

EL PERDÓN Y SU DIMENSIÓN POLÍTICA

José A. Zamora

El perdón no es una obligación, no es el olvido, no es una expresión de superioridad moral ni es una renuncia al derecho. El perdón es un acto liberador. Perdonar es ir más allá de la justicia.¹

1. ¿Tiempos de arrepentimiento? ¿Tiempos de perdón?

Los gestos de arrepentimiento o de solicitud de perdón se han convertido en uno de los ingredientes normales de la vida política contemporánea.² Recordemos, por ejemplo, aquel gesto de impacto mundial que ha quedado grabado en la memoria política de Europa de un canciller alemán, Willy Brandt, arrodillándose ante el monumento del gueto de Varsovia el 7 de diciembre de 1970 para implorar perdón por los crímenes nazis durante la Segunda Guerra Mundial. Se trataba de un gesto con un claro trasfondo religioso, ponerse de rodillas, para implorar sin embargo un perdón que poseía una evidente dimensión política. El que lo pedía ostentaba la representación de un Estado y estaba personalmente libre de toda complicidad con los crímenes. El marco de ese gesto era una visita oficial de gran significación y el ámbito en el que se producía poseía un carácter público. Willy Brandt pedía perdón en nombre del pueblo alemán al pueblo polaco y al pueblo judío, pueblos a los que pertenecían millones de víctimas del terror nazi y del ejército invasor del Tercer Reich.

1. Testimonio de Carmen Hernández, viuda de Jesús M.^a Pedrosa, concejal del PP en Durango, asesinado por ETA el 4 de junio de 2000, recogido en *La reconciliación. Más allá de la justicia*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2003, pp. 8 y ss.

2. Cf. Ph. Moreau Defarges, *Arrepentimiento y reconciliación*, Barcelona, Bellaterra, 1999.

Pero no es éste el único gesto de arrepentimiento o de solicitud de perdón con una clara dimensión política que se ha producido en los últimos tiempos. Desde la Segunda Guerra Mundial hemos asistido a repetidos gestos de este tipo por parte de diferentes gobiernos en relación con la Shoah y con otros genocidios.³ También en relación con el colonialismo se han multiplicado las demandas de arrepentimiento y de asunción de responsabilidades pasadas, respondidas con gestos más o menos tímidos de petición de perdón por parte de los representantes políticos de grandes potencias mundiales como EE.UU. o Francia.⁴ Asimismo en el contexto de las transiciones políticas (América Latina, antiguo bloque soviético, Sudáfrica, etc.) que han sucedido a períodos de dictaduras sangrientas o a conflictos marcados por la violencia y el terror; junto a cuestiones relacionadas con el esclarecimiento de la verdad histórica, el enjuiciamiento de los responsables de dicha violencia, la reparación a las víctimas y los cambios institucionales necesarios para superar el pasado traumático, se ha hecho presente igualmente la cuestión de la reconciliación y el perdón en su dimensión política.⁵ Por último, otro fenómeno respecto del cual adquiere creciente relevancia el debate sobre la pertinencia del perdón es el terrorismo.⁶

Ante semejante protagonismo de los gestos de petición o recomendación del perdón en contextos políticos y ante las dificultades aparentemente insalvables de su materialización efectiva, cabe sospechar que estamos ante la consolidación de una especie de nuevo ritual político de lo que algunos llaman «religión civil»⁷ o

3. Cf. D. Schaller *et alii* (eds.), *Enteignet-vertrieben-ermordet. Beiträge zur Genozidforschung*, Zurich, Chronos, 2004.

4. Cf. N. Vuckovi, «¿Quién exige reparaciones y por cuáles crímenes?», M. Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2005, pp. 915-946.

5. Cf. A. Barahona, P. Aguilar y C. González (eds.), *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Madrid, Istmo, 2002; A. Rettberg (comp.), *Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2005; J. Elster, *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*, Buenos Aires, Katz, 2006.

6. Cf. R. Mate, *Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco*, Madrid, Fundación Alternativas, 2006, pp. 36 y ss.

7. Cf. H. Lübke, *Ich entschuldige mich. Das neue politische Bußritual*, Berlín, BvT, 2003.

incluso ante un mero simulacro hipócrita que responde al cálculo de lo que otros denominan «geopolítica del perdón».⁸

En verdad no faltan razones para establecer cautelas. Junto a la proliferación del arrepentimiento público asistimos a una constante escenificación de la ceremonia de la autovictimación estratégica. De la mano del protagonismo político de las víctimas, del aumento de su autoridad moral, se produce una eclosión de autovictimación narcisista. Su exponente más señero es la inocencia proclamada del verdugo, es decir, la perversa estrategia de presentarse como víctima (potencial) para legitimar la agresión, lo que en la nueva jerga política se denomina «ataque preventivo». Los crímenes que se le imputan a la víctima poseen en realidad carácter programático, anuncian los que se van a perpetrar en su contra. ¿Qué credibilidad se puede atribuir entonces a los gestos de arrepentimiento respecto a crímenes del pasado de quienes utilizan la falsa autovictimación como legitimación de la agresión y la violencia actual?

Pero no es ésta la única razón para sospechar de la proliferación de gestos de arrepentimiento y petición de perdón en relación con crímenes de carácter político. El arrepentimiento aparece en numerosos escenarios políticos identificado con la derrota: el vencedor por lo general no se arrepiente ni pide perdón. Y en caso de hacerlo, sólo si existe una gran distancia temporal respecto al objeto de arrepentimiento y al servicio de lavar su imagen internacional y reforzar la posición de liderazgo político con un perfil moral elevado. En ese caso el arrepentimiento actúa como un auténtico instrumento de poder. Mientras tanto, en relación con el presente más cercano, domina una cultura política que sacraliza el éxito y la victoria. El arrepentimiento o la petición de perdón son el estigma que identifica al perdedor. Ante los tribunales sólo se sientan los derrotados. Por eso nada resulta más nefasto que aparecer como arrepentido, ya que es una actitud incompatible con una verdadera posición de poder. ¿Podemos, pues, desvincular los gestos de supuesto arrepentimiento del contexto global de afirmación fáctica de la victoria como instancia última de legitimidad de la violencia política?

8. Cf. J. Derrida, «Le siècle et le pardon», entrevista de Michel Wieviorka en *Le Monde des Débats*, n.º 9, diciembre de 1999, traducido con el título «Política y perdón» en A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad de Rosario, 2002, pp. 17-35, p. 19.

Otras reservas tienen que ver con el trasfondo religioso y el carácter indefectiblemente personal del perdón. Estos rasgos lo harían incompatible con la secularización de la política moderna y su carácter público. Por eso no falta quien considera que el perdón debería seguir confinado en el ámbito de las tradiciones religiosas o la esfera estrictamente personal y no en el espacio político. No en vano parece indisoluble de una cierta idea de redención, es decir, de reversibilidad de lo irreversible, inaceptable en el horizonte de inmanencia en que se sitúa la política, al menos desde la modernidad. Llevado a sus últimas consecuencias, el perdón exigiría creer en el restablecimiento de todo lo perdido y derrotado, en la reparación integral de lo destruido por el crimen en las víctimas y en los victimarios y en la sanación radical de los sujetos y de la historia, también de los verdugos, y esto supone la existencia de un poder trascendente con una capacidad ilimitada de amor, de reconciliar los contrarios —justicia y misericordia—, tal como postulan las grandes religiones.⁹ Ésta sería una de las razones por las que el medio de expresión privilegiado de esta creencia es de carácter narrativo y su valor simbólico se resiste a ser traducido al plano jurídico-político. Si esto es así, tal como sostienen los que niegan un valor político al perdón, habría que limitarse a atribuirle una capacidad inspiradora excepcional más que valor regulador del orden social. Además, en el ámbito religioso al que está vinculado, el perdón posee un carácter incondicional y gratuito, ¿cómo trasladar esos rasgos al ámbito de lo político caracterizado por la condicionalidad y la normatividad legal? ¿No nos abocaría de nuevo todo intento en esa dirección a la homología rota por la modernidad entre poder divino y poder del soberano, una homología que reintroduciría en el ámbito de la política secular el carácter irrestricto del poder del soberano reflejado en el derecho de gracia?¹⁰ Y si esto es inadmisibile, ¿no habría que aceptar que la secularización de la política significó el fin del perdón político, que sólo

9. Cf. O. Lara Melo, «La cultura del perdón como factor de construcción social», A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón*, op. cit., pp. 71 y ss.

10. Cf. las reflexiones sobre la relación entre perdón y poder soberano en relación con Colombia en A. Chaparro Amaya, «La función crítica del “perdón sin soberanía” en procesos de justicia transicional», A. Rettenberg (comp.), *Entre el perdón y el paredón*, op. cit., pp. 233-257.

puede pervivir en formas residuales del poder de gracia atemperadas democráticamente?¹¹

En resumen, constatamos una creciente utilización ritual de gestos de arrepentimiento y de solicitud de perdón en contextos políticos relacionados con transiciones políticas, crímenes contra la humanidad, terrorismo, colonialismo, etc. y al mismo tiempo percibimos que hay suficientes razones para ser cautelosos. Las reservas que se han formulado frente a dichos gestos son de peso y avisan de posibles escollos que hay que tener en cuenta a la hora de abordar la dimensión política del perdón.

2. Escenarios políticos del perdón: retos y dificultades

Al preguntarnos por la dimensión política del perdón nos estamos situando en escenarios públicos y remitiendo a acontecimientos, procesos, situaciones y períodos históricos profundamente traumáticos. Los actores que intervienen en la comisión del crimen, perpetran violaciones de los derechos humanos, producen violencia o actúan delictivamente poseen un carácter político, ya se trate de aparatos e instituciones estatales o paraestatales o de grupos paramilitares, guerrilleros o terroristas. El perdón privado resulta completamente desproporcionado respecto a unos hechos que poseen una dimensión social y política evi-

11. Entre las figuras de derecho a las que nos referimos se encuentra el *indulto* (es individual, presupone la culpabilidad y la pena, no cancela la memoria —registro— del acto, lo tiene que pedir el condenado y la concesión es discrecional dadas unas condiciones), la *amnistía* (afecta a un grupo de personas, esas personas no tienen por qué ser conocidas, afecta a las faltas cometidas, es un acto legislativo del parlamento, pueden afectar a los delitos —borra las condenas que establezca la sentencia— o la pena —imposibilita cualquier procedimiento o levanta las condenas ya firmes—, se impone incluso contra la voluntad de sus beneficiarios y borra toda huella del delito), la *prescripción* (es una norma universal, anticipada, conserva la memoria de la falta, impide que sea perseguida judicialmente o que sea cumplida la pena, se excluyen las reparaciones, la víctima no tiene nada que decir, existe una excepción a esta norma universal en los crímenes contra la humanidad) y la *rehabilitación* (supone la recuperación de derechos perdidos por efectos de una pena y prescribe el olvido judicial de todas las consecuencias de la condena). Cf. Ch. Bourget, «Entre amnistía e imprescriptible», O. Abel (ed.), *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid, Cátedra, 1992, pp. 43-60; J.I. Echano, «Perspectiva jurídico-penal del perdón», G. Bilbao *et alii*, *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Univ. Deusto, 1999, 107-198.

dente,¹² pero también los instrumentos habituales de hacer justicia —establecer la responsabilidad individual, probar los delitos, señalar las penas proporcionadas y hacerlas cumplir y, en su caso, compensar a las víctimas— se ven desbordados por la magnitud de los crímenes o se enfrentan a enormes dificultades para solventarlos judicialmente. En cualquier caso los acontecimientos a los que nos referimos plantean unas exigencias que van más allá del ámbito judicial. «Mientras que los procedimientos judiciales modernos tienden a exigir una determinación de culpas individuales, los procesos sociales de expiación y perdón mezclan en formas muy complejas las culpas colectivas, los sujetos sociales contruidos, la acción de entes de razón, y además crean una trama muchas veces inextricable entre perdón y reconocimiento de culpa social.»¹³

Pensemos por un momento en la forma más radical de violencia social, el *genocidio*. Por medio del exterminio genocida se pretende la liquidación física de los individuos por razón de su pertenencia a un grupo, sea éste real o arbitrariamente establecido, de modo que todos los miembros del mismo están automáticamente amenazados, sin que ninguna decisión por su parte los salve de esa amenaza. En el genocidio se lleva a cabo una masiva reducción de miembros de la especie humana a puros objetos carentes de humanidad, a meros objetos que se pueden liquidar y hacer desaparecer sin que su mirada remita a la pertenencia común a la especie y al imperativo moral de no indiferencia que la sella.

Quizás ningún genocidio ha alcanzado las dimensiones de la Shoah. Su singularidad habría que buscarla no sólo en el número abrumador de víctimas o en los métodos burocráticos e industriales de aniquilación empleados, sino también en la decisión sin precedentes y respaldada con toda la autoridad de un Estado de eliminar completamente a un grupo humano, incluidos ancianos, mujeres y niños, a ser posible sin dejar resto, y de

12. Cf. el relato de ficción elaborado por Simon Wiesenthal en el que un soldado de las SS a punto de morir pide perdón por los crímenes nazis a un judío internado en un campo de exterminio, relato que Wiesenthal ofrece a un conjunto de autores para que emitan un juicio sobre el mismo (*Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Barcelona, Paidós, 2006).

13. J. Orlando Melo, «Perdón y procesos de reconciliación», A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón, op. cit.*, p. 157.

liberar todos los medios estatales posibles para la ejecución de dicha decisión. ¿Cómo afrontar un hecho tan descomunal de violencia y horror?

La justicia posbélica (juicios de Nuremberg) se centró en los altos dirigentes de la Alemania nazi (611 personas encausadas, de las cuales sólo 3 dirigentes mostraron arrepentimiento: Albert Speer, Hans Frank y Baldur von Schirach). Pero, ¿se podía dar por zanjada la cuestión con un reducido número de ejecuciones? ¿Qué decir de la responsabilidad de otros sectores sociales que con sus conductas individuales o grupales toleraron, sostuvieron o colaboraron con el exterminio? Tampoco el proceso de «desnazificación» resultó ser una respuesta adecuada a esa tupida red de complicidades. Se identificó a 100.000 antiguos nazis, de los que se juzgó a 6.487, se condenó a 6.197 por asesinato o por complicidad en él, pero sólo se impusieron 163 cadenas perpetuas. Está más que justificada la sospecha de que el proceso de desnazificación actuó como un mecanismo de exculpación del resto de la población, cuya «incapacidad para el duelo» pronto fue asociada al llamado milagro económico alemán. La formación de un tribunal internacional pudo parecer lo más adecuado al tipo de crímenes perpetrados y sus dimensiones, pero eso contribuyó a que se percibiera su actuación como la de una justicia organizada por los vencedores y, por tanto, ciega frente a sus propias complicidades, sus posibles actos criminales, sus propios excesos y, por lo tanto, incapaz de involucrar a la población alemana en la búsqueda de la verdad y en la asunción de responsabilidades.¹⁴ Además, la Soah quedó desdibujada en el conjunto del horror de los crímenes de la guerra. Las víctimas judías apenas alcanzaron a hacerse oír como tales víctimas.

Las cosas no son mucho más fáciles cuando nos referimos a comunidades fracturadas por la violencia y la violación sistemática de los derechos humanos. En la mayoría de estos casos, tras la finalización de los conflictos armados o la transición de regímenes dictatoriales a democracias más o menos débiles, se han planteado exigencias similares de conocer el pasado en su integridad, de que el conjunto de la sociedad adquiera plena conciencia de los crímenes perpetrados, de impedir la impunidad

14. Cf. P. Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, Munich, C.H. Beck, 2001.

de los verdugos y responsables del horror, de que las víctimas reciban el reconocimiento social y se admita públicamente el carácter injusto de la violencia padecida y, en algunos casos, de que se les compense materialmente por ello.

La importancia de conocer la verdad de lo ocurrido responde a que muy frecuentemente el crimen va acompañado de prácticas de ocultación y olvido que aseguren su impunidad: desvalorizar o criminalizar la memoria, infundir miedo y obligar a olvidar para poder sobrevivir; ocultar los hechos y destruir las pruebas, escribir la historia desde la perspectiva de los victimarios, etc. Por eso, lo primero que reclaman las víctimas es que se sepa la verdad. No puede haber justicia sin conocimiento de la verdad. Es la primera rehabilitación de las víctimas, que se conozca lo que les ha sucedido. Las cosas no son como las cuentan los victimarios. Conocer los hechos en su integridad es el primer paso para posibilitar una recalificación moral de la injusticia sufrida y una revisión de los juicios morales sobre víctimas y victimarios.

Tras conocer la verdad las víctimas reclaman el fin de la impunidad, que se haga justicia. Los victimarios han obtenido ventajas del crimen, han construido su presente sobre la injusticia cometida y pretenden asegurar un futuro que les permita seguir viviendo como si nada hubiese ocurrido. La condena de los hechos y de los responsables es imprescindible para asegurar la verdad del crimen. Sin esa condena la verdad desvelada queda a merced de negaciones interesadas o indiferencias relativizadoras. Pensar en una recomposición ética de la sociedad fracturada por la violencia, en una convivencia fundada en la igualdad y la justicia, en un orden que rompa con las tramas sociales del crimen, etc., es imposible sin tratamiento judicial. Sin él tampoco es posible pensar en una reintegración social de los victimarios.

No menos importante que acabar con la impunidad es compensar a las víctimas. Un concepto de justicia que no sea meramente punitivo, que no esté centrado exclusivamente en el castigo de los victimarios, ha de acompañarse de medidas activas que ayuden a mejorar la situación de las víctimas. Éstas exigen salir de agujero social e histórico en el que han pretendido enterrarlas sus verdugos. Es necesario posibilitar su visibilidad y protagonismo social, crear las condiciones que hagan posible rehacer sus proyectos de vida. Sin esa rehabilitación de las víctimas es imposible reconciliar a las sociedades y construir ese futuro distinto

que resuena en el «nunca más» tantas veces repetido. Para construir un futuro común es necesario afirmar la centralidad de las víctimas, reconocer la importancia de lo que ha sido negado por la violencia y el crimen. Pero no se trata sólo de una rehabilitación de las personas que han sufrido el daño, además es necesario remover las causas estructurales y culturales de la violencia.¹⁵

Al servicio de estas exigencias hemos visto constituirse comisiones *ad hoc* en numerosos países, cuyos resultados han estado condicionados por múltiples factores característicos de las respectivas transiciones políticas y los equilibrios de poder entre las partes en litigio. En la mayoría de casos el trabajo de las «comisiones de la verdad» se ha producido en un contexto político en el que los antiguos victimarios y los grupos sociales beneficiarios o promotores de la violencia mantenían una importante capacidad de influencia y amenaza. A veces se trataba de transiciones más o menos pactadas en las que las fuerzas políticas que sustentaban las dictaduras pretendían asegurar su impunidad a cambio de una retirada parcial del poder o de unos cambios moderados del orden existente. Otras veces las partes enfrentadas y responsables de delitos y vulneraciones de los derechos humanos pactaban una mutua impunidad. No puede resultar extraño, pues, que muy raramente se hayan cumplido las recomendaciones de estas comisiones o que incluso hayan sido contrarrestadas por leyes, indultos o amnistías para los delitos y crímenes perpetrados.¹⁶

Consideración especial merece el caso de Sudáfrica, pues se pretendía que los objetivos señalados sirvieran a un proyecto de reconciliación en una sociedad que había sufrido un sistema de segregación racial criminal conocido como *apartheid*. Para ello

15. No habría que olvidar que las grandes matanzas modernas han sido organizadas gracias al juridicismo burocrático y han sido realizadas por personas corrientes y honestas. Como afirma P. Legendre, «la criminalidad burocrática apesta a honestidad» («Lo imperdonable», O. Abel [ed.], *op. cit.*, p. 26). ¿Es posible enjuiciar a burocracias criminales? Está claro que la justicia y el perdón no pueden ser una vuelta a la normalidad, porque esa normalidad está comprometida con la violencia y el crimen de modo radical. Es preciso acabar con la neutralización moral de las burocracias y del entramado institucional de los Estados.

16. Cf. C. Martín Beristain, *Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia*, Bilbao, Hegoa, 2000, pp. 12 y ss.; W.A. Schabas, «Comisiones de la verdad y memoria», F. Gómez Isa (dir.), *El derecho a la memoria*, Irún, Alberdania, 2006, pp. 101-112.

la Comisión de la Verdad y la Reconciliación estaba formada por varias subcomisiones. La subcomisión de derechos humanos se encargaba del esclarecimiento de las grandes violaciones de dichos derechos registrando los testimonios de las víctimas y sus familiares. A la subcomisión de amnistía le correspondía amnistiar los delitos de motivación política. Para ello era necesaria la presentación de una solicitud individual en un plazo fijado, que el delito cometido por el solicitante tuviese objetivos políticos y que el solicitante expusiese todos los datos relevantes sobre el mismo a la comisión. Esta declaración permitía suspender posibles procesos judiciales en marcha referidos a ese mismo delito, dado que el trabajo de la comisión no interfería, sino que complementaba la acción de la justicia ordinaria. Una tercera subcomisión tenía el encargo de recomendar medidas de rehabilitación y compensación de las víctimas.

El núcleo del proceso en Sudáfrica era la relación víctima-victimario. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación pretendía abrir un espacio público que permitiese a las víctimas expresar su dolor y narrar la injusticia sufrida, investigar lo que realmente ocurrió, desenmascarar a los victimarios y desautorizar social y moralmente sus actos y las justificaciones ideológicas que los fundamentaban e intentar la reconciliación entre víctimas y victimarios o, al menos, ofrecer la posibilidad de que ésta se produjese. La amnistía perdía de este modo su carácter automático y no se fundaba en el olvido del crimen. Al mismo tiempo el Estado no se atribuía la capacidad de conceder el perdón en nombre de las víctimas, ni tampoco hacía depender la amnistía del arrepentimiento del victimario, cuya autenticidad es en realidad improbable. Arrepentimiento y perdón permanecían actos incondicionales y gratuitos. Los procedimientos judiciales no se suspendían de modo universal y la amnistía quedaba sometida al esclarecimiento de la verdad de los hechos, al apoderamiento de las víctimas y la restitución social de su dignidad, así como a la petición pública de perdón por parte de los victimarios. La esfera política de la justicia penal y sus posibles excepciones reguladas legalmente y la esfera individual y social del arrepentimiento, el perdón y la reconciliación permanecían independientes y en tensión y, sin embargo, relacionadas entre sí. Para poder ofrecer una oportunidad no imponible a la reconciliación se establecían unas condiciones que permitían condicio-

nar la amnistía a la memoria y la verdad, así como hacer una condena pública sin consecuencias penales de las violaciones de los derechos humanos.

Evidentemente, semejante planteamiento se enfrentaba a grandes dificultades.¹⁷ Una exposición sin recortes de la verdad permitía desvincular la amnistía del olvido, pero amenazaba la posibilidad de un perdón por parte de las víctimas, que se veían confrontadas de nuevo con la injusticia sufrida. Los victimarios estaban dispuestos a revelar tanta verdad como fuese necesaria para obtener la amnistía, pero no más, lo que en muchos casos generaba una gran insatisfacción en las víctimas, que no encontraban en los victimarios ni verdadero arrepentimiento ni deseo de ser perdonados. Tampoco un sistema de tan profunda injusticia estructural, de explotación y crimen, como era el *apartheid* permite formas inmediatas de restitución capaces no sólo de reparar los males del pasado, sino de abrir nuevas posibilidades de vida social fundadas en la libertad, la igualdad y la justicia. La pretensión de armonizar la labor de desvelar el crimen y de establecer un clima que favoreciese la manifestación libre de la verdad, por un lado, y la estrategia de jugar con la amenaza de castigo y la persuasión a través de la oferta de amnistía, por otro, resultaba en muchas ocasiones imposible.

3. ¿Por qué y para qué se apela al perdón?

Una vez analizados algunos de los escenarios políticos en los que se plantea la cuestión del perdón y vistos los retos y exigencias que se articulan en torno a los procesos y acontecimientos que los definen, así como las dificultades para darles cumplimiento, queremos hacernos la pregunta de por qué y para qué se apela al perdón en estos contextos.

No cabe duda de que en esa apelación intervienen en ocasiones razones de tipo estratégico. Sobre todo en los procesos de transición política la correlación de fuerzas impide hacer valer exigencias radicales de verdad, justicia y rehabilitación de las

17. Cf. las conclusiones del estudio empírico de las opiniones de las víctimas sobre el funcionamiento de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en R. Picker, «Las sesiones ante la comisión de la verdad y la reconciliación de Sudáfrica: perspectivas desde las víctimas», en F. Gómez Isa (dir.), *op. cit.*, pp. 113-137.

víctimas. La fragilidad del poder surgido de la transición política dificulta la aplicación rigurosa de una justicia punitiva. Los victimarios siguen teniendo poder y exigen «pasar página» para ceder parte de ese poder, para cesar en la violación de los derechos o para reconstruir la convivencia. El precio por la cesión del poder es el «perdón» en forma de olvido, que no es más que una forma de asegurar la impunidad. Otras veces es la falta de medios para investigar, juzgar e imponer castigo lo que lleva a la búsqueda de caminos alternativos. En ocasiones se trata de una cuestión de prudencia política. Los victimarios forman parte de la sociedad, quizás una parte numéricamente significativa. La sociedad no puede prescindir de sus capacidades y recursos si quiere evitar el colapso. Se hace necesario implicarlos en la construcción de un futuro compartido. Es entonces cuando se apela de forma instrumental a la reconciliación y al perdón. En realidad estaríamos ante una retórica política del perdón.¹⁸

Junto a estas razones estratégicas encontramos otras razones más profundas que también es preciso tener en cuenta. Los acontecimientos, los procesos, las situaciones y los períodos históricos objeto de consideración desbordan la posibilidad de tratamiento por medio de una justicia punitiva. Aunque esta justicia sea necesaria, no hay sistema judicial capaz de hacer frente a crímenes tan monstruosos y masivos. Y no es sólo una cuestión de disponibilidad de medios y de poder para aplicarlos, sino de adecuación de los medios a la realidad. ¿Cómo encontrar y aplicar un castigo proporcional? ¿Se puede restablecer de esa manera un equilibrio entre deuda y compensación? Es más, una justicia centrada en castigar al culpable concede un valor secundario a las víctimas, las relega a un papel de medio probatorio, de meros testigos de la culpabilidad de los victimarios, pero no de testigos del propio sufrimiento, de la verdadera dimensión del crimen,

18. «La retórica del perdón, en cuanto amalgama metafórica difícilmente historizable, se encarna como retórica de la reconciliación y de la fraternidad nacional. En esa lógica se inscriben los procesos de amnistía hacia perpetradores, victimarios y responsables, avenidos desde la exigencia de un supremo bien común: el patriotismo nacional enrocado en fundamentos de seguridad estatal» (A. Martínez de Bringas, «De la ausencia de recuerdos y otros olvidos intencionados. Una lectura política de los secuestros de la memoria», F. Gómez Isa [dir.], *op. cit.*, p. 275). S. Lefranc pone el acento en la pluralidad de retóricas del perdón según los actores que participan en los procesos de justicia transicional (*Políticas del perdón*, Madrid, Cátedra 2004).

de las exigencias de reparación y de la proyección de un futuro bajo un nuevo signo.¹⁹ Frente a esto está claro que no es posible abordar la cuestión del perdón sin colocar en el centro a las víctimas. Lo concedan o no, el perdón está reservado a ellas. El Estado podrá indultar, amnistiar o sancionar la prescripción, pero nunca podrá perdonar. En el perdón la víctima tiene la palabra, también para negarlo.

Pero no sólo en relación con los victimarios y con las víctimas se hacen evidentes los límites de la justicia punitiva. Cuando nos enfrentamos a un genocidio, a los crímenes de una dictadura o al horror de una guerra fratricida no sólo tenemos que ver con una violencia directa (violación de derechos humanos, tortura, explotación salvaje, asesinatos sistemáticos, aniquilación masiva, etc.), sino también con una violencia estructural y una violencia cultural.²⁰ No basta con castigar judicialmente o, en su caso, amnistiar a los responsables de la violencia directa. ¿Cómo abordar las complicidades, las omisiones, las indiferencias medrosas? ¿Cómo propiciar un proceso de transformación profunda que abraque también esa tupida red de complicidades? ¿De dónde nace la fuerza regeneradora capaz de producir una quiebra de las dinámicas de violencia y apertura a lo nuevo? ¿Cómo impedir la continuidad de la cultura (antisemitismo, racismo, clasismo) que hizo posible la violencia directa? ¿De qué manera puede incidir el castigo o el perdón en su superación?

4. Constelaciones del perdón

No resulta fácil definir certeramente lo que significa perdonar. En una primera aproximación lo oponemos a castigar o vengarse o, lo que es lo mismo, lo asociamos con el acto de dar por cancelada una deuda, con decidir no reclamar restitución alguna de quien se ha hecho culpable. En cierto sentido, se trata de liberar el presente y el futuro de la carga que imponen los actos del pasado. Por eso el perdón concede al otro una posibilidad de integrar y superar libremente su pasado culpable, afirma la posibilidad que tiene

19. Sobre una justicia centrada en las víctimas, cf. R. Mate, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 241 y ss.

20. Cf. J. Galtung, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bazeak, 1998.

el otro de comenzar de nuevo sin imponérsela. Quizás la definición más breve sea ruptura, interrupción liberadora, pues el perdón rompe el continuo del tiempo para inaugurar un tiempo nuevo, rompe el círculo diabólico de la violencia que engendra violencia, para dar una oportunidad a la superación de la violencia. No niega su existencia, pero pretende afirmar que la violencia del otro será la última. De esta manera el perdón rompe la lógica de la correspondencia, del intercambio, del justiprecio, para introducir una lógica de la sobreabundancia, del exceso del don: per-donar es dar en abundancia, dar de más.

Así pues, una primera constelación en la que aparece el concepto del perdón es la que lo relaciona con la venganza como su aparente opuesto. Analizar los presupuestos y las consecuencias de la venganza quizás nos permita *ex negativo* hacernos cargo del sentido y el valor del perdón. Si atendemos a la lógica que preside la venganza, veremos que se trata de una lógica de reciprocidad. El acto violento o criminal implica un daño para la víctima. Este daño ha producido un desequilibrio y la responsabilidad es del agresor. La venganza pretende recomponer el equilibrio roto. Daño por daño, pero también culpabilidad por culpabilidad. El agresor recibe el mismo daño que ha producido y la víctima se hace culpable del mismo delito.

Pero en realidad la venganza busca un equilibrio imposible. Nunca un daño es igual a otro daño. La singularidad de la víctima y del agresor impide la ecuación igualadora, pues de esa singularidad depende también la dimensión y el valor del daño. Sólo a fuerza de una abstracción injustificable es posible la equiparación de los daños. Y lo mismo ocurre con la culpabilidad. No hay dos crímenes iguales, no hay dos victimarios semejantes. Así pues, tampoco en el orden de la culpa encontramos posibilidad de equiparación. Es más, dado el carácter irreversible del daño (letal o no), ninguna venganza puede verdaderamente repararlo. Ningún daño revierte otro daño. No hay vuelta al estado anterior a la agresión. La nueva agresión o castigo no restablece ese estado, no recupera lo perdido ni en la víctima ni en el victimario.

En el fondo la venganza se fundamenta en la creencia mítica en un orden o equilibrio misterioso que puede ser restablecido por la similitud de dos actos contrapuestos, pero la venganza nunca puede recuperar las posibilidades irrealizadas, aquello que hubiera sido posible y ha sido imposibilitado por la agresión o el

crimen. Y la venganza llama a una nueva venganza, a una cadena interminable de *vendettas*. Para evitar este encadenamiento infinito actúan los sistemas de venganza institucionalizada y sancionada por el derecho. Más allá de su posible carácter disuasorio, los sistemas penales son, entre otras cosas, sistemas de regulación y control de la venganza. El Estado se convierte en instancia mediadora entre víctima y victimario. La primera renuncia a la venganza directa y delega vicariamente en el Estado su derecho a ejercerla. Así el castigo proporcionado aparece despojado de elementos moralmente censurables. La víctima es descargada de la culpabilidad que genera la venganza directa. Ésta queda diluida en la institución desprovista de rasgos personales.

Pero, ¿qué consecuencias tiene la introducción de una instancia mediadora «neutral» entre la víctima y el victimario en el castigo institucionalizado y regulado por el derecho? Parece evidente que hace improbable una confrontación directa entre ambos y hace mucho más difícil la experiencia de las consecuencias de la agresión sobre la víctima y su entorno, una comprensión cabal del mal causado capaz de propiciar el arrepentimiento en el victimario. Tampoco exige ni recomienda a la víctima el perdón. Sólo le pide que renuncie a la venganza personal y directa, que permita dar por cerrado el asunto desde el punto de vista de la sociedad.

Pero esta forma de regulación institucionalizada deja muchas cuestiones abiertas. ¿Puede haber satisfacción de la víctima sólo con el castigo, sin arrepentimiento del victimario? Un sistema judicial que establece la distancia y elimina por medio de la tipificación la singularidad, ¿puede dar suficiente protagonismo a la víctima? ¿No queda convertida ésta en «un caso»? ¿No quedan impedidas por la mediación, además de la relación de venganza directa de la víctima sobre victimario, también otras posibles relaciones? ¿Garantiza realmente la venganza controlada la no repetición? Se conteste como se conteste a estas preguntas, es evidente que la venganza deja fuera los presupuestos del crimen o la violencia, las condiciones culturales o estructurales que los hicieron posibles. Es más que dudoso que la venganza directa o mediada por el aparato judicial sea capaz de ofrecer un nuevo comienzo.

Con todo, aunque la venganza excluya al perdón, la renuncia a ella no lo exige. No son pocos los casos de víctimas dispuestas

a renunciar a la venganza, que sin embargo no pueden o no quieren perdonar. Tampoco el perdón personal excluye la aceptación de un castigo administrado por una instancia judicial. De modo que no existe una contraposición perfecta entre perdón y venganza. Perdonar es más que renunciar a la venganza.

Otro concepto que parece asociado de una forma ciertamente ambigua al perdón es el concepto de olvido. En muchas ocasiones se consideran sinónimos. Ofrecer el perdón a otro es visto como una forma de hacer «borrón y cuenta nueva». Descargar al otro del peso de la culpa parece estar asociado a la disposición a olvidar lo que la generó. ¿Pero perdonar es olvidar? Quien ha olvidado no necesita ni puede perdonar. Para perdonar es preciso recordar la falta. Sin articular el daño, sin nombrarlo y considerarlo, es imposible negar su capacidad de determinar las relaciones entre víctima y victimario. La memoria está, pues, doblemente implicada. Pero la memoria a la que convoca el perdón no encadena el presente al pasado traumático. Es una memoria que recupera la perspectiva de la víctima para romper el poder del mal sobre el presente, cuyas consecuencias nadie sufre tanto como ella. No se trata, pues, de acumular pruebas para arrojarlas a la cara del culpable y para dar razones a la venganza. Se trata más bien de liberar al presente de las cadenas con que lo atenazan el daño y la culpa desde un pasado de injusticia. El dolor del daño, de lo perdido quizás irrecuperablemente, bajo la perspectiva del perdón se convierte en motivación para construir un presente y un futuro liberados. Así pues, olvidar no es, no puede ser perdonar.

No menos complejas son las relaciones entre perdón y resentimiento.²¹ Si el olvido significa «pasar página», el resentimiento expresa la indignación y la imposibilidad de pasarla. ¿Es lo contrario del perdón? Ciertamente parece manifestar una incapacidad de romper el vínculo con el trauma vivido, un trauma situado más allá de la memoria, que no puede ser olvidado y por tanto tampoco recordado. Instalado en un eterno presente señala la imposibilidad de recuperar un pasado no presidido por él. El resentimiento es la expresión de ese encadenamiento. Pero, al mismo tiempo, revela la medida de la herida, las dimensiones del

21. Cf. C. de Gamboa, «La ética del perdón», A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón*, op. cit., p. 135 y ss.

sufrimiento padecido. En él se anuncia una resistencia irrenunciable a cualquier estrategia de frivolidad del daño. En cierto modo impide que el perdón se convierta en un entregarse a la acción imparabla del tiempo, en un abandonarse a la pereza ante el mal que alimenta la indiferencia frente al dolor de las víctimas.

Aunque tendamos a condenar moralmente el odio, quizás el resentimiento del que hablamos nos invite a reconsiderar ese juicio. ¿No es el resentimiento un odio motivado moralmente? ¿No expresa el respeto de la víctima a sí misma? ¿No hace ver al victimario el carácter injusto de su acción? ¿No está justificado por la tendencia casi irrefrenable en todas las sociedades a abandonar a las víctimas al olvido? Un perdón que hiciese desaparecer la irreversibilidad del daño producido, que minimizase sus efectos o diluyese la responsabilidad del victimario, se convertiría en complicidad con la injusticia, imposibilitándose para ser partera de un nuevo comienzo. En este sentido puede entenderse la afirmación de C. Ozick: «El perdón es despiadado. Hace olvidar a la víctima. Empaña el significado del sufrimiento y de la muerte. Ahoga el pasado. Cultiva la sensibilidad del asesino al precio de la sensibilidad de la víctima». ²² Por esta razón el perdón no puede ignorar la injusticia ni unificar a la víctima y al victimario en una comunidad indiferenciada de culpables: «puesto que todos somos pecadores todo debemos perdonarnos». El resentimiento avisa de los límites de una supuesta comunidad de destino entre ambos. El supuesto «nosotros» que los engloba carga con una herida, con una brecha, que ha de ser reconocida.

Sin embargo, el resentimiento sólo permite una actitud de no venganza, no alcanza aquello a lo que apunta el perdón: a una nueva relación con el pasado irreversible para posibilitar un nuevo comienzo. Quizás ambos coinciden en querer hacer reversible lo irreversible: «No se me oculta —escribía Jean Améry, su defensor más convincente— que el resentimiento no sólo es un estado antinatural, sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse». ²³

22. C. Ozick, «Apuntes de una reflexión sobre *Los límites del perdón*», S. Wiesenthal, *op. cit.*, p. 156.

23. J. Améry, *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 149.

Perdón y resentimiento sienten la herida de la irreversibilidad del mal cometido. Pero mientras que el perdón cree en la posibilidad de un nuevo comienzo, el resentimiento no. Las posibilidades de un futuro liberado de la carga de la culpa aparecen bloqueadas. Quizás no sea cierta la convicción de Améry de que quien perdona «acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron», pero sin resentimiento ciertamente el perdón amenaza con sucumbir a la presión que la sociedad ejerce para pasar página, prolongando en realidad el destino fatal que ya han experimentado las víctimas.

Otra constelación que merece la pena considerar es la que forman el perdón y la comprensión. Comprender es ya disculpar, «entenderlo todo lleva a perdonarlo todo». ¿Es perdonar comprender? ¿No fracasan todos los intentos de comprensión frente a las formas radicales de mal? Los crímenes contra la humanidad representan un exceso de mal imposible de comprender. Por eso, el perdón no es una búsqueda de comprensión exculpatoria del crimen. Buscar explicaciones, componer marcos aclaratorios, desarrollar encadenamientos lógicos, todo esto puede ser necesario y productivo, pero puede hacernos perder de vista el carácter de acontecimiento irreductible de ese mal radical. El perdón no se basa en las condiciones eximentes de responsabilidad, en los elementos atenuantes del delito o en apelaciones a la condición humana universal como condición pecadora. Para los crímenes contra la humanidad no hay excusa que valga. ¿Pero significa esto que no hay perdón? En realidad el perdón no necesita minimizar el mal ni la culpa para justificarse. La lógica exculpatoria más bien tiende a hacer innecesario el perdón. Aniquilar la culpa exige reconocerla como tal. Sólo así es posible impedir que determine la vida de la víctima y del victimario. Pero el perdón no es justificación del mal o la injusticia.

Por último, veamos qué relación puede tener el perdón con la reparación. Hemos visto cómo el trauma del pasado condiciona, habita, asedia nuestro presente. La reparación tiene que ver con ese pasado roto, con posibilidades violentamente frustradas, con ausencias forzosas que condicionan nuestro presente. Las consecuencias de la violencia y el crimen no sólo pesan sobre las víctimas, también sobre el conjunto de la sociedad. Reparar significa desagraviar, resarcir, enmendar, pero también restablecer, regenerar, recrear, restituir las fuerzas. El perdón no depende de la repara-

ción, ni está supeditado a ella, pero apunta a un futuro regenerado, que es inimaginable sin dicha reparación. El perdón expresa por parte de la víctima el ofrecimiento de una posibilidad real de nuevo comienzo, expresa el deseo de liberar las energías necesarias para construir lo nuevo, de rescatar al victimario del lastre de su culpa para que pueda intentar un nuevo comienzo.

No se trata de negar la irreversibilidad del crimen, sino de encontrar una manera de combatirla. «La posible redención —escribe H. Arendt— del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar».²⁴ Reconocemos en estas palabras el mismo impulso que a J. Améry lleva al resentimiento. Pero resulta difícil traducir ese impulso moral a un lenguaje político. W. Benjamin trabajó incansablemente para dar una dimensión política a un concepto de rememoración que no diese por clausurado el pasado. Sus *Tesis sobre el concepto de historia* son un testimonio impresionante de esfuerzo intelectual por pensar contra la irreversibilidad del tiempo. Lo primero que quizás sea necesario comprender para explicarse este empeño es que esa irreversibilidad a quien por encima de todo deja sin futuro es a las víctimas. Sanciona el crimen y confirma al perpetrador. La paradoja del perdón es que puede ser interpretado como una exculpación del criminal, como exoneración del culpable. Por eso, la rememoración benjaminiana que quiere mantener abierto el pasado irredento pone sus ojos sobre todo en las injusticias sufridas por las víctimas, en las posibilidades que su aniquilación ha frustrado, en las exigencias que emanan de una justicia todavía pendiente. Pero el perdón, como hemos visto, no es olvido, no es justificación, no es mera renuncia a la venganza y mucho menos una sanción del crimen. Es una forma de rememoración del pasado que, liberándolo del peso de la culpa y del lastre de mal que lo atenaza, pretende hacer posible un presente y un futuro que sean algo más que mera prolongación y perpetuación de ese pasado injusto. No se trata de hacer de la necesidad virtud, ni de una especie de identificación con el agresor. Ya hemos visto que no hay verdadero perdón sin negación de la injusticia. Más bien se trata de una especie de poder temperado, del poder de los desposeídos de poder, que intenta interrumpir el curso de una violencia

24. H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 256.

que se reproduce ininterrumpidamente. En este sentido, el perdón podría ser una de las formas en las que las víctimas luchan contra la irreversibilidad del curso histórico que es una dimensión esencial de su victimación.

5. Límites del perdón-límites de la política

De nada sirve pensar el perdón como hemos hecho hasta aquí sin enfrentarse a su límite: lo imperdonable. ¿Existen actos humanos que no tienen perdón? Unos de los límites se pone de manifiesto en relación con el sujeto del perdón o, quizás más propiamente, con su ausencia. Si sólo la víctima puede perdonar, el asesinato es imperdonable. El asesinato es irreparable porque arrebató a la víctima la posibilidad misma de perdonar. ¿Quién puede arrogarse la capacidad de perdonar «en nombre de» la víctima? Dado que el perdón es inextinguible, que es un acto gratuito de quien sufre la ofensa o el daño, hemos de considerar que el perdón es intransferible. Los allegados o el grupo social afectado podrán perdonar el daño que ellos han sufrido por la pérdida de la víctima, pero hay un perdón que ya no podrá ser dado, el que sólo ella podía conceder.

Vladimir Jankélévitch habla en este contexto de culpas imperdonables, los crímenes contra la humanidad, porque son crímenes contra la humanidad del hombre, contra lo que hace del hombre un hombre: la capacidad de perdonar, el poder reconciliador del perdón.²⁵ El asesino cancela la posibilidad de su perdón al eliminar a quien únicamente podría perdonarlo. Pero no sólo si la víctima no puede perdonar, también si no quiere perdonar, aquí se acaba todo. El Estado y sus representantes no pueden administrar el perdón, no pueden atribuirse la representación de las víctimas. El perdón se dilucida en la relación entre víctimas y victimarios, al Estado sólo le cabe administrar la repercusión pública del perdón.

Otro de los límites del perdón es el que señala H. Arendt. Sólo se puede perdonar aquello que se puede castigar.²⁶ Si el crimen

25. V. Jankélévitch, *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. París, Seuil, 1986, p. 22.

26. H. Arendt, *op. cit.*, p. 260.

masivo representa un exceso de mal tan extraordinario que es imposible encontrar un castigo a su medida (Shoah), el perdón se vuelve también imposible. Excede la medida de lo humano. Sin embargo, la paradoja que señala Derrida es que realmente sólo tiene sentido perdonar lo imperdonable: «Uno no puede o no debería perdonar, no hay perdón, si no existe lo imperdonable. Eso es tanto como decir que el perdón debe anunciarse como lo imposible mismo. No puede ser posible más que al hacer lo imposible».²⁷ El perdón en sentido auténtico sería una acción límite en los límites, posibilidad de lo imposible. Una especie de locura revolucionaria que quiebra el curso de lo normal y normalizable.

¿Tiene el perdón a pesar de todo algún efecto sobre la política y el orden jurídico? Si la lógica que opera en la política real es fundamentalmente de carácter estratégico-instrumental, someter el perdón a dicha lógica lo contamina de hipocresía, de cálculo, de simulacro, etc. Por esa razón Derrida apuesta por un concepto de perdón puro, sustraído a toda funcionalidad, sea ésta noble o despreciable. Un perdón no condicionado por el reconocimiento de la culpa, no dependiente del arrepentimiento, no necesariamente reclamado por el culpable, incondicional y gratuito, no sujeto a ningún tipo de intercambio, que no busca alcanzar ningún objetivo más allá de sí.²⁸ En otro plano se situaría el perdón condicional, proporcionado al reconocimiento de la falta, que supone el arrepentimiento y que busca la transformación del culpable. Un perdón inscrito en procesos de reconciliación volcados hacia objetivos comprensibles: romper el círculo diabólico de la violencia, construir la paz, regenerar las relaciones sociales, restablecer la «normalidad».

El primero es un concepto de perdón absoluto que no niega la existencia de lo irreparable o lo inexpiable. Al contrario, ése es el ámbito donde sólo el perdón absoluto puede actuar. Por eso

27. J. Derrida, «Política y perdón», *op. cit.*, p. 20. cf. También A. Abecassis, «El acto de memoria», O. Abel (ed.), *op. cit.*, p. 142.

28. Puede reconocerse en este planteamiento la obra de V. Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999. Jankélévitch funda la completa desvinculación del perdón respecto a la política en tres de sus características: 1) es un acontecimiento situado en el tiempo, su acontecer no responde a ningún determinismo ni a imposición alguna; 2) pertenece al marco estrictamente interpersonal y no puede situarse en una esfera colectiva o transcendental, por eso la víctima es insustituible; 3) es un fin en sí mismo, posee un carácter de finalidad en sí totalizante.

dicho perdón no puede fundar ninguna política ni tampoco un orden jurídico.²⁹ La política y el derecho tienen que arbitrar fórmulas capaces de equilibrar un doble objetivo: impedir la impunidad y el socavamiento del Estado de Derecho y permitir que una comunidad sobreviva a los desgarramientos y los traumas. Su ámbito es el de la soberanía y la representación. Pero, según Derrida, no debe existir confusión entre el orden del perdón y el orden de la política. Aunque precisamente aquello que hace irreconciliables el orden del perdón puro e incondicional y el orden del perdón condicional, es lo que al mismo tiempo los convierte para él en indisociables. Estaríamos ante una determinación negativa de la política por el perdón incondicional. Éste plantearía una exigencia incondicional y sin embargo comprometida con la historia concreta.

Derrida apenas aclara cómo se realiza esa determinación negativa y radicalizadora. Un perdón tan puro e incondicionado se parece a una irrupción escatológica, un *kairós* carente de vínculos y continuidades con el devenir histórico en el que sigue rigiendo la lógica estratégica y la ley del intercambio. Esto amenaza no sólo con dejar la historia concreta abandonada a su suerte, sino con igualar todas las mediaciones, porque todas contaminan e instrumentalizan lo absoluto. La única función política de un perdón absoluto más allá de la política consistiría en visualizar negativamente la lógica del intercambio y de la justicia como venganza controlada, mostrar a contrario el hechizo mítico de la violencia, etc. De ese modo estaría reclamando una superación de la lógica del intercambio y la equivalencia y lo haría por medio de una lógica completamente distinta e irreconciliable con ella, la lógica del don, de la sobreabundancia, del exceso loco del perdón. Ésta permitiría reconocer que, aunque el castigo siga jugando un papel fundamental como mensaje de la sociedad a los perpetradores, carece de fuerza regeneradora: no da origen a lo nuevo, a la ausencia tanto de violencia como de venganza.

Derrida, en su afán de liberar el perdón de toda instrumentalización corruptora, de toda supeditación a intereses particulares o circunstanciales, quizás termina desposeyéndolo de dimensiones fundamentales que no necesariamente lo degradan. No existe acción humana desposeída de finalidad y la existencia de

29. P. Ricoeur, *Lo justo*, Barcelona, Caparrós, 1995, p. 195 y ss.

la misma no imprime *a priori* a la acción un carácter meramente instrumental. El perdón puede ser solicitado desde el arrepentimiento o no ser solicitado. También puede ser concedido, se haya solicitado o no. Pero el perdón tiene que ver con la necesidad de reconocer el daño, de devolver a la víctima un papel protagónico, de recuperar unas posibilidades de encuentro rotas por el mal perpetrado, de posibilitar una superación de la lógica de la venganza, de despojarse del resentimiento paralizador y atenuador de la víctima. Un perdón, por muy incondicional y absoluto que se quiera, desprovisto de todo vínculo con estas finalidades, ¿sería todavía un perdón humano?

Quizás sería importante también diferenciar las diversas articulaciones del perdón y su relación mutua. Existe un perdón que sólo pueden conceder las víctimas, que se sitúa en la relación directa entre ellas y sus victimarios y es intransferible a cualquier instancia mediadora, pero que resulta indispensable para dar sentido y autenticidad al resto de articulaciones del perdón. Existen formas de atenuación del castigo, de indulto y amnistía, que están a disposición del Estado, pero que no deben ser simplemente objeto de chaloneo político o expresión de presiones y condicionamientos estratégicos y que, por tanto, bajo determinadas condiciones, pueden estar en consonancia con un sentir expresado por las víctimas. Existe, por fin, una forma de perdón que otorga la sociedad —no sólo el Estado o los representantes políticos— quebrada por la violencia y el crimen, que decide tras un proceso de debate, de memoria de la experiencia del mal, de auténtica escucha de las víctimas y de comprobación del arrepentimiento de los victimarios, de desentrañamiento y transformación de las complicidades y continuidades de las condiciones estructurales y culturales de la violencia, poner en marcha un proceso de reconciliación, que es al mismo tiempo un proceso de radicalización democrática.

P. Ricoeur habla de las influencias del perdón sobre la justicia recogidas en todas las manifestaciones de compasión y de benevolencia en el interior mismo de la administración de justicia,³⁰ pero quizás la dimensión política del perdón trataría de invocar una justicia más allá del derecho que tuviese un efecto radical. Sin dejarse arrollar por la urgencia de «apagar» el conflicto y empezar

30. P. Ricoeur, *ibíd.*

la reingeniería social del post-conflicto, el perdón apunta en su dimensión política a una democracia no confinada en la representación y los (des)equilibrios de poder. «En esa cota de imposibilidad, en esa apuesta más alta, donde el perdón incondicional se impulsa por la idea de una justicia sustraída al vaivén interminable de la venganza, es posible intuir una sociedad que pueda ponerse al día consigo misma, esto es, una sociedad donde los individuos son capaces —tienen el poder— de reconocer sus muertos, de elaborar sus duelos, de incidir en todo lo que de injusticia, desajuste, desequilibrio, tiende a perpetuarse por la vía de la fuerza, el engaño o la costumbre.»³¹

Por esta razón, el perdón en su dimensión política no puede desvincularse de una reflexión y de un debate públicos responsables y a fondo sobre las causas de los conflictos, de las violencias, del crimen y del terror. La violencia, el terror y el crimen políticos poseen una conexión profunda e intensa con el sistema económico que genera desigualdad y refuerza la dominación, con culturas que reproducen el clasismo, el sexismo, la xenofobia o el culto a la fuerza, con una tendencia casi ancestral a invisibilizar a las víctimas y a hacerlas irrelevantes para la construcción de comunidad social y política. En relación con estos supuestos, la «impunidad» es mucho más que el hecho de que los perpetradores se libren de la condena judicial. Ésta va de la mano habitualmente de la prolongación de las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales involucradas en la violencia y el crimen. Un perdón político que no afectase a esas dinámicas sólo sería una figura retórica o una fórmula vacía al servicio de los intereses en conflicto o de sus pactos transitorios. Pero cuando despliega su carácter omniabarcante y radical el perdón posee una dimensión utópica que apunta a un encuentro real y todavía improbable de revolución y reconciliación.

31. A. Chaparro Amaya, «Ética y pragmática del ser enemigo», en A. Chaparro Amaya (ed.), *Cultura política y perdón*, op. cit., p. 240.

Eduardo Madina, Reyes Mate,
Juan Mayorga, Miguel Rubio,
José A. Zamora

El perdón, virtud política

En torno a Primo Levi

PENSAMIENTO CRÍTICO ● PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

EL PERDÓN, VIRTUD POLÍTICA

Cátedra Santo Tomás
Religión y Cultura

Proyecto Editorial dirigido por Reyes Mate,
profesor de investigación IF / CSIC

Obras publicadas

J. JIMÉNEZ LOZANO, F. MARTÍNEZ, R. MATE, J. MAYORGA

Religión y tolerancia.

En torno a *Natán el Sabio* de E. Lessing (2003)

F. BÁRCENA, C. CHALIER, E. LÉVINAS, J. LOIS,

J.M. MARDONES, J. MAYORGA

La autoridad del sufrimiento.

Silencio de Dios y preguntas del hombre (2005)

J.M. ALMARZA, J. HERRERO, M. MACEIRAS,

J. MAYORGA, V.S. SOLOVIEV

La religión: ¿cuestiona o consuela? En torno a *La leyenda de El Gran Inquisidor* de F. Dostoievski (2006)

Gustavo GUTIÉRREZ, Samuel RUIZ, Frei BETTO

Reyes MATE (Ed.)

Responsabilidad histórica.

Preguntas del nuevo al viejo mundo (2007)

E. MADINA, R. MATE, J. MAYORGA, M. RUBIO, J.A. ZAMORA

El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi (2008)

*Con la colaboración de la Cátedra Santo Tomás
y el patrocinio del Excmo. Ayuntamiento de Ávila*

Eduardo Madina, Reyes Mate,
Juan Mayorga, Miguel Rubio,
José Antonio Zamora

EL PERDÓN,
VIRTUD POLÍTICA
En torno a Primo Levi



EL PERDÓN, virtud política : En torno a Primo Levi / Eduardo Madina, Reyes Mate, Juan Mayorga, Miguel Rubio, José Antonio Zamora. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2008
143 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 170)

ISBN 978-84-7658-868-0

1. Levi, Primo - Crítica e interpretación 2. Perdón - Aspectos éticos
I. Madina, Eduardo II. Mate, Reyes III. Mayorga, Juan IV. Rubio, Miguel
V. Zamora, José Antonio VI. Colección
177.74
850"19"Levi, Primo

Electronic version
published by



Primera edición: 2008

© Eduardo Madina Muñoz *et alii*, 2008

© Anthropos Editorial, 2008

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

ISBN: 978-84-7658-868-0

Depósito legal: B. 14.584-2008

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 6972296 / Fax: 93 5872661

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.