tesis de que la Razón, con mayúscula, logra siempre imponerse o abrirse paso por entre los episodios epidérmicos de la historia, sean estos aparentemente benignos o calamitosos y con prescindencia de las intenciones deliberadas de sus protagonistas. No se afirma explícitamente, en realidad, que se esté otorgando un «perdón» a quienes puedan haber causado un mal o cometido crímenes en la historia, pero se relativiza en cierto modo su responsabilidad, o hasta la gravedad del daño, porque ambas cosas se sitúan en una perspectiva de largo alcance que nos induce a apreciar un rumbo finalmente positivo de los acontecimientos, en cuyo marco el mal adquiere una suerte de redención. La Razón, nos dice Hegel, posee una «astucia» (*die List der Vernunft*)¹ capaz de reorientar constructivamente los intereses o las acciones particulares de los individuos, en ocasiones incluso contra sus mismos propósitos.

Como ha sido observado con frecuencia, esta versión de la filosofía de la historia no es sino una reformulación secularizada, racionalista, de la vieja tesis de la «teología negativa» o de la «teodicea», que atribuía

¹ Escribe Hegel: «Por lo que se ve, la realización de lo universal lleva como inseparable el interés particular de la pasión, pues de lo particular y determinado, y de la negación de ello, resulta lo universal. Es lo particular lo que se halla empeñado en la lucha y lo que, en parte, queda destruido. No es la Idea general lo que se entrega a la lucha y oposición y se expone al peligro; ella se mantiene en la retaguardia, puesta a salvo e incólume. Debe llamarse la astucia de la razón [*die List der Vernunft*] al hecho de que ella haga actuar, en lugar suyo, a las pasiones en un terreno donde sale perdiendo y sufre descalabros aquello mismo mediante lo cual se pone ella en existencia. Esto es lo fenoménico, una parte de lo cual es nula y otra es afirmativa. Lo particular es, casi siempre, demasiado pequeño frente a lo universal; es así como los individuos quedan sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos» (2010b, p. 346). Es explícita en Hegel la referencia al papel de la providencia en el pensamiento religioso y a la teodicea.

al curso de la historia un sentido providencial positivo, contrariando acaso las apariencias de los hechos, aunque un sentido inaccesible a la conciencia finita, limitada, de sus protagonistas directos. En sintonía con la sentencia de inspiración bíblica según la cual «Dios escribe derecho con líneas torcidas», aquella teología presumía que era posible, o más bien necesario, otorgar una oculta finalidad aun a los acontecimientos más trágicos y, en esa misma medida, ofrecerles una oblicua justificación, es decir, si no un perdón, al menos una razón de ser.

Tanto en su versión secularizada como en su versión original, esta comprensión teleológica de la historia ha sido objeto de severas críticas en la filosofía contemporánea, entre las que destaca sin duda la formulada por Walter Benjamin. En su tesis IX sobre la historia, al amparo de la figura del *Angelus Novus*, de Paul Klee, dirige la mirada, así como su más aguda crítica, al concepto filosófico de un «progreso histórico» que trivializa, justifica y condona las tragedias experimentadas y producidas por los seres humanos. Cito unas líneas suyas, agudas, impactantes:

El ángel de la historia, ese que vemos en el cuadro de Klee (el *Angelus Novus*), tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas [...]. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Allí donde *a nosotros* nos parece ver una cadena de acontecimientos, *él* no ve sino una sola y única catástrofe, que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Él querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que [...] lo empuja irresistiblemente hacia el futuro [...]. *Esa* tempestad es lo que llamamos el progreso (Benjamin, 2015, pp. 632-633).

No nos sorprenderá, por lo mismo, que Jacques Derrida haya mostrado un interés particular por esta simbiosis entre la versión especulativa y la versión religiosa de la teleología de la historia en el marco de sus agudas reflexiones sobre el concepto de perdón (véase Derrida, 2011, 2015; entre otros textos relevantes). Lo más interesante del caso es, me parece, la vinculación que quiere establecer Derrida entre la doctrina cristiana de la Trinidad (más específicamente, de la resurrección de Jesús)

y el concepto hegeliano de «dialéctica». En su opinión, la noción hegeliana de *Aufhebung* («superación y negación»), que constituye el motor de la dialéctica, sería una traducción filosófica profana de la promesa cristiana de superar, recuperar o resignificar (de «resucitar») las diferentes formas de negación asociadas a la muerte. De este modo, sin embargo, no solo se estaría otorgando una suerte de absolución metafísica a los males de este mundo, sino que se estaría obstruyendo, además, el acceso a una forma genuina de alteridad (Derrida, 1989, pp. 340, 351 *passim*).

Haría falta, naturalmente, matizar mucho más estas tesis, tanto en lo que respecta a su origen y su significado teológico como en lo que respecta a su versión filosófica moderna y, dentro de ella, a la peculiar interpretación hegeliana. Pero quedará aquí esa deuda sin saldar. Lo que deseaba destacar, como anuncié al comienzo, era una primera dimensión del sentido amplio del concepto de perdón en Hegel, el que he llamado «metafísico» o «sistemático». Pasemos a una segunda dimensión y confiemos en hallar paulatinamente un cuadro más complejo, acaso más claro, del problema.

2. LA DIMENSIÓN TRÁGICA DE LA ÉTICA

A esta segunda dimensión, que se mantiene también a lo largo de toda la obra de Hegel, podríamos llamarla «la dimensión trágica de la ética». En uno de sus escritos tempranos, redactado en Jena en momentos en que recurría a enfoques alternativos que pudiesen expresar adecuadamente su intención sistemática central, denomina Hegel a este rasgo «die Tragödie im Sittlichen [la tragedia en la ética]»². Se refiere, en primera instancia, a la naturaleza de la experiencia ética en la cultura griega, en la cual, de acuerdo con su interpretación, no habría sido

² Hegel escribe literalmente: «*die Aufführung der Tragödie im Sittlichen*» [«la representación de la tragedia en la ética» o «en lo ético»]. El traductor de la obra al español invierte inexplicablemente los términos y escribe lo siguiente: «la representación de lo ético en la tragedia». Ello desvirtúa por completo el sentido de la tesis hegeliana. Véase Hegel, 1979, pp. 74-75, 1970, pp. 495-496. Naturalmente, he corregido la traducción en este y en los siguientes casos.

posible conciliar la cosmovisión compacta del *ethos* colectivo con los intereses particulares de sus miembros; ese desajuste, esa falta de conciliación, habría sido la causa última del declive de aquella civilización. Como vemos, la dimensión trágica está siendo asociada al vínculo fallido entre la universalidad de la vida social y la particularidad de la vida individual. Este punto es muy importante para la entera concepción hegeliana del perdón, como iremos viendo paulatinamente.

Un caso paradigmático de la tensión mencionada es el de Antígona, a cuya figura Hegel dedica, como se sabe, unas páginas memorables en la *Fenomenología del espíritu* —véase el capítulo «La acción ética, el saber humano y el saber divino. La culpa y el destino» en la sección «Espíritu» (2010a, pp. 546-566). La resistencia de Antígona ante la orden de Creonte y su decisión de dar sepultura a Polinices, el hermano recién fallecido, son acciones simultáneamente justificadas e injustificadas, y en la contrariedad de ese destino radica precisamente el carácter trágico de la vida ética. Es injustificada su decisión porque, como a todo habitante de la *polis*, a ella le compete acatar sus leyes y obedecer a sus autoridades. Pero es justificada su decisión, porque ella tiene también el deber de atender el mandato de su corazón fraterno y acatar así las leyes religiosas de su pueblo. Tanto Creonte como Antígona están al mismo tiempo cumpliendo una ley e incumpliendo la otra. La convivencia social en la *polis* está estructurada de tal manera que en ella no es posible la conciliación entre la política y la religión ni entre la universalidad y la particularidad. Advirtamos, sin embargo, que cuando la tragedia se desata, es decir, cuando ya es demasiado tarde, Creonte piensa en pedir perdón³. Pero ya ha corrido mucha sangre para entonces y muchos muertos yacen en escena. ¿Era entonces el perdón, al menos para Sófocles, el anuncio de la solución del conflicto? Dejemos abierta por ahora esta cuestión.

³ Es muy curioso, y muy sugerente para nuestra argumentación, que Sófocles haya imaginado una forma tardía de solución del conflicto a través del pedido de perdón. Creonte, en efecto, ante las profecías tremendas de Tiresias, hace un intento por solicitar el perdón de Antígona, pero es demasiado tarde, porque ella ya se ha suicidado, al igual que su hijo Hemón.

Conviene recordar igualmente que la tesis sobre la naturaleza trágica de la ética no es solo de Hegel. Ya Aristóteles la había sostenido en su *Ética a Nicómaco* al analizar el conflicto entre las diferentes formas de *arete* (de virtud) —véase en particular el libro III sobre la «deliberación» (*bouleusis*) y la «elección» (*prohairesis*) (1985, pp. 178ss.)—. El problema más agudo de la ética, nos quiere decir Aristóteles, no es aprender a diferenciar entre el bien y el mal, sino entre el bien y el bien, porque, al perseguir un bien específico en un ámbito de nuestra vida (por ejemplo, al pretender ejercitar nuestra profesión con excelencia), podemos estar sacrificando un bien tanto o más valioso en otro ámbito (por ejemplo, cultivar nuestra vida familiar). Siendo muchas las virtudes que debemos practicar simultáneamente, el mayor desafío para la persona virtuosa (para el *phronimos*) es hallar un equilibrio armonioso (la propia «excelencia») entre todas ellas, tomando conciencia de que será muy difícil evitar alguna forma de pérdida o de sacrificio, nuestro o de los demás. La dimensión trágica parece pues estar inscrita necesariamente en la realización de nuestra vida ética. Y también en esta versión aristotélica se sugiere de manera implícita que la conciencia de esta limitación trae consigo la necesidad del perdón. En fin, como sabemos, Martha Nussbaum ha hecho suya esta tesis de Aristóteles y la ha tratado de actualizar en sus escritos, en particular en *La fragilidad del bien* (1995).

Pero decía que, al hablar de la dimensión trágica de la ética, Hegel se refiere solo en primera instancia a la experiencia de los griegos, porque lo que desea, en realidad, es proyectar esta reflexión a la historia entera de la vida ética, también a la de las épocas posteriores. Vuelvo a citar la expresión de hace un momento, pero en su debido contexto: «De lo que aquí se trata [dice Hegel] no es pues sino de la representación de la tragedia en la ética, que el absoluto escenifica eternamente consigo mismo»⁴.

⁴ «*Es ist dies nichts anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt*» (Hegel, 1979, p. 74, en versión corregida; 1970, p. 495).

La idea se extiende, como vemos, al conjunto de la historia humana, imaginando que cada época reproduce («representa» o «escenifica») un modo peculiar de fractura entre la universalidad del bien y la particularidad de la libertad, matizando de paso la dimensión metafísica anteriormente analizada. En la propia *Fenomenología del espíritu*, en uno de esos pasajes en los que adelanta el desarrollo futuro del espíritu en los nuevos tiempos⁵, sostiene Hegel que la condición del hombre moderno está igualmente marcada por la dimensión trágica, aunque de un modo muy especial. Si se la considera en relación con el pasado, es decir, en relación con la tradición de la que proviene, entonces dicha condición debe caracterizarse como una «pérdida». Lo es, porque el individuo no se identifica ya con el *ethos* de su pueblo, porque ya no posee un sistema de creencias evidente que dé sentido a su existencia particular. Pero si se la considera en relación con el futuro, es decir, en relación con las posibilidades contenidas en su libertad, entonces ella debe caracterizarse como una «búsqueda». No teniendo ya raíces, el individuo está en condiciones de imaginar un *ethos* nuevo que satisfaga idealmente las aspiraciones de todos los seres humanos. En el primer caso, se asume que el individuo «ha dejado atrás la felicidad», en el segundo caso, que «aún no la ha alcanzado» (Hegel, 2010a, pp. 436ss.); su condición oscila, pues, entre la pérdida y la búsqueda de la felicidad. Ambas caracterizaciones son posibles, nos dice Hegel, y son además necesarias, porque ellas expresan una misma realidad vista desde perspectivas opuestas. El individuo «tiene que abandonar» esa felicidad para obtener conciencia de sí, pero a la vez «debe reencontrarla» para que esa conciencia de sí no sea una mera abstracción. Ello ocurre justamente porque lo más característico de este sujeto moderno parece ser su experiencia de una ausencia, de una infelicidad, o, como decían los románticos, la experiencia de su «extrañamiento» en el mundo.

⁵ En el capítulo titulado «La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma», segunda parte de la sección «Razón» (Hegel, 2010a, pp. 430ss.).

3. RECONOCIMIENTO EN LUGAR DE PERDÓN

Una tercera dimensión, quizás la más desarrollada y la que podría servir de clave de interpretación al conjunto disperso de dimensiones que aquí presentamos, es la teoría hegeliana del reconocimiento. Ella jugó, como sabemos, un rol determinante sobre todo en la obra temprana de Hegel, pero su intención de fondo y su articulación sistemática no dejaron nunca de expresarse con claridad, como lo recuerdan hoy en día los autores, muchos, que pretenden reactualizar la *Filosofía del derecho*. Tampoco en este caso Hegel utiliza explícitamente el concepto de «perdón», pero no cabe duda de que lo presupone, por así decir, como una condición de posibilidad del proceso intersubjetivo de reconocimiento recíproco. En cierto modo, podría decirse que el reconocimiento es la concepción normativa general dentro de la cual el perdón logra adquirir un sentido.

Como es sabido, en cualquiera de las formas en que aparece, ya sea como amor, como derecho igualitario o como aprecio social, el reconocimiento designa una compleja relación intersubjetiva que posee la forma de la resolución armoniosa de un conflicto precedente, aunque sea de uno virtual. Así, por ejemplo, la relación de reconocimiento amoroso presupone que los amantes renuncian a la posibilidad que tendrían, ambos por igual, de someter o sobreproteger al otro, de minusvalorarlo o de recortar su libertad; el amor es para ellos la superación de una serie de actitudes virtualmente inapropiadas de relacionarse entre sí, existentes, aunque sea en la forma de peligros. Por eso, aun estableciendo un vínculo con el otro de tipo institucional (la creación de una pequeña comunidad ética), el amor vive de la confianza y enriquece la autonomía de los amantes. Ahora bien, como en la vida práctica esta definición ideal puede ser transgredida de diferentes maneras, el restablecimiento de la relación amorosa exige la petición del perdón y hace posible la cesión de este.

Algo análogo ocurre con el reconocimiento de la igualdad jurídica en una sociedad. A esta forma de reconocimiento se refiere Hegel en su famoso comentario sobre la relación entre el señor y el siervo, entre

el amo y el esclavo, en la *Fenomenología del espíritu* —véase el capítulo «Autonomía y no autonomía de la autoconciencia. Dominación y servidumbre» (2010a, pp. 256ss.)—. Como recordarán, lo que allí se nos propone es un replanteamiento de la situación originaria que Hobbes había concebido acerca del encuentro y el enfrentamiento entre los individuos en el estado natural. Se trata también, en el caso de Hegel, de una lucha a muerte, pero abordada ahora desde un nuevo registro de cooperación implícita, en lugar del registro del mero conflicto de intereses. En su escenificación de esta lucha, Hegel sugiere que los individuos adoptan voluntariamente los papeles de «señor» y de «siervo», pero solo para expresar así de manera implícita las formas defectuosas de la relación recíproca, debido a las cuales, podríamos añadir nosotros, se vuelve indispensable un proceso de perdón o de «reconciliación». Lo que hace falta no es, pues, restablecer una relación más armoniosa entre un señor y un siervo, o entre aquel señor y aquel siervo, sino más bien hacer desaparecer ambos roles, porque los dos revelan una forma defectuosa de vinculación con el otro. En una relación genuina de reconocimiento jurídico, debe respetarse el trato equitativo y la igualdad de derechos, ya no solo sobre la base de que todo individuo podría eventualmente incumplir el pacto, sino además con el convencimiento de que así se estaría generando una forma de cooperación social beneficiosa para todos.

Este último ejemplo nos permite, sin embargo, aclarar un aspecto del problema del reconocimiento que es decisivo para la interpretación de la noción del perdón, al menos en Hegel. Si la relación entre agentes sociales es asimétrica e injusta, como en el caso reseñado de la relación entre el señor y el siervo, entonces lo que se exige desde un punto de vista ético es la transformación de los roles o de las estructuras que permitían la injusticia. Esto ya lo había señalado tempranamente Marx, al interpretar precisamente ese capítulo de la *Fenomenología del espíritu*: lo que el siervo debía hacer era levantarse contra el señor y contra la sociedad que toleraba esa forma de maltrato (Marx, 2010, y, especialmente, 1968).

No hay, pues, perdón sin justicia. De otro lado, Axel Honneth ha prestado especial atención, en esta misma relación de reconocimiento frustrado, a las diferentes formas de no-reconocimiento, o de menosprecio, que experimentan los sujetos involucrados en la relación, y ha identificado allí, con toda razón, una fuente de motivación moral de las luchas sociales por el reconocimiento (Honneth, 1997, 2014). Por todo lo anterior, debería decirse que un proceso de reconciliación (incluyendo expresiones eventuales de perdón) solo podría tener sentido no si trae consigo la restauración de condiciones previas de desigualdad o discriminación social, sino si corrige aquellas injusticias y promueve relaciones más genuinas de reconocimiento recíproco.

4. LA REFERENCIA EXPLÍCITA AL «MAL Y SU PERDÓN» («DAS BÖSE UND SEINE VERZEIHUNG»)

Contamos, sin embargo, con una referencia expresa de Hegel al problema y el concepto del «perdón», una a la que no se le ha prestado la debida atención entre los especialistas, porque su ubicación o su tratamiento llevan fácilmente a engaño. Nos referimos a la parte final de la sección Espíritu de la *Fenomenología del espíritu*, titulada «La certeza moral. El alma bella, el mal y su perdón» (Hegel, 2010a, pp. 730ss.). Allí Hegel analiza la relación, aparentemente intrascendente, entre una «conciencia que juzga» pero no actúa y una «conciencia que actúa» pero que, por lo mismo, se ve privada de la capacidad de juzgar. Nos está hablando, de un lado, del sujeto romántico posilustrado, el «alma bella» (*schöne Seele*) o la «certeza moral» (*Gewissen*) que, al haber sido testigo de tantos errores y crímenes de la época, para no manchar la pureza de su libertad, decide abstraerse de cualquier compromiso con la acción y se restringe a juzgar y condenar las acciones de los otros, las cuales representan para él precisamente un «mal». A su lado, tenemos al sujeto comprometido con la transformación o el mantenimiento de las estructuras sociales, un agente de cambio o un agente conservador, que toma

decisiones e influye en el rumbo de los acontecimientos sociales y que percibe, a su vez, a la conciencia que juzga como inoperante, hipócrita y por consiguiente también «mala». El «mal» del que se nos habla aquí es, pues, el de la imposición de una visión particular de la voluntad bajo el ropaje de la universalidad, ya sea en un sentido actuante, ya sea en un sentido moralista inoperante. Lo que debe ocurrir, piensa Hegel, es que ambas conciencias pidan y acepten el perdón. Y esto significa, para cada una de ellas, reconocer su limitación, admitir la validez relativa de la posición contraria y buscar una forma más fructífera de reconciliación. Quien actúa o promueve cambios en la sociedad debe tomar conciencia de que puede estar haciendo pasar su voluntad particular por la voluntad general; pedir perdón equivale en este caso a someter sus decisiones al juicio universal de la comunidad. Quien se cree, en cambio, en la capacidad de condenar todas las acciones humanas como si fueran siempre negativas o contraproducentes, debe tomar conciencia de que su inoperancia puede significar también implícitamente la defensa de un estado de cosas injusto; pedir perdón equivale en este caso a descender al llano de la acción y a poner a prueba en los hechos la supuesta buena voluntad de sus juicios.

Una nota adicional muy importante de este pasaje es que el acuerdo mencionado entre las conciencias contrapuestas debe ocurrir, piensa Hegel, por medio del «lenguaje». Al lenguaje, entendido aquí como la generación de un consenso racional, deliberativo, comunicativo, le atribuye la capacidad y la fuerza de hacer posible la reconciliación, en el entendido de que se ha «expresado» previamente el perdón en el sentido indicado⁶.

Decía, sin embargo, que este pasaje no ha recibido la atención que merece. Ello se debe a que se pierde de vista el contexto en el que aparece en la obra y se pasan por alto algunas decisiones sistemáticas

⁶ A explorar esta honda y sugerente dimensión del problema se dedica precisamente la obra temprana y pionera de Eugenio Trías, 1981.

de Hegel que desafían en cierto modo la cronología de los hechos concernidos. El pasaje analizado sobre el mal y su perdón se halla, como dije, en la parte final de la sección «Espíritu», en un marco general dedicado al análisis de «La visión moral del mundo», la cual, a su vez, es precedida por el examen agudo y detallado que ha hecho Hegel de la Revolución francesa y de su concepto de «libertad absoluta». La «visión moral del mundo» es, en realidad, la concepción moral de Kant (proseguida luego, claro está, por la posición del romanticismo), y ya este solo hecho, cronológicamente desconcertante, debería llamarnos la atención. Es claro que Hegel pretende culminar la sección «Espíritu» con una reflexión de carácter moral, o ético, que comprenda su propia crítica y superación de la concepción kantiana, pero que tenga como trasfondo la experiencia histórica reciente de la Revolución francesa y, en líneas más generales, que represente una forma más adecuada de entender e interpretar la idea moderna de libertad. Es por esa razón que se permite alterar, por así decirlo, la secuencia histórica de los acontecimientos, con el propósito, no infrecuente en él, de mostrar su concatenación sistemática más profunda.

A la luz de lo dicho, el pasaje analizado sobre el mal y su perdón adquiere una relevancia especial en relación con nuestro tema central. El análisis de los cambios profundos ocurridos en el periodo revolucionario, en particular la revelación de las contradicciones a que condujo el despliegue de la «libertad absoluta» y el «Terror», adquieren un significado nuevo si los ponemos en vinculación con los procesos revolucionarios de épocas posteriores, también de las más recientes, y con los movimientos que les han seguido de procesamiento ético del conflicto y de justicia transicional. Sin entrar naturalmente en los detalles históricos ni en los episodios concretos de cada sociedad, lo que pareciera querer transmitirnos la tesis de Hegel es que las grandes revoluciones o los periodos de enfrentamiento entre sociedades requieren una seria reflexión moral, un lenguaje introspectivo de reconciliación que exija de todos los actores el pedido de perdón, la asunción de la

responsabilidad por las faltas cometidas, la corrección de la situación inicial que pudo haber suscitado las reivindicaciones éticas y, en último término, la voluntad de recomponer los lazos que se vieron quebrados por la violencia entre los ciudadanos o entre los pueblos.

5. LAS HERIDAS DEL ESPÍRITU

Llegamos así, siguiendo este hilo, al último de los puntos anunciados al inicio, a uno que debiera servirnos para entrelazar, aunque fuese tenuemente, las diferentes dimensiones del perdón que hemos venido analizando. Pocas líneas antes de terminar la sección «Espíritu» que comentábamos, a modo acaso de conclusión del análisis de aquel pasaje sobre el mal y su perdón, escribe Hegel: «Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices [*Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben*]» (2010a, pp. 770-771). De ser posible aquella reconciliación entre las conciencias juzgantes y las conciencias actuantes, de estar en condiciones de solicitar el perdón por nuestras acciones u omisiones y de mirar entonces solidariamente hacia el futuro, pensando en el bien de nuestra sociedad o de nuestra comunidad, entonces tendría sentido decir que las heridas podrían curarse sin dejar cicatrices, o que nos hallaríamos ante una genuina experiencia del «espíritu». Por cierto, recientemente publiqué un artículo sobre la actitud de la sociedad peruana ante su conducta pasada durante el conflicto armado interno y ante el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación al que puse por título «Heridas que dejan cicatrices» (Giusti, 2018). Lo que Hegel anunciaba, pues, en ese pasaje de la *Fenomenología* no se ha verificado, me parece, en la historia reciente del Perú.

Si volvemos ahora la mirada hacia atrás y recordamos las dimensiones del concepto anteriormente analizadas, deberíamos quizás intentar el siguiente trazado o itinerario: Para que la dialéctica del mal y su perdón obtengan el resultado deseado debe presumirse que se ha asumido la responsabilidad de las acciones y de las omisiones, pero, por sobre todo,

que se admite tácitamente que no podrá haber reconciliación mientras no haya reconocimiento genuino. La teoría del reconocimiento es, en realidad, el marco más ambicioso de la lectura hegeliana del problema del perdón. Por lo mismo, por tener plena conciencia de la dificultad de su realización concreta, así como de los problemas existenciales que trae consigo su presencia en la historia, es que Hegel nos recuerda con frecuencia que la ética tiene una dimensión inevitablemente trágica.

En fin, esta misma mirada retrospectiva debería servirnos para matizar el juicio severo que Walter Benjamin emite sobre la visión hegeliana del progreso de la historia. No, por cierto, con la intención de restar validez a la llamada ética irrefutable del *Angelus Novus*, sino más bien para sostener que no hay en Hegel una visión tan simplista de la teología negativa como la que podría pensarse a primera vista. Convendría recordar, en este contexto, la famosa afirmación del filósofo al inicio de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, a saber, que «la historia es el progreso de la conciencia de la libertad» (2010b, p. 332). La libertad de la que se nos habla es precisamente la que encuentra su sentido y su despliegue en el movimiento del reconocimiento recíproco, y en él, como hemos visto, se encuentra integrado de manera esencial el momento del perdón. El propio Hegel nos advierte, en esas *Lecciones*, que el progreso del que habla es el de la «conciencia», no necesariamente el de la «realización» de la libertad, y que, por lo mismo, hará falta un largo proceso de cambios en la historia de la cultura hasta que las instituciones y las prácticas sociales logren articularse en torno a aquel principio (2010b, p. 332). No sería correcto, por eso, atribuirle una creencia ingenua en el progreso de la historia ni una confianza ciega en el curso racional de los acontecimientos. No siempre se curan las heridas sin dejar cicatrices. Eso solo ocurre en momentos afortunados de la historia, solo cuando los grupos humanos que configuran el espíritu transitan por la experiencia del mal y su perdón, es decir, cuando reconocen su responsabilidad en la producción de una tragedia histórica y se comprometen a construir solidariamente una sociedad mejor.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Benjamin, Walter (2015). Über den Begriff der Geschichte. En *Ausgewählte Werke*. Tomo I. Berlín: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques (2011). *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, Jacques (2015). *Perdonar: lo imperdonable y lo imprescriptible*. Madrid: Avarigani Editores.
- Giusti, Miguel (2018). Heridas que dejan cicatrices. Algunas lecciones del caso peruano sobre justicia transicional. En Kai Ambos, Francisco Cortés Rodas y John Zuluaga (eds.), *Justicia transicional y derecho penal internacional* (pp. 269-278). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970). Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. En *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2* (pp. 434-530). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural: su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid: Aguilar.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010a). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010b). *Lecciones de la filosofía de la historia*. Traducción y notas de Josep María Quintana. Madrid: Gredos.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz-Capital Intelectual.
- Marx, Karl (1968). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (2010). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.

Trías, Eugenio (1981). *El lenguaje del perdón: un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama.

PERDÓN Y RECONCILIACIÓN EN PERSPECTIVA TEOLÓGICA

Eduardo Arens

Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII, Lima

Me pidieron escribir sobre el perdón, pero he optado por compartir reflexiones centradas más bien en la reconciliación, porque el perdón mira al pasado, pero la reconciliación se proyecta hacia el futuro, y es este el que nos preocupa. Con justa razón, la comisión que en el Perú analizó la situación dejada por la insania de Sendero Luminoso se llamó «Comisión de la Verdad y *Reconciliación* (CVR)». Y es que reconciliación es más que perdón. Mientras que el perdón es unilateral, la reconciliación es mutua, es de ida y vuelta, con la mira puesta en la convivencia en paz y armonía.

En el mundo bíblico, que es aquel en el que me voy a concentrar, reconciliación denotaba básicamente la inversión de una «situación» (no solo de actitudes) de adversidad a una «situación» de concordia. No está en primer plano la dimensión psicológica o afectiva personal, sino la «pragmática», por lo general en lo político o lo social. La reconciliación es inseparable del perdón. De hecho, el perdón es un componente de la reconciliación; es su primer paso. No hay reconciliación real sin perdón. Ambos brotan de la gratuidad, opuesta a la rivalidad. El opuesto de la reconciliación es la enemistad —se puede perdonar, pero no por eso necesariamente cesa la enemistad—.

Por cierto, no puede hablarse de reconciliación si no hay «reconocimiento de culpa» por parte del causante de la ruptura, culpa que se supera con el perdón. La parábola sobre el padre del hijo pródigo ilustra esa correlación: padre e hijo se reconcilian en el gran abrazo. El perdón se asumió con la orden de ponerle el anillo y las sandalias (reintegración al estatus familiar). El otro hijo, en cambio, se resiente, ni siquiera lo reconoce como su hermano: lo llama «ese hijo tuyo». No obstante el esfuerzo del padre por reconciliarlos, esto no se logra (Lucas, 15, 30).

La reconciliación presupone la verdad y la justicia en las relaciones entre las partes involucradas. No será reconciliación auténtica aquella relación que no se fundamenta en la veracidad y la justicia. Decirlo puede parecer tautológico, pero el hecho es que no pocas personas esperan lograr reconciliación pasando por alto precisamente la verdad o la justicia —por lo mismo, la CVR en el Perú ha sido acusada de «innecesariamente abrir llagas» y de «hurgar en el pasado con fines políticos»—.

El opuesto del perdón es la venganza —no el castigo—. Superando la inclinación a la venganza, por la vía del perdón se abre una oportunidad para vivir la paz —no en el sentido de ausencia de guerra, sino en el semítico de *shalom*, que es uno de los valores más preciados en Oriente, junto a los de la vida y el honor—. De hecho, la reconciliación es una «meta» cuyo culmen es la paz integral, que por tanto es esencialmente de dimensión «social», no privativa o intimista (esta se puede obtener ignorando al mundo circundante y al prójimo, la paz de los cementerios). No habrá verdadera y duradera paz si previamente no hay reconciliación. Y esta, si es real, no es solo afectiva sino efectiva.

Vemos, pues, una correlación entre justicia, verdad, perdón, reconciliación y paz (en esa secuencia).

La reconciliación como tal (igual que el amor y la amistad) no puede ser objeto de políticas jurídicas —a lo sumo podrá serlo el fin de enfrentamientos violentos¹—. No puede ser objeto de decretos o leyes.

¹ La reconciliación no es pacificación, aunque esta sea uno de sus ingredientes. La diferencia es que la reconciliación apunta a sentimientos encontrados y la pacificación es

Una política humana a lo sumo puede «promover» la reconciliación, pero «no puede reglamentarla» ni menos imponerla. Y es que la reconciliación tiene su asiento en la libre voluntad e intención de las personas —y es a ese foro que apela el Nuevo Testamento, como veremos—. Por eso mismo, para el cristiano en especial, tiene suma importancia escuchar las orientaciones que, al respecto, ofrece el Nuevo Testamento, que se dirige a las personas de buena «voluntad». El asiento de la reconciliación está en el corazón de las personas: «es de dentro, del corazón del hombre, que proceden los pensamientos malos, [...] los hurtos, los homicidios [...]» (Marcos, 7, 21ss.; Gálatas, 5, 22ss.). Es allí donde se anida la paz-*shalom*.

En mis reflexiones, si bien apelo a un auditorio cristiano, tengo presente a toda persona de buena voluntad... Nadie es dueño de la verdad. Ser sectario corre contra la reconciliación universal.

1. LA PERSPECTIVA CRISTIANA

En la Biblia se habla naturalmente del perdón, pero no así de la reconciliación. Esta no se menciona en el Antiguo Testamento y apenas un par de veces en los Evangelios. Sin embargo, la idea está omnipresente en la predicación y la praxis de Jesús. Fue Pablo de Tarso quien habló *expresis verbis* de la reconciliación como tal.

No extraña que algunos estudiosos sean de la opinión de que la reconciliación es la columna vertebral de la teología neotestamentaria (asociada a la «justificación», *dikaïosune*). Si bien es una opinión discutible, no deja de ser cierto que el mensaje cristiano se caracteriza por la propuesta en nombre de Dios de forjar un mundo (no solo un pueblo) reconciliado, sin barreras, discriminaciones ni exclusiones (véase 2

el proceso de cese de hostilidades. La «paz» no es la de los cementerios o la del silencio de los cañones, sino de la armonía social, es decir, es activa, dinámica, no pasiva o estática —y no se puede imponer, sino promover, pues depende de la voluntad libre de las personas—.

Corintios, 5, 19; Colosenses, 1, 18ss.; Efesios, 2, 12ss.). Como sea, uno de los rasgos más notorios del Nuevo Testamento es la clara tendencia hacia el egalitarismo, que chocaba con la mentalidad tanto semítica como grecorromana de antaño. Lo ilustran la prédica y la praxis de Jesús, y también lo afirmado por Pablo (por ejemplo, 1 Corintios, 7).

El acercamiento y la acogida del marginado o relegado es el gesto fundamental reconciliador, pues destruye las barreras que separan, si no oponen, de modo que da pie a una posible reconciliación al restituírle la dignidad de persona que la sociedad le ha negado. Esto lo ilustran particularmente las cenas con Jesús, especialmente con «publicanos y pecadores». Tengamos presente que antaño las cenas tenían un carácter sagrado; expresaban comunión e intimidad entre los participantes. Por eso las críticas a Jesús: «come con publicanos y pecadores» (Marcos, 2, 16); es «un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mateo, 11, 19). Así, este profeta de Dios ponía en evidencia que su dios es diferente del dios de quienes rechazan o marginan con criterios sectarios (fariseos). El de Jesús es un dios con rostro humano, con entrañas de compasión.

La predicación de Jesús se resume en lo que podría haber sido el lema de su ministerio: «el reino de Dios está al alcance» (Marcos, 1, 15). Siendo «de Dios» que, según Jesús, es un dios paternal (*abba*), el suyo es un reinado de concordia, justicia, verdad y paz entre los hombres: «Padre nuestro [...]». Es un reinado mesiánico. El sentido de los «milagros» de Jesús era hacer visible ese reinado; son signos de una creación «restaurada», de una «nueva creación», en la que ya no hay nadie marginado, postrado, poseído. Contrario al reinado de Dios son las hostilidades, los odios, las opresiones, las enemistades, las exclusiones.

Por lo tanto, el reino de Dios es un reino de reconciliados. No en vano insiste Jesús en el perdón y en sanar heridas. Cual anticipo «visual», él muestra esa reconciliación en sus curaciones de leprosos, su perdón de los que cargan con culpas, su sanación de parálíticos, sus exorcismos, su priorización de las personas sobre las murallas del sábado, además

de sus cenas. El reino de Dios es un banquete, unas bodas, una cena donde «todos» están invitados a celebrar, sin exclusiones (Mateo, 22, 11-13). El reino predicado por Jesús es de carácter universal, no solo para «el pueblo elegido» de Israel. No excluye a nadie —se autoexcluye el que no quiera ser parte de él—. De hecho, Jesús sale de las fronteras de Israel (a Tiro y Sidón, a la Decápolis, a Samaria). Eso supone borrar las fronteras separadoras y los muros excluyentes, de modo que ya no exista un «nosotros» contrapuesto a «ellos» (judíos y gentiles).

Volvamos al perdón. En el Padre Nuestro, pedimos a Dios que nos «perdone como nosotros perdonamos». En la versión mateana, el evangelista se detiene a continuación en el tema del perdón: «Si ustedes perdonan a los hombres sus ofensas, su Padre celestial también les perdonará a ustedes; pero si no perdonan a los hombres, tampoco su Padre perdonará sus ofensas» (Mateo, 6, 14ss.).

La legislación del Pentateuco y la consecuente tradición sistemáticamente prevé la importancia de la reparación del daño ocasionado, más allá del perdón. Es un acto de justicia. Para evitar excesos, se estableció la llamada ley del talión. Es el mínimo jurídico. A ello, Jesús contrapuso su propia propuesta en clave de «amor», que va más allá del mínimo jurídico, claramente expuesta en las antítesis en Mateo, 5: «ustedes oyeron que se dijo [...], pero yo les digo [...]». No es la abolición de la ley tradicional mosaica, sino su relectura con el corazón compasivo, pensando en las personas antes que en la ley en y por sí misma (Mateo, 5, 17ss.). «El sábado (ley) fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado», sentenció e ilustró muchas veces Jesús. El celo por la estricta letra de la justicia a menudo lleva a una inhumana injusticia (recordemos el dicho latino *summum ius, summa iniuria*). Por eso, Jesús sustituyó la ley del talión por el perdón irrestricto (setenta veces siete), el cual supone el rechazo de cualquier intento de desquite. Jesús dio un paso más: «¡amen a sus enemigos!» (versículos 43ss.). ¿Cómo? No tanto afectiva como efectivamente: «oren por quienes les persiguen [...]». ¡Mal podemos orar por ellos y al mismo tiempo desear que un rayo

los fulmine!! Suena idílico, irreal... casi imposible... ¿lo es? Si no se desmontan las enemistades, no puede haber reconciliación, y sin ella no hay paz posible —¡salvo la de los cementerios!—.

Perdonar no es, por cierto, un cheque en blanco. Si bien Jesús exhorta a perdonar setenta veces siete, también indica que se debe poner los puntos sobre las íes (Mateo, 18, 15). El «amor al prójimo» incluye en ese caso reparación del posible daño ocasionado (Mateo, 5, 25ss.). Perdonar es renunciar a la venganza (ley del talión) y frenar así la posible espiral de violencia. Por eso, Jesús exhorta a que se perdona «de corazón», es decir, que se anule cualquier «sentimiento o deseo» de venganza. Jesús mismo no puso la otra mejilla tras ser abofeteado. Y desde la cruz pidió: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen»; no pidió que los castigue. De hecho, la Pasión es una secuencia de ejemplos de autocontrol, de carácter, que se traducen en renunciadas a posibles respuestas violentistas; no hay ataques ni amenazas por parte de Jesús. Ni se humilla ni se envalentona.

En la primera antítesis en Mateo 5, Jesús advierte severamente: «Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que tu hermano *tiene algo contra ti*, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a *reconciliarte* con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda» (versículo 23; énfasis añadido). Más importante es la reconciliación que el culto ritual, que tendrá sentido solo cuando se haya restablecido la armonía que fue quebrada. Notemos que no dice «si te acuerdas que *tú* tienes algo contra tu hermano», sino al revés. En el mismo sentido va la llamada regla de oro: «Cuanto quieran que les hagan los hombres, *háganlo* ustedes a ellos» (Mateo, 7, 12; énfasis añadido), que va en sentido contrario a nuestro refrán «no hagas a otros lo que no quieres que te hagan» —refrán conocido ya por Platón—. Otro tanto se observa en el mandato del amor: «¡ámense!», no dice «no se odien» (es activo, no pasivo).

Pero... eso es en el ámbito interpersonal. Además, tiene una cuota de franco idealismo... ¿Es aplicable en lo social, político, institucional? La visión de Jesús, su proyección y perspectiva sobre las relaciones

sociales, tenía como eje el principio de la compasión —como lo ha recalcado el papa—; es decir, el sentir con el otro, que es tan hijo de Dios como yo. Es la «hermenéutica de la compasión». Si se ha descarriado, dejaré todo para ir en su busca (véase Lucas, 15). Jesús apuntaba a las «disposiciones y actitudes básicas» que deberíamos tener en el trato con el prójimo, incluido el «enemigo» —las actitudes no pueden ser, por cierto, materia de legislación como tal, pero sí atañe su aplicación por parte de los legisladores—.

En resumen, el Evangelio tiene por finalidad hacer real la reconciliación de Dios entre los hombres, que pasa por la reconciliación de los hombres entre sí —como el amor a Dios pasa por el amor al prójimo (1 Juan)—. Esa fue la misión asumida por Jesús, tratar de hacer de Israel un pueblo reconciliado «en la verdad y la justicia», la de Dios Padre, no la de la tradición jurídica. Por lo mismo, tuvo conflictos con los escribas y fariseos. Pablo de Tarso luego reflexionó sobre ella y lo expuso en algunas de sus cartas. Su exhortación a los cristianos de Corinto sigue siendo válida: «En nombre de Cristo les pedimos: ¡estén reconciliados con Dios!» (2 Corintios, 5, 20). Y esto no se da sin reconciliación entre nosotros...

2. VISIÓN PAULINA

Ha sido Pablo de Tarso en particular quien reflexionó sobre la reconciliación como dimensión teológica y comunitaria (véase Romanos, 5, 9-11; 11, 15; 1 Corintios, 7, 11; 2 Corintios, 5, 17-20; Efesios, 2, 16; Colosenses, 1, 19-23). Basándose en él, la reconciliación pasó eventualmente a ser un tema central para la teología protestante y, en los últimos tiempos, ha ido ganando importancia en la teología católica también.

Pablo retuvo primero el sentido helenístico de su tiempo cuando hablaba de reconciliación. La idea básica del verbo *katallasso* y afines es la de un «cambio» fundamental, como es el paso de una relación de antagonismo a una de paz; de modo que cesa la «situación» de enemistad

para que reinen la concordia y la armonía. Mientras nosotros pensamos en primer lugar en un cambio de actitudes psicológicas o afectivas, el griego entiende la reconciliación como un cambio «efectivo», como lo es el poner fin a hostilidades para dar paso a una relación constructiva. Es lo que connota la «conversión (*metanoia*)», paso de un antes a un después; vivir según el espíritu, ya no según la carne (Romanos).

Es llamativo el hecho de que muchos comentaristas de los pasajes paulinos sobre la reconciliación, exegetas incluidos, los entienden en un sentido fundamentalmente teológico, como una suerte de mística especulativa. No parecen ser conscientes de que la teología paulina tiene siempre una dimensión ética expresa o tácitamente incluida. Pablo pensaba fundamentalmente en categorías semíticas, con el trasfondo del judaísmo fariseo en el que creció y que nunca desechó. Por lo mismo, pensaba en términos de vivir aquello que se proclama, el imperativo que traduce al indicativo. Es el indicativo: lo que soy (cristiano). La ética es el consecuente imperativo: mostrar lo que soy (vivir como vivió Jesucristo).

Si bien el vocablo reconciliación (*katallasso*) se refiere en su acepción primera a las relaciones humanas, Pablo la extendió para incluir la relación con Dios. Pero esta es diferente de las relaciones humanas: no es el inferior (yo) que suplica al superior (Dios), sino al revés: la iniciativa es de Dios —como en el concepto de alianza—. Dios propone la reconciliación al hombre. Entre humanos, la reconciliación supone un cambio de disposición y actitud; en Dios no hay tales cambios, pues él siempre es el mismo. Lo hace sin condiciones previas ni por méritos nuestros, sino gratuitamente. Por eso Pablo podía afirmar que, «cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo [...]» (Romanos, 5,10); y que «Dios estaba reconciliando en Cristo consigo al mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus pecados» (2 Corintios, 5, 19). En ninguna de sus cartas dice Pablo que Dios «se» reconcilia con el mundo, sino que «él reconcilia al mundo consigo», y lo hace por medio de Jesucristo. Esa reconciliación con Dios se da «en» Jesucristo, en la medida en que nos aunamos a él; es decir, en tanto, en palabras

metafóricas de Pablo, estemos «injertados en Cristo», «revestidos de Cristo», «crucificados con Él», y por tanto «tengamos los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Filipenses, 2, 5).

Una moraleja es que la reconciliación «al estilo de Dios» es resultante de la «magnanimidad», del salir de sí para acercarse al otro incondicionalmente. Eso implica gratuidad y evita cualquier humillación del pecador. Jesucristo era visto por Pablo como la mano tendida para la reconciliación, el puente capaz de unir a todos los pueblos para formar uno solo —hermanado, no enemistado—. Lo expresa claramente en la carta a los efesios:

Jesucristo *es nuestra paz*. De ambos pueblos hizo uno, derribando la pared medianera de separación, la enemistad, aboliendo *en su carne* la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear *en él* de los dos un solo hombre nuevo, *haciendo la paz, y por medio de la cruz reconciliar* con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando *en ella* la enemistad. Y vino y les anunció *la buena nueva de paz* a ustedes que estaban lejos y paz a los que estaban cerca (2, 14-17; énfasis añadido).

Es notoria la reiteración con la que Pablo afirma que la reconciliación es dada por medio de la cruz, la sangre, la muerte de Jesucristo: «fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo» (Romanos, 5, 9ss.); «[Dios] reconcilió [...] haciendo la paz mediante la sangre de su cruz» (Colonenses, 1, 20); «por medio de la cruz [Cristo] llegó a reconciliar con Dios a ambos [pueblos] en un solo cuerpo» (Efesios, 2, 16). Estas afirmaciones corresponden a la más común según la cual «Cristo murió por nuestros pecados», o, en términos positivos, que «murió para salvarnos»². La pregunta que esas afirmaciones provocan

² Desgraciadamente, el vocablo *soteria*, salvación, es entendido tradicionalmente en términos escatológicos, de «ir al cielo» —asociado además al «alma»—. Para Jesús, la «salvación» consiste básicamente en liberación de las fuerzas que impiden al hombre vivir su dignidad humana, por eso son importantes las menciones y los relatos de exorcismos. Jesús no pensaba en términos de «ir al cielo». Esta es una de las tantas diferencias entre el palestino Jesús y el helenista Pablo. ¡Con esa visión se ignoró la dimensión antropológica!

es «cómo» esa muerte puede ser así de eficaz: ¿lo es automáticamente y a pesar nuestro, es decir, sin nuestra participación de alguna manera? ¿No será en tal caso una quimera o una autosugestión?

Considero de capital importancia tener presente la ya mencionada correlación entre el indicativo confesional y el imperativo ético. Aquí radica la eficacia de la muerte de Jesús para el cristiano: en «hacer mía su muerte», lo que no es posible sin hacer mía su vida; es decir, esta será real al asumir el proyecto y la misión de Jesús de Nazaret. La finalidad es la reconciliación que culmina con la paz: «él es nuestra paz» (Efesios, 2, 14; Romanos, 5, 1). Hablar de la «sangre» es hablar de la vida; hablar del «cuerpo» es hablar de la intercomunicación; hablar de la «cruz» es remitir a las causas de esa ejecución.

Ahora bien, la reconciliación es «un proceso», no es puntual, que se va afirmando por la vida propiamente cristiana de la persona, por su comportamiento coherente con su compromiso con Jesucristo, por un camino de «conversión (*metanoia*)» que supone cambios sustanciales de mentalidad y de actitudes. Por ser un proceso, la reconciliación es un crecer con Jesucristo, asumiendo sus paradigmas y prioridades, una «cristificación» —primacía del amor, desprendimiento, transparencia, rectitud, concordia [...]—. La reconciliación es fruto de un proceso de maduración. Es un camino por recorrer. Por eso, después de exhortar a los corintios a que «estén reconciliados con Dios!», Pablo los exhorta a que «no reciban en vano la gracia de Dios» (2 Corintios, 5, 20ss.). En la medida en que se viva el espíritu de Jesucristo, el hombre dará los frutos del Espíritu (Gálatas, 5, 22ss.). Será una nueva creación, vivirá una vida nueva, dejará atrás aquella que debíamos a Adán, que quiso «ser como Dios» (Romanos, 5-6; 8).

Tengamos presente que, en tiempos bíblicos, el vocablo «pecado» refería a un mal sensible que afecta a la comunidad, no solo a una falta moral interior. La mentalidad semita no era filosófica, sino pragmática y, sobre todo, de carácter social. El pecado puede ser inclusive

«estructural», como atestiguan las denuncias de los profetas —y vemos fácilmente hoy—. No aúna sino enfrenta; busca subyugar y dominar.

La persona reconciliada es aquella que «ha resucitado» con Jesucristo. Entiéndase, no en sentido literal, sino en aquel que Pablo mismo presenta en Romanos, 6: por medio del bautismo «fuimos con él sepultados en su muerte, a fin de que, al igual que Cristo *resucitó* de entre los muertos [...] así también *nosotros* vivamos una vida nueva» (énfasis añadido). La resurrección del cristiano se da en la medida en que vive «una vida *nueva*», ya ahora, que contrasta con la vida anterior, del pecado, es decir centrada en su «ego» (véase Romanos, 1, 18-32). O, como escribió a los corintios, «el que está *en* Cristo *ya* es una nueva creatura: pasó todo lo viejo, todo es nuevo» (2 Corintios, 5, 17; Gálatas, 6, 15; énfasis añadido). Como vemos, la reconciliación supone una visión antropológica, no solo teológica.

En resumen, para el cristiano, Jesucristo es la encarnación de la reconciliación que desemboca en la paz. Su vida y su camino, refrendados por su resurrección (sello de aprobación de Dios), conducen a la reconciliación universal que anhelamos. De nosotros depende tomar ese camino. Es el camino del amor (*agape*). Es lo que en su última cena Jesús encargó a sus discípulos con carácter de «mandamiento» (no opcional), cuya «novedad» es que él es el paradigma: «ámense los unos a los otros *como yo* los he amado» (véase Juan, 15, 1-17; énfasis añadido). Por lo tanto, es una manera de ver (visión) y de vivir la vida (misión). Por él llegaremos a la ansiada unidad en la concordia de los reconciliados (Juan, 17).

**LA TEO-ANTROPOLOGÍA COMO FUNDAMENTO
DEL PERDÓN: LA CONTRIBUCIÓN DE WOLFHART
PANNENBERG**

João J. Vila-Chã

Pontificia Universidad Gregoriana, Italia
Presidente de COMIUCAP

Muy pocos teólogos de los últimos cien años han podido disfrutar del prestigio del que goza Wolfhart Pannenberg (1928-2014) en el ámbito de la teología sistemática y del pensamiento filosófico más reciente. Sus contribuciones teológicas fueron especialmente valoradas en Estados Unidos: ello se podría explicar por su peculiar y difícil intento de establecer una síntesis entre el aparente conservadurismo de sus grandes visiones teológicas y las ideas de libertad y autonomía típicas de la experiencia moderna. A Pannenberg hay que considerarlo, además, como el más católico de los autores protestantes, o el más luterano de entre los católicos. La orientación ecuménica de su pensamiento es manifiesta y su simpatía con aspectos del catolicismo es algo que, desde los inicios de su actividad como profesor y autor, lo hacía ocupar un lugar especial en el corazón de no pocos católicos (para la posición de nuestro autor en relación con el catolicismo, véase Pannenberg, 1995). Desde luego, hay que recordar que la dirección

general de su pensamiento teológico se remonta a una tesis que el teólogo formuló ya en 1959:

La historia es el horizonte más completo de la teología cristiana. Todas las preguntas y respuestas teológicas tienen su sentido solo en el marco de la historia, de la historia que Dios tiene con la humanidad y, a través de ella, con toda su creación, orientada hacia un futuro todavía oculto al mundo, aunque ya manifestado en la persona de Jesús (1967, p. 22).

Gracias a esta tesis, Pannenberg habría de convertirse en lo que realmente fue: no solamente uno de los teólogos más interesantes y pertinentes del siglo XX, sino también un pensador ecuménico de particular importancia y actualidad.

1. TEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

En su libro *¿Qué es el hombre?*, de 1962, Pannenberg considera nuestra época —o, mejor, la suya— como una época de «antropología». Según él, desarrollar una ciencia integral del hombre es un objetivo principal dentro de las aspiraciones intelectuales del presente.

En este punto vemos la consecuencia de una tendencia que resulta inconfundible desde el inicio de la era moderna: pensar todo —Dios y el mundo— a partir de la experiencia humana. Ya no es el mundo natural como tal, sino la experiencia humana del mundo y de la propia existencia, lo que constituye el punto de partida para todo cuestionamiento relativo a la realidad de Dios (Pannenberg, 1972a).

En la teología protestante, esta tendencia se muestra ya desde su temprana orientación hacia la pragmática necesidad humana de salvación, más allá del deísmo y del racionalismo moral de la Ilustración tardía. Dicha tendencia se expresa también en el periodo clásico de la teología protestante alemana, que reconocemos en la refundación que de ella hace Schleiermacher; luego de dicha fase, se mantiene

en las discusiones causadas por el surgimiento de la teología liberal, especialmente en torno al concepto mismo de «religión». Se trata de una historia que, de alguna forma, terminará con la interpretación existencial del mensaje cristiano realizado por teólogos como Rudolf Bultmann o Karl Barth (Pannenberg, 1983, pp. 11-12)¹.

Por supuesto, la misma tendencia también se puede encontrar en las filas de la teología católica. La obra de Karl Rahner puede citarse como una expresión especial de dicho giro antropológico dentro de la teología del siglo veinte. En todo caso, hay que subrayar el hecho de que el mencionado antropocentrismo de la teología no aparece como contraparte de la teología teocéntrica más estricta, aunque sí se opone a las siguientes ideas: aquella según la cual en la teología el hombre no es más que un tema particular entre otros; la posición de acuerdo con la cual se puede decir algo teológicamente sobre Dios sin decir sobre el hombre y viceversa; o la idea de que las dos áreas, la concerniente al hombre y la que se ocupa de Dios, se relacionan en lo que toca al asunto teológico, sin llegar a un condicionamiento mutuo en el ámbito del conocimiento (Rahner, 1967, p. 43).

Pannenberg enfatiza de modo particular la existencia de una razón teológica interna a dicho antropocentrismo teológico. Es que, para él, el *telos* de la teología cristiana está relacionado en última instancia con la cuestión de la «salvación» del hombre. No es de extrañar, entonces, que la concentración teológica en el hombre comience con la creencia en la encarnación de Dios. Esta creencia, de hecho, especialmente a través de la tradición agustiniana del cristianismo occidental, ha adquirido la forma de una referencia indispensable al problema de la salvación del individuo. Dicha tendencia fue agudizada por la religiosidad medieval y, luego, continuó en la Reforma y el pietismo luterano.

¹ En 1925, Bultmann formuló el vínculo entre antropología y teología de la siguiente manera: «Resulta que, si uno quiere hablar de Dios, entonces tiene que hablar de uno mismo» (1933, p. 28).

Naturalmente, dicha concentración antropológica de la teología en los tiempos modernos no es más que una fuerte expresión del estado mental de la modernidad y de su historia social en general. Por detrás de eso está el proceso que Pannenberg llama la privatización o la segmentación de la religión en la sociedad moderna. Con el final de las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII, las denominaciones cristianas fueron perdiendo cada vez más su carácter de religiones estatales. Así, el Estado se transformó en una entidad religiosamente neutral y la confesión religiosa fue remitida a la esfera privada, constituida por asociaciones individuales y libres de individuos. La tendencia a la segmentación y la privatización de la religión pertenece, sin duda, a las diversas corrientes dominantes en la historia moderna.

Sin embargo, no solo el cristianismo, sino también las negaciones ateas de la creencia religiosa en general se han extendido en este terreno. Esto, por supuesto, se aplica a pensadores como Feuerbach o Marx, Nietzsche o Freud, y a sus respectivos sucesores. Pannenberg toma el desafío del ateísmo tan seriamente que llega a considerar que, si fuera del todo posible probar que la religión es simplemente un producto de la intimidad humana y una mera expresión de la autoalienación del hombre, entonces habría que declarar la fe religiosa, y más especialmente el cristianismo, como desprovistos de cualquier pretensión válida de credibilidad general dentro de nuestro contexto, el de la cultura moderna. En tal caso, la fe cristiana debería ser colocada lado a lado de cualquier otra visión del mundo o ideología (1983, pp. 13-15).

Como teólogo, nuestro autor reconoce el enorme peligro asociado con una posible inversión antropológica de la teología; peligro siempre muy cercano, una tentación permanente en la teología moderna y contemporánea. Sin embargo, esto no disminuye la conciencia de que, en la situación espiritual de nuestros tiempos, la teología solo puede representar la verdad de un discurso sobre Dios —o, incluso, demostrar que está en condiciones de hacerlo, sobre todo frente a la crítica de la religión por parte del ateísmo moderno— en caso se muestre capaz de

argumentar desde el campo de la antropología. De lo contrario, sus afirmaciones sobre la primacía de lo divino difícilmente serán más que aserciones subjetivas sin ningún derecho verdadero a la universalidad, o a la aceptación por parte de los demás.

De otra parte, la teología debe considerarse como la ciencia que puede mostrar las dimensiones y las profundidades de la realidad humana que, de otro modo, no podrían ser captadas por la antropología ni por cualquier otra ciencia o rama del saber. Pannenberg hace un esfuerzo muy particular en el sentido de alcanzar una apropiación crítica de la investigación antropológica de naturaleza no teológica. Su búsqueda, de hecho, va en el sentido de una apropiación de la autocomprensión del hombre de nuestros días —tarea ya practicada ejemplarmente por teólogos como Emil Brunner y Rudolf Bultmann, este último sobre todo en contraste con la posición teológica de Karl Barth—. La tarea es, así, la de incorporar descripciones no teológicas a la reflexión teológica, con el fin de alcanzar un abordaje preliminar de los hechos para después profundizarlos, o elevarlos, hasta su dimensión adicional, o más radical, es decir, aquella que teológicamente es la única relevante (Pannenberg, 1972a, p. 19).

La antropología dogmática tradicional gira en torno a dos temas que en la teología son centrales: la interpretación del ser humano a partir de la categoría de la *imago dei* y la concomitante noción de «pecado». No sorprende, pues, que estos asuntos estén entre los temas teológicos a partir de los cuales Pannenberg deriva su interpretación teológica de las investigaciones antropológicas contemporáneas. Su convicción es que la apertura de los fenómenos antropológicos a la realidad última —es decir, a Dios— es hoy más evidente que nunca, dada la plausibilidad creciente de la antigua idea de la imagen divina en el hombre y de cómo esta expresa la unidad del ser humano con la realidad divina. Es así, pues, que las ciencias antropológicas de hoy atestiguan la capacidad natural humana para determinar cuáles han de ser los destinos del mundo natural. Pero también dan testimonio de como temas

como el pecado y el perdón siguen siendo centrales en nuestra misma autocomprensión, sea que se trate del peligro de una fundamental contradicción del hombre consigo mismo o de la salvación que del peligro se puede esperar.

Así es como Pannenberg entiende sus investigaciones teológicas: como contribuciones múltiples e integradas en una antropología teológica fundamental. Su enfoque consiste, precisamente, en no asumir marcos y supuestos dogmáticos. Busca, más bien, volver a los fenómenos del mundo habitado por el ser humano, de tal manera que disciplinas como la biología humana, la psicología, la antropología cultural o la sociología se relacionen y se pueda plantear la pregunta sobre las implicaciones religiosas y teológicas de cada una de ellas en particular.

2. ¿QUIÉN ES O QUÉ SABEMOS SOBRE EL SER DEL HOMBRE?

Lo que en la modernidad se ha promulgado como principio de la libertad humana, la antropología más reciente lo ha expresado en términos de apertura al mundo. Según Pannenberg, la palabra *Weltoffenheit* ('apertura al mundo') es la que mejor indica la característica básica de lo que hace al hombre propiamente «humano», es decir, lo que lo distingue de los animales y lo eleva por encima de la naturaleza extrahumana. Pero ¿qué significa eso?

En comparación con los animales, nuestros órganos no están especializados, pero son sorprendentemente versátiles. A través de la educación y la elección individual o el hábito, la corporalidad del hombre no cesa de transformarse. Las reacciones del instinto solo están presentes de forma residual en el hombre. Esto significa que el hombre es esencialmente capaz de experimentar las cosas como tales y luego incorporarlas en el mundo de sus planes e intenciones. Solo a través de la cultura, las cosas del mundo se hacen disponibles para la gente. La apertura mundana del ser humano, por lo tanto, tiene que ver con el hecho de que él es un ser radicalmente abierto al mundo de las cosas y de su propia

experiencia. Pero los animales solo están abiertos a un número limitado y específico de características (Pannenberg, 1972b, p. 9).

Apertura mundana (*Weltoffenheit*) significa lo siguiente:

El hombre está completamente abierto. Está —más allá de cualquier experiencia, más allá de cualquier situación dada— siempre abierto. También está abierto más allá del mundo, es decir, de su propia imagen del mundo; pero, más allá de cualquier posible cosmovisión y la búsqueda de imágenes del mundo, por indispensable que sea, permanece abierto en preguntas y búsquedas. Esa apertura más allá del mundo es incluso una condición de la experiencia del mundo misma. Si nuestro destino no nos empujara más allá del mundo, entonces no continuaríamos buscando, incluso sin razones concretas para hacerlo (Pannenberg, 1972b, p. 10).

Pero ¿es esta apertura solo una cuestión de cultura? Pannenberg señala que los hombres no encuentran paz duradera ni en sus propias formaciones de naturaleza cultural. Sabemos que incluso nuestras mejores creaciones nunca brindan una satisfacción que sea de verdad duradera y permanente. Arnold Gehlen, gran dinamizador de este esfuerzo, habló de la desproporcionada obligación que tenemos frente a la perspectiva de nuestra realización, una obligación que nos perturba constantemente e impide que nos quedemos satisfechos en cualquiera de las etapas por donde pasa la realización de nuestras vidas.

Esta «necesidad crónica del ser humano», su confianza infinita, presupone necesariamente una contraparte más allá de todo lo que sea experiencia mundana. Solo entonces la imaginación del hombre puede formarse ideas sobre ese más allá de nuestra experiencia. Es precisamente por la relación con dicho opuesto, o contrario, del cual el hombre siempre depende en su esfuerzo infinito de devenir sí-mismo, que nuestro lenguaje alcanza el significado real de la expresión más misteriosa de entre todas las que habitan el universo de nuestro lenguaje: «¡Dios!».

No es casual que la visión moderna de la apertura del hombre al mundo tenga sus raíces intelectuales en el pensamiento bíblico. La historia bíblica de la creación ha declarado al hombre como señor del mundo, el gobernante asignado por Dios, su imagen y representante vicario. Como confirmación de que la estructura básica de la antropología moderna remite a la teología cristiana puede servir, como de hecho sirve para Pannenberg, el hecho de que, al comienzo de la antropología moderna, se destaca la presencia de un teólogo de gran importancia, Johann Gottfried Herder (Pannenberg, 1972b, p. 12; 1983, pp. 40ss.).

La apertura del hombre al mundo es, por lo tanto, más de lo que puede significar su capacidad creativa para lograr resultados cada vez más amplios y significativos. Como ser abierto al mundo, el hombre depende de esa totalidad siempre impenetrable que es la realidad del encuentro que en cada situación se puede esperar. Pero del hecho de que dependemos permanentemente de lo desconocido resulta en nosotros una absoluta necesidad de confianza, semilla constitutiva de nuestro ser hombre. Dado que no es posible entrar en relación con lo desconocido si no es a través de una actitud de confianza, tenemos que comprender que, sin confianza, la vida humana en última instancia ni siquiera es posible (Pannenberg, 1972b, p. 23).

Es mediante la confianza que el ser humano se aventura a lo desconocido. Pero nuestro destino no puede ser la incertidumbre total. La confianza presupone que aquello en lo que yo confío ya es de algún modo conocido mediante elementos de la experiencia. De lo contrario, la confianza no sería en absoluto posible. La confianza tiene su base en alguien o algo que ayude a que uno se gane a sí mismo. La confianza presupone la fidelidad del otro; solo es posible a partir del reconocimiento de que la otra persona de la que dependo actuará de un modo coherente y confiable en su relación conmigo. De ese modo, puede otorgar consistencia y coherencia a mi propia existencia en su condición de dependencia (Pannenberg, 1972b, p. 24).

Al igual que en el caso de nuestra relación interpersonal, el origen de la realidad total no está disponible para nosotros. Pero en el decurso

de nuestra existencia, siempre dependemos de lo que la realidad es en su totalidad, de aquello que no podemos dejar de interrogar a partir de su fundamento. Esta es la razón por la que dicha relación tiene la forma de una relación de confianza. Ahora bien, es precisamente en contra de esta tendencia fundamental de la vida entendida como relación de confianza que se mueve la búsqueda humana —hasta el punto de poder devenir patológica— de un sentido cada vez más fuerte de seguridad en la existencia. Sin embargo, sigue siendo un hecho inmutable que, incluso en la necesidad de seguridad, las personas siguen dependiendo de la fiabilidad de los demás. Para una vida que lucha por la seguridad total y a todo costo, la confianza en uno mismo toma el lugar de la confianza que somos llamados a poner en Dios. Y eso es justamente lo que la teología designa con la noción de «pecado».

La relación correcta respecto a la disposición de confianza, como corresponde a la apertura estructural del ser humano, es la confianza incondicional en el Dios infinito y el respeto incondicional por el destino infinito de los demás seres humanos; sin embargo, también supone una disposición sobre las cosas finitas del mundo que no contradiga el plan divino de la salvación universal, o sea, el destino de todos a la vida en plenitud. La posesión del mundo pertenece al destino del hombre, pero ella tiene que entenderse como una posesión que no tiene su derecho y propósito en sí misma. Por el contrario, está completamente conectada con el ejercicio de una infinita confianza en «Dios» y se deriva de ella. Dios, a su vez, es una expresión sumamente condensada de lo que entendemos como el ser, la vida o el sentido.

3. LA ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD

En vista de lo dicho, vamos ahora a aproximarnos un poco más a la pregunta teo-antropológica. Como es natural, podemos decir que ya la idea de que el hombre y Dios comparten la noción de persona es algo que requiere permanentemente la corrección de una filosofía o teología apropiadas a la tarea del pensamiento.

En su paradigmático texto sobre «Persona y sujeto» (1980), Pannenberg da claras muestras de su profunda comprensión de la naturaleza de la «crisis» de la modernidad y se plantea la pregunta sobre si la filosofía de la subjetividad es aún adecuada para dar respuesta al problema. Su reflexión pasa ahora por la aclaración de la dicotomía entre persona y sujeto, un problema que —para él— es central en su interpretación de la tradición².

La noción de persona es, como todos sabemos, inseparable de la revolución cristiana. Es con el cristianismo que el término de origen griego gana su significado más profundo y alcanza su particular relevancia antropológica, gracias al énfasis que el cristianismo coloca en la individualidad del hombre. Este proceso se puede rastrear directamente hasta el mensaje de Jesús respecto al amor de Dios por todas y cada una de sus criaturas.

Una consecuencia inmediata de dicha valoración de la individualidad de los seres humanos en el ámbito cristiano es la introducción de una nueva comprensión del tiempo. El tiempo deviene un lugar de prueba y determinación para la eternidad: así, lo que Platón interpretó como la inmortalidad del alma ahora se entiende como la inmortalidad de todo lo que el individuo es llamado a ser. Sin embargo, otros momentos se han añadido a esta historia. En particular, Pannenberg registra la creciente atención que se presta al poder creativo del hombre, algo que caracteriza la teoría del pensamiento medieval en su desarrollo desde San Agustín hasta la modernidad. En primer lugar, subraya la crítica de Agustín a la teoría de la *anamnesis* platónica y la consecuente afirmación de que el alma humana posee en sí un conocimiento de las ideas. A esto se suma el conflicto con la doctrina aristotélica del intelecto agente, ya que —en la medida en que el Estagirita interpretaba a este como una fuerza sobrehumana que tenía un «efecto externo»

² Para una discusión más extensa de esta problemática, véase Nagl-Docekal y Vetter, 1987; Cramer y otros, 1987; Frank, 1984, 1986.

en el alma— este no era sin más conciliable con la concepción cristiana de la inmortalidad. El filósofo cristiano se vio así obligado a reinterpretar al intelecto activo como parte del alma humana individual, un aspecto que tendrá importantes consecuencias en lo relativo a las investigaciones posteriores de la actividad del intelecto humano en el proceso de la cognición.

La filosofía moderna de la subjetividad, por lo tanto, se presenta como una consecuencia de la discusión planteada en el cristianismo en torno a la individualidad humana y la noción correspondiente de la inmortalidad individual. Para Pannenberg, la noción trascendental-filosófica del sujeto como autoconciencia no es sino la culminación de una larga historia que la precedió. Sin embargo, hay aporías en la teoría moderna de la subjetividad. Para el teólogo, la doctrina de las relaciones trinitarias se presenta en esta problemática histórica como una de las etapas más importantes, pero que ahora hay que renovar en serio —como, de hecho, intentó hacer Hegel—. La afirmación hegeliana de que lo propio de la persona consiste en ser uno mismo en el otro no es otra cosa que lo que, desde hace siglos, se viene afirmando mediante las discusiones sobre la vida trinitaria en Dios. La tradición teológica lo tiene muy claro: la relación con el otro es constitutiva de la identidad y la particularidad de cada una de las personas divinas.

La historia de la teología, sin embargo, nos muestra que la doctrina cristiana de la trinidad se resiste siempre a dar el paso hacia la abolición de la sustancia en el sujeto. Y lo hace con razón, porque, si bien «es cierto que el sujeto tiene la relación con el otro de sí mismo en sí mismo y por lo tanto es independiente, a su vez depende de un contenido sustancial de su vida que se le haya dado previamente» (Pannenberg, 1980, p. 85). En su totalidad, su relación con este contenido sustancial está interconectada con su relación con el otro. Cada una de las personas trinitarias no tiene su esencia en sí misma, sino solo, en cada caso, a través de un otro. Sin embargo, en cada caso es ya un sí-mismo.

Como es sabido, Fichte problematizó de forma profunda, por no decir radical, la noción de un Dios personal, una crítica que, por cierto, motivó a Hegel en su esfuerzo de revisión del concepto de sujeto (Pannenberg, 1980, p. 86)³. Si la peculiaridad de la persona como sujeto no es tener al otro de sí mismo fuera de sí mismo, sino estar en el otro en sí mismo, entonces ella no encuentra en el otro al que se refiere su limitación, sino su propia realización. En consecuencia, Hegel no tuvo ningún problema con la idea de la personalidad de Dios: para él, lo absoluto de lo absoluto consiste precisamente en el hecho de que el absoluto es un sujeto absoluto y solo como sujeto puede ser absoluto.

Sin embargo, las aporías de autoafirmación del sujeto permanecen⁴. La fórmula hegeliana del sujeto, estar en el otro y permanecer en sí mismo, es en sí misma ambigua. Por un lado, cae en los problemas del sujeto romántico, circular y vacío; por otro, presupone un sujeto que ya no es absoluto, sino que se vuelve función de una historia más grande que aquella de la metafísica de la subjetividad. De ahí que Pannenberg considere necesario, o urgente, superar la filosofía de la subjetividad. Esta superación solo puede tener éxito bajo la condición de que uno distinga entre el yo y el sí-mismo (*Selbst*) con precisión, pues será a partir de dicha distinción que el concepto de persona podrá de nuevo recuperar su relevancia tanto teológica como antropológica. En «lugar de ser una mera posición del yo [...], al sí-mismo se presenta como

³ Fichte consideraba que la noción de un Dios personal resultaba fundamentalmente incompatible con la idea de su condición de infinito. Según el gran pensador, como ego, la persona siempre y en cada caso presupone un no-ego. Solamente en contraste con el no-ego puede el ego ganar su autoconciencia. Según Fichte, por eso, la idea misma de la personalidad de Dios no es más que un producto de la limitación de nuestro poder de imaginación.

⁴ Irónicamente, hay que subrayar, como lo hace Pannenberg, que las aporías de la autoafirmación habían inducido al último Fichte a abandonar la posición original de su *Wissenschaftslehre* (1794), pues el mismo pensador llegó a comprender que el ego sujeto de configuración y el ego configurado deben seguir siendo realidades diferentes, de modo tal que la autoafirmación del ego deja de poder afirmarse como el comienzo de toda «ciencia».

proceso de cambio» (1980, p. 88), como realidad estructurada como historia, un proceso en que el final será siempre algo que en el presente forzosamente nos aparece como desconocido. Así es que, según Pannenberg, el yo, lejos de producir el *Selbst*, lo necesita para poder crecer dinámicamente y al final obtener su estabilidad y continuidad ontológica. En otras palabras, la manifestación del yo da lugar al *Selbst*, pero este tiene como condición permanecer realidad incompleta y, como tal, estructuralmente abierta. Ahora bien, es justamente para expresar dicha realidad, o la realidad humana correctamente entendida, que hoy tiene sentido recurrir a la «vieja» noción de «persona» (Pannenberg, 1980, p. 88).

4. EL PECADO Y SU ESTRUCTURA

«En su actitud de apertura al mundo, el ser humano está camino a su destino». Con estas palabras, Pannenberg señala que el ser humano — como ser en el mundo— anhela una orientación integral en el mundo de la vida. Sin embargo, nadie puede encontrar un estándar final para su vida, ni en el mundo natural ni en la sociedad. El proceso de la vida siempre está más allá de todo lo que el mundo pueda ofrecer. De ahí la importancia de la tesis anteriormente mencionada: apertura al mundo significa vivir en una esencial apertura a Dios. El hombre es hombre solo como un movimiento a través del mundo para Dios. Solo así él puede llegar a su destino, la comunión con Dios (Pannenberg, 1972b, p. 40).

El egocentrismo del hombre no coincide de ningún modo con aquella armonía implicada en la idea de apertura al mundo como condición esencial del ser del hombre. Justamente lo contrario es el caso. Sin embargo, tal egocentrismo no se puede superar sacando de escena al ego, sino solo fusionándose en una perspectiva de vida cada vez más grande. ¡Por supuesto, en el proceso antropológico hay siempre un yo clamando manifestarse!

De esta manera, la tensión entre el egocentrismo y la dinámica de apertura al mundo forma la situación real de toda vida humana. Esto comienza ya en el nivel de la vida orgánica: ella es posible solo en la medida en que el ser que uno es y la *Weltoffenheit* que nos da el destino obtienen su trazo de unión a partir de una unidad superior. Cada entidad viviente forma una unidad persistente de ser para-sí y de referencia ambiental. Así, no hay autoafirmación que no tenga que pasar por un abrirse a experiencias siempre nuevas de la realidad. Ahora bien, es precisamente esta tensión la que caracteriza la estructura del *Selbst* y su actividad presencial en el mundo.

Este conflicto entre apertura cosmopolita al mundo y egocentrismo es, por lo tanto, inseparable del hombre, ya que cada intento exitoso en esta dirección solo puede significar un nuevo triunfo del egocentrismo (*Ichbezogenheit*). Por esta razón, la unidad que combina la tensión inherente a la perseverancia del sí-mismo con la apertura mundana del yo dentro de un todo que sea significativo solo puede tener su base fuera del sí-mismo (*Selbst*). Solo en la medida en que tiene su centro fuera de sí-mismo, el ser humano puede superar el conflicto que en él siempre hay entre cierre y apertura. Aislado, el ser humano no podrá jamás ir más allá de un sí que no es sí-mismo.

Pero dado que, por virtud de nuestra ontológica finitud, no podemos vivir solo en la verdad de Dios, tenemos que afrontar el conflicto entre nuestra apertura al mundo y el egocentrismo, o egotismo, que se genera en nuestras relaciones —sea en aquellas de uno con los demás o, naturalmente, en aquellas con nosotros mismos o con el mundo en su totalidad—. La tendencia humana es permanecer atrapado en dicho egocentrismo, natural e inevitable. Aún peor, lo que más nos afecta es una cultura que siempre nos hace insertar lo nuevo en lo ya concebido, realizado o, al menos, ya previsto. Al hacerlo, el ser humano no solo viola su destino auténticamente cosmopolita, de apertura a la realidad mundana en su intrínseco dinamismo, sino que se cierra contra el Dios que lo llama a su destino de realización plena en la comunión del amor.

Eso es exactamente lo que significa el «pecado»: el egoísmo que se cierra —o, peor, que se autojustifica—, ensimismándose. Si la manifestación más común del pecado es la concupiscencia, eso no nos debe impedir reconocer que lo que actúa en la concupiscencia no es sino el impulso íntimo del amor del hombre por sí mismo —es decir, su voluntad de permanecer cerrado en lo poco que es, aquel impresionante *presque-rien* del que hablaba, pienso, el gran Vladimir Jankélévitch (1957)—.

Sin embargo, surge la pregunta de por qué el egocentrismo corresponde al pecado. Para Pannenberg, la respuesta proviene del hecho de que «solo en el hombre la relación con un centro, en el caso presente con el yo, contradice su destino» (1972b, p. 47). No son los animales, sino las personas, quienes, a través de su egoísmo, siempre permanecen detrás, o más acá, de lo que por mandato del Creador deberían ser. La autoidentidad del yo no es pecado en sí mismo, y tampoco lo es el disponer del mundo por medio del cual el yo se afirma y se eleva a sí mismo. De hecho, y según la lógica inherente al principio de la condición de creatura, la orden de Dios es sencillamente que dispongamos del mundo. En y por sí misma, la *Ichbezogenheit* del ser humano pertenece a la buena creación de Dios. Pese a ello, deviene pecado cuando entra en conflicto con el destino infinito del hombre, es decir, cuando el yo acaba haciéndose fin en sí mismo, en lugar de dejarse integrar en una unidad superior, aquella que empieza con la vida y el ser (1972b, p. 47).

El pecado es, pues, algo que pertenece a la *Vorfindlichkeit* del hombre. Nacemos y crecemos inmersos en la lógica del pecado. Pecado, por lo tanto, es lo que somos, pero no lo que estamos destinados a ser. Pero de lo que somos no podemos librarnos solo por nuestros propios medios. Solo la realidad que nos penetra nos mantiene cerca de la vida una y otra vez. Así, en última instancia, Dios mismo es quien, a través de todas las cosas, una por una y en su totalidad, puede llevarnos más allá de lo que somos en nuestro yo hasta la realización de nuestro propio destino. El éxito de nuestras vidas es, así, y a menudo, algo que ocurre en contra o al menos sin nuestra intervención más propia o directa.

Pero esto también significa que el único Dios, creador y señor de la historia, no es solo la unidad final de la realidad en sí misma, sino también la salvación —es decir, la realización de nuestro ser en el mundo a través de la superación del conflicto entre *Ichbezogenheit* y *Weltoffenheit*, o sea, entre egocentrismo y apertura cosmopolita al mundo—. No es por nuestros meros esfuerzos que el conflicto entre la autorrelación del *Selbst* y el enfoque mundano puede ser superado. El acuerdo de lo que somos con la realidad total solo puede ser recibido de «Dios»; es decir, si hay sabiduría es porque —como seres de libertad— estamos referidos a un más allá del *Selbst*, creados para devenir lo que ya somos, hijos e hijas de Dios.

5. LA LÓGICA DE LA REDENCIÓN

En su impresionante *Systematische Theologie* (1988-1993), Pannenberg articula con enorme rigor teológico el modo como la misión del Hijo a través del Padre y su encarnación están dirigidas a la salvación del mundo (Juan, 3, 17; Pannenberg, 1991). El tema de este escrito es la importancia de la naturaleza humana de Jesús en su actividad e historia de vida en la tierra. Al crear un espacio para el hombre bajo el gobierno de Dios, Jesús hizo posible la renovación de la comunidad humana. El carácter mesiánico de su ministerio, tal como se presenta a la luz de su crucifixión y resurrección, significó la eliminación de la esperanza del Mesías de Israel y su extensión a toda la humanidad. En los escritos de Pablo y Juan, esa limitación es superada mediante la atribución del título de «Hijo»: el Hijo del Padre Celestial, que es el Creador y Padre de todos los hombres, se manifiesta ahora en la persona de Jesús para la salvación del mundo. San Pablo lo señala mediante su paradigmática presentación de Jesús como el hombre escatológico por excelencia, nuestro segundo Adán (1991, p. 441).

La cuestión de la peculiaridad de Jesús respecto a los demás seres humanos no puede separarse de la función soteriológica de su misión histórica —ni, por lo tanto, tampoco de su persona—. Esto es cierto

y se comprueba en el hecho de que su predicación tenga lugar en el marco de una actividad de sanación, como tan a menudo nos informan los Evangelios. La conexión entre la dignidad mesiánica y la función soteriológica caracteriza el mensaje apostólico de Cristo. Sin embargo, la peculiaridad de la figura de Jesús —siempre asociada con su función soteriológica— no justifica que se proyecte en su persona los intereses más diversos y las expectativas salvíficas de los hombres, hasta el punto de hacer de Jesús un mero exponente y portador de tales expectativas. Es cierto que Jesús, como el Hijo de Dios, es el cumplimiento de toda esperanza humana de salvación; sin embargo, las esperanzas de salvación humanas son siempre muy diversas y a menudo no coincidentes. Por lo tanto, solo en la obra y en la historia existencial de Jesús se revela lo que realmente sirve a la humanidad o es causa de su salvación (Pannenberg, 1991, p. 441).

En el cristianismo, el núcleo del problema está en el significado de la muerte de Jesucristo y, tal como enseña Pablo, en el significado del concepto de reconciliación que en ella opera. En la reconciliación con Dios por medio de la cruz de Cristo, la forma actual de la participación en la salvación cristiana —que Pablo describe como justificación y paz con Dios— establece el orden asociado al concepto de reconciliación y a su relación con la muerte de Jesús en la cruz. Naturalmente, hay cambios profundos en la comprensión del término «reconciliación», pero su ámbito de aplicación sigue presuponiendo la idea de que se trata de un concepto clave para toda interpretación sistemática que pueda ser considerada adecuada frente al significado antropológico de la muerte de Cristo (Pannenberg, 1991, p. 447).

Las declaraciones cristianas más antiguas sobre la función expiatoria de la muerte de Cristo presuponen, ante todo, que la crucifixión de Jesús no puede entenderse como castigo de sus propias ofensas. Pero esto solo se muestra plenamente a la luz de la resurrección de Jesús. Al enviarlo de nuevo a la vida, Dios mismo absolvió a Jesús de los cargos que llevaron a su ejecución: él no fue un rebelde político,

ni de forma alguna se condenó a sí mismo. En otras palabras, su muerte en la cruz no fue a causa de su propio pecado. Gracias al evento de la Pascua, o a su luz, queda demostrado que él fue «sin pecado». Pero ¿por qué Dios permitió su muerte? ¿Por qué razón? A la luz de las alusiones proféticas que el cristianismo primitivo tomó de los escritos del Antiguo Testamento, es claro que, si no fue por sus propios pecados, entonces Jesús solo podría haber muerto por los pecados de los demás. Esto puede entenderse, en principio, como la única respuesta posible frente a la cuestión de la muerte de un ser humano cuyo destino —a la luz de la afirmación divina de su misión mediante su resurrección de entre los muertos— no es simplemente accidental, sino que está ordenada por Dios desde toda la eternidad. La aceptación de una función expiatoria de la muerte es una expresión de la misericordia y del amor salvífico de Dios. El comportamiento de Jesús en su trabajo previo a la Pascua se muestra incompleto e incluso engañoso cuando se resume en la expresión «hombre para los demás», es decir, «prójimo». En verdad, Jesús fue, ante todo, un ser humano totalmente volcado hacia Dios; incluso, en cuanto hombre para los demás —es decir, enviado para dar testimonio del Reino futuro de Dios, en su calidad de iniciador del Reino en su vida y obra— el hombre Jesús manifiesta el amor de Dios, sea por él o por todas las criaturas (Pannenberg, 1991, p. 470).

En su doctrina especulativa de la reconciliación, Hegel concibe la «abolición de la finitud natural, de la existencia inmediata» como el núcleo fundamental del proceso universal de reconciliación. De ahí su tematización de «la muerte de Dios», una idea ajena al Nuevo Testamento, aunque Pablo haya hablado repetidamente de la muerte del Hijo de Dios (Romanos, 5, 10; 8, 32). Según su naturaleza humana, el Hijo de Dios murió en la cruz; sin embargo, con su afirmación, Hegel parece no entender muchas de las cuidadosas distinciones hechas por la cristología ortodoxa entre naturaleza divina y naturaleza humana en la unidad misma de la persona de Cristo. Por eso, así lo juzga Pannenberg, habla de forma indiferenciada de la muerte de Cristo como muerte de Dios.

El carácter expiatorio de la muerte de Jesús expresa el momento exclusivo de su muerte vicaria, la muerte de una persona inocente en lugar de los pecadores. En contraste, la obediencia a Dios, por cuya causa Jesús asumió esta muerte, es paradigmática para todos los seres humanos: en ella, Jesús es el Hijo, el nuevo Adán, aquel en cuya imagen el mundo debe ser renovado. Esto incluye la aceptación de la propia finitud ante Dios, aceptación que se concreta en el bautismo mediante la unión del propio futuro de muerte con la muerte de Jesús. Ahora bien, es precisamente a través del significado exclusivo de la muerte vicaria de Jesús que se hace posible nuestra independencia frente a los demás, pues ahora, en relación con la muerte de Jesús, cada persona puede vivir su propia vida y seguir su vocación desde la certeza de la participación en la vida, o sea, en la victoria de la resurrección (Pannenberg, 1991, p. 482).

Las afirmaciones cristológicas tienen, pues, una estructura prolep-tica, de anticipación. La relevancia de la historia de Jesús para toda la humanidad anticipa el resultado de la historia humana en el *eschaton*. En otras palabras, la verdad del contenido de tales declaraciones depende de la obra del Espíritu, mediante el cual podemos reconocer que Jesús es de verdad Hijo de Dios. Así es como surgieron las primeras proclamaciones cristológicas, expresiones del actuar del Espíritu en la comunidad de fe original. Esto es cierto incluso en relación con el surgimiento de títulos cristológicos como Mesías, *Kyrios*, Hijo de Dios. Cada uno de estos títulos se refiere a la figura particular de Jesús en su humanidad y, sobre todo, en su futuro. Son títulos implícitamente soteriológicos, pues cada uno de ellos corresponde a aspectos particularmente característicos de la obra histórica de Jesús y de su continuada acción en el mundo de hoy (Pannenberg, 1991, p. 489).

La historia de la reconciliación del mundo con Dios se ocupa de la realización de la comunión de los seres humanos con su creador, fuente de su vida, destruida por el pecado. El inicio está ya en el hombre Jesús de Nazaret, aquel que, por su autodistinción del Padre como Hijo,

indirectamente reconcilia en su persona a la independencia de cada ser humano y de todas las criaturas con Dios. Eso es lo que se quiere decir cuando, en el Nuevo Testamento, se habla de Jesús como mediador entre Dios y los hombres (1 Timoteo, 2, 5; Pannenberg, 1991, p. 497), pues es por medio de su muerte que Dios rompe con la lógica del pecado y abraza de nuevo al hombre todo, sea en modo conclusivo o en modo apenas proléptico.

Según Pannenberg, la conciencia humana está estructurada de manera extática, dada su capacidad de estar en sí fuera de sí —es decir, de vivir animada por el Espíritu tal como es—. Como autoconciencia, cada hombre sabe que está en el otro y, por lo tanto, está en su esencia, en un otro como sí mismo. De hecho, solo el ser humano determina su esencia en el otro. No todas las externalidades, por supuesto, hacen que el hombre, al elevarse por encima de su particularidad, llegue a sí mismo en un sentido superior. Los seres humanos pueden vivir, y no es raro que eso ocurra, separados de sí mismos. Ello ocurre no solamente en estados de extrema intoxicación que llevan al autoolvido, sino también en fenómenos como los de la esclavitud o la decadencia: se trata de fenómenos que, según dice Pannenberg en referencia a San Agustín, comparten la estructura de la concupiscencia.

Por otro lado, el olvido de sí mismo puede igualmente implicar una verdadera dinámica de realización personal. Esto es así siempre que la persona que se olvida de sí misma está completamente dedicada a lo que sabe ser el contenido de su destino como persona. Así fue y es en el caso del creyente en Jesucristo. En su modo extático de existir en Cristo, la persona de fe no vive alienada de lo que es, pues Jesús, hijo del Padre, es ser humano enteramente dado a Dios y, por lo tanto, a la creación y a los demás. Al creer en el Espíritu a través del Espíritu, el creyente participa en la relación del Hijo con el Padre y en la concomitante afirmación del mundo por la bondad del Padre, el Creador, a través de su amor por el mundo. Por eso, el auténtico creyente nunca se aleja de sí mismo, pues permanece

con Cristo y, de ese modo, en Dios, origen y meta de toda existencia finita. En otras palabras, estar fuera de sí por obra y acción del Espíritu —que en nosotros es don de la fe en Jesucristo— significa experimentar la liberación, no tanto en el sentido de una exaltación del sí-mismo sobre la propia finitud, sino en cuanto posibilidad real de ir más-allá de la propia finitud (es decir, de llegar al punto de vivir reconciliados, liberados de la esclavitud del mundo, del pecado y de la muerte). Y eso, dice Pannenberg, es justamente lo que hay que entender como una vida que en el mundo es vivida por obra y gracia del Espíritu Santo (1991, pp. 498-499).

6. EL HOMBRE Y DIOS

Para terminar, volvamos a la situación actual del pensamiento, en la que el carácter absoluto del sujeto está cada vez más sometido a una crítica generalizada, de modo tal que la interpretación del teólogo Pannenberg nos puede ayudar a entender el alcance de una teología antropológica que esté a la altura de las exigencias intelectuales de nuestro tiempo. Cuando menos, debemos tener en cuenta la importancia que para el teólogo alemán tienen los análisis sociopsicológicos de G.H. Mead y, principalmente, su distinción entre yo y *self* (Mead, 1934)⁵.

El núcleo del problema antropológico, y de la reconciliación en particular, es el autodesarrollo del ser humano, un proceso que es interpretado sobre la base de la relación entre el «yo» y el «sí-mismo». Según Jean Paul Sartre, el «yo» no debe considerarse por sí mismo como algo «fijo y permanente» —en el sentido de la teoría del sujeto trascendental—, sino, más bien, al igual que el sí-mismo, como producto de una reflexión que toma conciencia de la espontaneidad no personal de la conciencia

⁵ Además, Pannenberg también se refiere a la teoría genética del ego y su identificación de acuerdo con E. Erikson. En todo caso, si hay una palabra-clave que es importante subrayar en el proceso de la realización humana, sería la palabra «confianza».

en relación con la unidad de sus estados (como sí-mismo) y acciones (como yo)⁶.

Para Pannenberg, el pensamiento de un *self* permanente e inmutable del hombre no es más que un mero resultado de la reflexión, producto de una identificación de los momentos del ego en su espontaneidad, llevada a cabo en la autoconciencia bajo la perseverante unidad del yo⁷. Como hemos visto, es precisamente a partir de esta inversión de la forma convencional de ver la relación entre el *self* y el «yo» que Pannenberg, finalmente, proclama haber planteado las bases de un nuevo pensamiento de la reconciliación a partir del concepto de persona. Escribe nuestro autor:

La persona no puede ser ni idéntica al yo en contraste con el sí-mismo, ni con el sí-mismo en contraste con el yo. La persona no puede ser idéntica con el mero hecho de una conciencia del yo; porque con la palabra persona queremos decir siempre más que los momentos puntuales de un yo que emerge. La palabra persona se refiere a toda la vida de un individuo. [...] «Persona» se refiere al misterio de la totalidad de la historia de vida única que trasciende la presencia del yo en el camino hacia su propio propósito, o finalidad, existencial. [...] Estamos siempre, y como por definición, en camino hacia nosotros mismos, hacia la totalidad de nuestra existencia. Sin embargo, somos ya siempre personas, aunque no de la misma manera que somos un yo (1980, p. 91).

¿Qué significa ser persona? La respuesta de Pannenberg es que ni el yo ni el sí-mismo se hacen por sí mismos. «Persona es la presencia del sí-mismo en el momento del yo, en la reivindicación de nuestro yo a través de nuestro verdadero sí-mismo y la conciencia anticipada de nuestra identidad. Persona es el yo entendido como “rostro” de la

⁶ Sobre la posición de Sartre, véase Reisman, 2007.

⁷ Sin embargo, esta identificación no debe entenderse como absoluta, porque, en sí misma, siempre se vuelve algo diferente durante el proceso. Véase Pannenberg, 1980, p. 91.

realidad dinámica que somos, de esa misma que expresa el secreto de la historia aún no del todo unificada de un individuo en el camino hacia sí mismo» (Pannenberg, 1980, p. 92), hacia su irrepetible destino.

Por supuesto, esta redefinición del concepto de persona es rica en consecuencias. En primer lugar, porque hace posible una aclaración más precisa del sentido en el que podemos hablar de la dignidad del ser humano, ya que —entendiéndose a sí mismo como una cuestión para sí mismo— no hay modo de ser humano que no implique relación con Dios y con el camino que hay que recorrer hacia Él. Solo Dios puede ser origen y condición de posibilidad de la libertad y de la individualidad humanas en el pleno sentido de la palabra.

Además de eso, la noción de persona echa luz sobre por qué el encuentro con el tú tiene un significado tan profundamente constitutivo para la personalidad humana. La individualidad de uno y la individualidad del otro tienen que ver entre sí, no solo porque los caminos del yo y del otro se entrecruzan en un mundo común y son de muchas maneras coexistentes, sino también porque ambos están radicados en Dios. Es solo Dios quien ofrece a la humanidad la unidad, incluyendo la más sorprendente armonía entre lo diferente. En Cristo y en su obra de reconciliación y perdón es eso justamente lo que tenemos. Por él y con él, en la *ekklesia tou Theou*, cada ser humano tiene posibilidades inusitadas de encontrar, y realizar, su propio destino como ser humano total, aunque siempre y solamente en comunidad con los demás. Solos, pero en relación con un tú eterno que se manifiesta concreto y real.

El núcleo de la doctrina de la Trinidad, finalmente,

radica en el hecho de que el único Dios para sí mismo, aparte de las tres personas, no es una persona, sino que lo es en la persona del Padre y del Hijo, y luego también en la forma del Espíritu. El «rostro» del único Dios es triple, no solo para nosotros, sino que también para las propias personas trinitarias su relación con el ser divino [...] [está] mediada por las otras dos personas. Así, la persona es siempre solo rostro, forma de manifestación del único ser divino.

Y la peculiaridad de la esencia divina radica precisamente en el hecho de que puede ser captada en una identidad definitivamente inexpresable, aunque la descripción de ella sea accesible solo en la trinidad de las personas. Por lo tanto, la unidad de Dios no puede ser comprendida por un concepto que no sea el sí-mismo de Dios en la trinidad de sus personas. El único Dios no puede ser captado ni por un concepto de esencia (como sustancia) ni por el concepto del sujeto absoluto (Pannenberg, 1980, p. 95).

Es decir, el misterio del único Dios solo puede articularse de forma mínimamente adecuada en la comunión de las tres personas.

Sin embargo, dado que solo en la comunión que Dios ofrece puede el hombre convertirse en el ser que realmente es, somos y permanecemos personas, antes que sujetos. Así, en la precisa medida en que luchan por la unidad del sentido, cada una de ellas en su propio modo, la teología y la filosofía están llamadas a girar en torno a la única palabra que, en la historia, se transforma en verdad y de verdad —es decir, la palabra que anuncia la incondicionalidad plural del perdón, la posibilidad siempre inalterada de una religación más allá de las diferencias y de las ofensas—. Se trata, pues, de una palabra hecha cuerpo social, movimiento de reconciliación infinita, mostración de los infinitos rostros que siempre, y en cada caso, asume el misterio del amor, el mismo que en cada persona promueve la integración tanto de la identidad como de la diferencia.

REFERENCIAS

- Bultmann, Rudolf (1933). Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?. En *Glauben und Verstehen* (pp. 26-37). Tubinga: J.C.B. Mohr.
- Cramer, Conrad & otros (eds.) (1987). *Theorie der Subjektivität*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1984). *Was ist Neostukturalismus?* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

- Frank, Manfred (1986). *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer «postmodernen» Toterklärung*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Jankélévitch, Vladimir (1957). *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. París: Presses Universitaires de France.
- Mead, George-Herbert (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagl-Docekal, Herta & Helmuth Vetter (eds.) (1987). *Tod des Subjekts?* Viena-Múnich: Oldenbourg.
- Pannenberg, Wolfhart (1967). Heilsgeschehen und Geschichte. En *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze I* (pp. 22-78). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1972a). Anthropologie und Gottesfrage. En *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (pp. 5-28). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1972b). *Was ist der Mensch?* Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1973). *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Pannenberg, Wolfhart (1980). Person und Subjekt. En *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze II* (pp. 81-95). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1983). *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1988-1993). *Systematische Theologie*. 3 tomos. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1991). Die Versöhnung der Welt durch Jesus Christus. En *Systematische Theologie*, tomo 2, capítulo 11 (pp. 441-511). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, Wolfhart (1995). Eine evangelische Stellungnahme zum Weltkatechismus der katholischen Kirche. *Kerygma und Dogma*, 40(4), 2-12.
- Rahner, Karl (1967). Theologie und Anthropologie. En *Schriften zur Theologie VIII* (pp. 43-65). Einsiedeln: Benziger.
- Reisman, David (2007). *Sartre's Phenomenology*. Londres-Nueva York: Continuum.

SOBRE LOS AUTORES

Eduardo Arens es sacerdote peruano, marianista. Nació en Alemania en 1943, pero fue criado en el Perú, donde hizo su escolaridad. Cursó estudios universitarios en Texas (Matemáticas), Friburgo (Teología) y Jerusalén (Biblia). Obtuvo su doctorado en Teología bíblica en la Universidad de Friburgo en 1976. Ha sido profesor de la Facultad de Teología en Lima (1976-1979), y es profesor principal de Sagrada Escritura en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de Lima. Es miembro de la Studiorum Novi Testamenti Societas y la Catholic Biblical Association. Es autor de más de una docena de libros, entre ellos *The Elthon-sayings in the Synoptic Tradition* (1976), *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan* (1995), *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza* (2000), *Adam. Un ensayo de antropología bíblica* (2011), *La Biblia sin mitos* (2016), *Los evangelios ayer y hoy* (2019) y *¿Hasta que la muerte los separe? Divorcio según el Nuevo Testamento* (2020). Vive en la parroquia Santa María Reina, en Lima.

Jorge Bruce es licenciado en Psicología por la PUCP y magíster por la Universidad de París XI. Es psicoanalista de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Ha sido director de Comunidad y Cultura de la comisión directiva de la Federación de Psicoanálisis de América Latina (FEPAL), así como miembro del comité científico y del comité editor

de la revista *Calibán*, publicación oficial de la FEPAL. Ha formado parte del directorio y del comité ejecutivo de la International Psychoanalytical Association (IPA). Es profesor de la Maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP y del Instituto de la SPP. Es presidente del comité científico del Congreso de la IPA, Vancouver 2021, sobre «Lo infantil». Es columnista del diario *La República*. Es autor, entre otros, de los libros: *Arena de Punta Arenas* (1993); *Asuntos personales* (1995); *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo* (2008, 2019); *¿Sabes con quién estás hablando? Psicoanálisis, poder y subjetividad* (2012) y *Las partes en conflicto* (2015)

Catherine Chalier es profesora emérita de Filosofía de la Université Paris-Ouest Nanterre. En su obra, ha concedido una atención principal a las fuentes hebreas del pensamiento, de las que ha traducido muchos textos importantes, sobre todo escritos jasídicos. Sus investigaciones muestran de qué manera estas fuentes renuevan la aproximación a las cuestiones filosóficas centrales, ya sean estas morales, políticas o teológico-políticas. Su encuentro temprano con Emmanuel Levinas, pensador sobre el que ha publicado varios libros, fue decisivo en su itinerario filosófico. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Mémoire et pardon* (2018); *Un hassidisme tragique: le Rabbi de Kotzk* (2018); *Pureté, impureté, une mise à l'épreuve* (2019); *R. Chmuel Bornstein, L'espoir hassidique* (2019); *R. Mordechai Joseph Leiner, La liberté hassidique* (2020); *Découvrir la gratitude au risque de l'asymétrie* (2020).

Francisco Cortés Rodas es doctor en Filosofía por la Universidad de Konstanz, Alemania. Obtuvo el grado de magíster en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Es profesor e investigador de la Universidad de Antioquia. Ha sido becario del DAAD y de la Fundación Alexander von Humboldt de Alemania. Entre sus libros destacan: *La verdad en el infierno. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo* (2002); *Justicia y Exclusión* (2007); *De Westfalia a Cosmópolis. Justicia económica global, soberanía, ciudadanía y derechos*

humanos en el contexto de la globalización (2011); *Pasado y presente de la filosofía política. Ensayos sobre democracia y justicia* (2014); *Paz, democracia y educación. Reflexiones en tiempos de crisis* (2017); *Del arte de la paz Reflexiones filosóficas sobre justicia transicional* (2020). Es autor además de una serie de artículos publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales.

Francisco de Roux es sacerdote jesuita. Estudió Filosofía y Letras en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, hizo una maestría en Economía en la Universidad de los Andes y se graduó luego en Teología en la Javeriana. Obtuvo también un doctorado en Economía en la Universidad de la Sorbona en París y otra maestría en Economía en el London School of Economics. Actualmente es presidente de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, creada por el Estado colombiano y las extintas FARC para esclarecer los hechos ocurridos durante el prolongado conflicto armado en Colombia. Ha sido por muchos años director del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) de Colombia, desde donde promovió varias iniciativas importantes de desarrollo campesino, como el Programa de Desarrollo y Paz de la región del Magdalena Medio, que fuera galardonado con el Premio Nacional de Paz de Colombia en 2001. Ha estado siempre vinculado a temas de paz, siendo miembro del jurado del Premio Nacional de Paz que organiza la Fundación Friedrich Ebert de Alemania.

Vicente Durán Casas es sacerdote jesuita. Estudió Filosofía y Teología en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y obtuvo el doctorado en Filosofía en la Hochschule für Philosophie de Múnich, Alemania, en 1995, con una tesis sobre la *Metafísica de las costumbres* de Kant. Es cofundador de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) y de la Confederación Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía (COMIUCAP). Ha sido decano de la facultad de Filosofía y vicerrector académico de la Pontificia

Universidad Javeriana de Bogotá, donde actualmente es profesor titular de Filosofía. Es autor de *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites* (2004) y de muchos otros libros y artículos sobre Kant, ética, filosofía de la religión y filosofía política.

Lurgio Gavilán es antropólogo, escritor y docente universitario. Hizo estudios de licenciatura y maestría en Antropología Social en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) y obtuvo su doctorado en Antropología en la Universidad Iberoamericana de México, becado por la Fundación Ford. Actualmente es profesor de la UNSCH. Es autor del libro *Memorias de un soldado desconocido: autobiografía y antropología de la violencia* (2012 y 2017), en el que relata su experiencia vivida en Sendero Luminoso, en el Ejército y en un convento franciscano durante los años del conflicto armado interno en el Perú. Se ha especializado en temas de identidades indígenas, antropología política, violencia, cuestiones migratorias y transformaciones de la ciudad. Cuenta con varias publicaciones sobre dichos temas y es solicitado en muchos foros públicos para intervenir como testigo directo de los acontecimientos narrados en su libro.

Miguel Giusti es filósofo, profesor principal del Departamento de Humanidades de la PUCP. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Previamente, realizó estudios de Filosofía y Ciencias Sociales en la PUCP y en universidades de Italia, Francia y Alemania. Llevó a cabo una estancia posdoctoral en la Universidad de Frankfurt bajo la dirección de Jürgen Habermas, gracias a una beca de la Fundación Alexander von Humboldt. Se ha especializado en filosofía moderna y en historia de la ética, temas sobre los que ha publicado varios libros y numerosos artículos. Es vicepresidente para América Latina de COMIUCAP. Entre sus últimas publicaciones se hallan *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma* (2015), *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea. Un debate en curso* (2017), *El conflicto de las facultades. Sobre la universidad y el sentido de*

las humanidades (2019) y *Verdad, historia y posverdad. La construcción de narrativas en las humanidades* (2020).

Franklin Ibáñez es doctor en Filosofía por la Pontificia Università Gregoriana (Italia) donde obtuvo el Premio de Investigación Vedovato (2014), concedido a la mejor tesis doctoral en Ética; y magíster en la misma especialidad por la PUCP, donde obtuvo el Premio de Investigación de Posgrado (2009). Realizó el pregrado de Filosofía en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente es profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la Universidad del Pacífico y en la PUCP. Es autor de los libros *Pensar la justicia social hoy. Nancy Fraser y la reconstrucción del concepto de justicia en la era global* (2014) y *Globalización, justicia y pobreza. Una aproximación filosófica en debate con John Rawls* (2015), además de diversos artículos en revistas especializadas. Ha recibido otros reconocimientos en investigación, innovación educativa y responsabilidad social universitaria.

César Landa es abogado por la PUCP y doctor en Derecho por la Universidad Alcalá de Henares (España). Posdoctorado en Derecho en la Universidad de Bayreuth y en el Max-Planck-Institut de Heidelberg (Alemania). Es profesor en la PUCP, en donde ha sido decano de la Facultad de Derecho; y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha sido presidente del Tribunal Constitucional del Perú y magistrado, así como juez *ad hoc* de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y viceministro del Ministerio de Justicia. Actualmente es vicepresidente de la International Association of Constitutional Law, comisionado de la International Commission of Jurists; patrón del World Law Foundation, miembro de la Red de constitucionalistas e internacionalistas del Coloquio Iberoamericano del Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht de Heidelberg (Alemania) y miembro ordinario de la Asociación de Constitucionalistas de España. Es asimismo miembro del comité científico o asesor de importantes revistas internacionales de derecho público y derecho constitucional.

Moisés Lemlij es doctor en Medicina y psicoanalista. Es director del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA). Ha sido vicepresidente y tesorero de la Asociación Psicoanalítica Internacional, presidente de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y profesor visitante del Elliot School of International Affairs de la George Washington University y del Guy's Medical School de la Universidad de Londres. Ha recibido el Premio Internacional de Psicoanálisis Mary S. Sigourney y la Distinción por Méritos Excepcionales al Servicio de la Salud y la Orden Médica del Colegio Médico del Perú. Es autor de *Cara a cara: entrevistas profanas* y de *Notas y variaciones sobre temas freudianos*, entre otros libros de su autoría o coautoría, así como editor de una treintena de publicaciones psicoanalíticas e interdisciplinarias.

Salomón Lerner Febres es filósofo, profesor principal del Departamento de Humanidades y rector emérito de la PUCP. Es doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina y licenciado en Derecho por la PUCP. Ha sido rector de la PUCP en dos periodos (1994-1999 y 1999-2004) y presidente de la Unión de Universidades de América Latina. Fundó el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la PUCP (IDEHPUCP), del que es presidente emérito. Ha sido profesor y conferencista visitante en muchas universidades del mundo. Los temas de su especialidad son: la filosofía y la ética contemporáneas, particularmente la concepción de los derechos humanos, la justicia transicional y la educación superior, y sobre ellos ha publicado varios libros y numerosos artículos. Es también presidente de la Filmoteca PUCP, presidente de la Sociedad Filarmónica de Lima y vicepresidente mundial de COMIUCAP. Ha sido presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (julio 2001-agosto 2003). Ha recibido muchos reconocimientos nacionales e internacionales.

Katherine Mansilla es doctora en filosofía por la PUCP y magíster en Ciencia Política por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Es docente del Departamento de Humanidades de la PUCP y del

Departamento de Ciencia Política de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es miembro del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Se doctoró con una tesis sobre «Expresión y contingencia en el pensamiento político de Maurice Merleau-Ponty», autor sobre el que ha realizado diversas publicaciones en revistas especializadas. El tema principal de sus investigaciones y publicaciones es la fenomenología contemporánea aplicada a la ética, la política y la educación. Actualmente, se desempeña además como secretaria técnica de la Red Peruana de Universidades.

Claudia Rosas Lauro es doctora en Historia por la Universidad de Florencia. Es historiadora y profesora principal del Departamento de Humanidades de la PUCP. Asimismo, es miembro de número de la Academia Nacional de la Historia del Perú. Es docente del Programa de Maestría y Doctorado de Historia Latinoamericana: Mundos Indígenas, de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Ha publicado, entre otras obras, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú, 1789-1808* (2006) y *Marianne dans les Andes. L'impact des révolutions françaises au Pérou, 1789-1968* (2008). Ha editado los volúmenes *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX* (2005), *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI al XXI* (2009), *La marginación en el Perú. Siglos XVI a XXI* (2011), *Género y mujeres en la historia del Perú. Del hogar al espacio público* (2019) y, con Manuel Chust, *El Perú en Revolución. Independencia y guerra: un proceso, 1780-1826* (2017) y *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas* (2019).

Elizabeth Salmón es doctora en Derecho Internacional por la Universidad de Sevilla y profesora principal en la PUCP. Es directora ejecutiva del IDEHPUCP y miembro del Comité Asesor del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, del que fue presidenta durante 2019. Asimismo, es jurista experta extranjera para actuar

como *Amicus Curiae* en la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) en Colombia. Es autora de varias publicaciones en derecho internacional público, derecho internacional de los derechos humanos, derecho penal internacional, derecho internacional humanitario y justicia transicional. Ha sido directora de la Maestría en Derechos Humanos de la PUCP, consultora de la Comisión de Verdad y Reconciliación del Perú, de las Naciones Unidas y del Comité Internacional de la Cruz Roja. Además, es profesora visitante y dicta cursos especializados en diversas universidades.

João Vila-Chã es sacerdote jesuita. Hizo estudios de Filosofía y Teología en Braga, Fráncfort del Meno y Boston. Obtuvo su doctorado en Filosofía en el Boston College, en donde también ejerció la docencia por algunos años. De 1998 a 2008 fue profesor en la Universidad Católica Portuguesa de Braga. Fue allí mismo coordinador del Centro de Estudios Filosóficos (2001-2007) y director de la *Revista Portuguesa de Filosofia* (2000-2009). En los años 2002-2008 fue presidente de la Asociación Europea de Profesores Jesuitas de Filosofía (JESPHIL). Desde 2008 viene ejerciendo la docencia en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido vicepresidente de COMIUCAP de 2008 a 2013 y, desde entonces, es su presidente. Ha sido vicepresidente del Consejo de Investigación en Valores y Filosofía (2011-2020) y miembro del comité editorial de la revista *Concilium* (2012-2020). En 2017 le fue otorgado el Premio Internacional de Filosofía Karl-Otto Apel.

Se terminó de imprimir en
los talleres gráficos de
ALEPH IMPRESIONES S.R.L
Jr. Rizzo 580 Lince
correo: ventas@alephimpresiones.net
Telefono : 6345000
Se utilizaron caracteres
Adobe Garamond Pro en 11 puntos
para el cuerpo del texto
enero 2021 Lima - Perú

En los últimos años el concepto de «perdón» ha adquirido una relevancia especial en el ámbito jurídico de las negociaciones y los acuerdos de paz luego de un conflicto violento. No obstante, su empleo ha generado muchas controversias, pues no termina de quedar claro en qué sentido el perdón puede ser materia de decisiones colectivas. El perdón es una experiencia humana honda y compleja que exhibe diferentes rostros, conceptuales o metafóricos, no solo el jurídico ya mencionado, sino también muchos otros, iluminados por diferentes disciplinas. Y actualmente, existe, además, una conciencia moral más desarrollada que nos obliga a considerar, en forma más literal, la experiencia y los rostros de las víctimas que padecieron injusticias.

Este libro recoge las reflexiones de filósofos, juristas, historiadores, psicoanalistas, teólogos y pensadores interesados en dilucidar el sentido y las dimensiones del perdón en un coloquio internacional organizado por la Confederación Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía (COMIUCAP), el Instituto de Democracia y Derechos Humanos y el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**FONDO
EDITORIAL**

ISBN 978-612-317-627-3



9 786123 176273