



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Molina González, Liliana C.

La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de
reconciliación con el daño

Estudios de Filosofía, núm. 54, julio-diciembre, 2016, pp. 151-176

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379847068009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño^{*}

About the Social Dimension of Forgiveness and the Possibility of Reconsidering it as a Reconciliation Process with Harm

Por: Liliana C. Molina González^{**}

G.I.: Cultura, Violencia y Territorio – CVT- Instituto de Estudios Regionales INER
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: liliana.molina@udea.edu.co

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2016

Fecha de aprobación: 28 de mayo de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a09

Resumen. *El objetivo del artículo es interrogar por la dimensión moral del perdón en el contexto de daños relacionados con el conflicto armado en Colombia. A la luz de estos daños resulta problemático considerar el perdón solamente como condonar el daño, renunciar al resentimiento o reconciliarse con el ofensor. Este artículo propone considerar al perdón como una respuesta moral relacionada con otros sentimientos o respuestas morales ante el daño y como un proceso consistente en la reconciliación, 'digestión' y absorción del daño. Esto permitirá subrayar la dimensión social de dicho proceso y mostrar que como proceso de reconciliación con los costos del daño, el perdón implica una sanción moral y no excluye la posibilidad de reclamación por el daño padecido.*

Palabras claves: *daño moral, perdón, sentimientos morales, reparación, reconciliación*

Abstract. *The aim of the article is questioning the moral dimension of forgiveness in the context of harm related to the armed conflict in Colombia. It is troublesome though to consider forgiveness only as forgiving harm, giving up resentment or reconciling with the offender. This article proposes to consider forgiveness as a moral response related to other feelings or moral responses to harm and as a consistent process in reconciliation, digestion and absorption of harm. This will emphasize the social dimension of the process and will also show that, as a process of reconciliation with the costs of harm, forgiveness involves a moral sanction and does not exclude the possibility to claim for suffered harm.*

Keywords: *moral harm, forgiveness, moral feelings, reparation, reconciliation*

^{*} Este artículo es resultado del trabajo de investigación “Mal moral y perdón como posible respuesta ética ante el daño”, del que soy investigadora principal. Esta investigación fue aprobada para su financiación por el CODI (Acta 647) en el marco de la convocatoria programática en Ciencias sociales, Humanidades y Artes, del 2013, y finaliza en diciembre del 2016.

^{**} Expreso mi agradecimiento a las mujeres que han participado, entre Febrero de 2014 y Noviembre de 2015, en los talleres exploratorios sobre perdón en el barrio Bello Oriente de Medellín; también a las personas que generosamente compartieron con el grupo de investigación sus experiencias y perspectivas diferentes y críticas sobre los asuntos relacionados con este tema, a través de entrevistas semi-estructuradas realizadas durante el primer año de la investigación (Fabiola Lalinde, Pastora Mira y Luz Marina Bernal).

Cómo citar este artículo:

MLA: Molina, Liliana. “La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño”. *Estudios de Filosofía* 54 (2016): 151-176.

APA: Molina, L. (2016) La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño. *Estudios de Filosofía*, 54, 151-176.

Chicago: Molina, Liliana. “La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño.” *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 151-176.

“...cuando soy indiferente ante el dolor del otro, estoy abriendo la puerta para que mañana me llegue a mí”¹

Para María Elsy

Tradicionalmente suele entenderse la dimensión moral del perdón desde un punto de vista personal, como una experiencia que compete a cada individuo y que puede llevar, según el caso, a condonar el daño recibido, restaurar relaciones con el ofensor o perpetrador del daño (perdón reconciliatorio), dejar la herida en el pasado y juzgar sin resentimiento lo sucedido o padecido. No obstante, cuando escuchamos los testimonios de personas que han sufrido graves daños y han podido proseguir con su vida, identificamos que el trámite de sus afectaciones y las acciones que han emprendido en respuesta (como la denuncia permanente o el intento por dignificar la memoria de sus familiares),² no encajan del todo con una concepción tradicional que subraya el carácter personal del perdón, entendido como una experiencia singular, privada, y en algunos casos, reconciliatoria.

Aunque algunos de los testimonios³ insistan en que el perdón es personal porque la elección de condonar el daño compete solo a la víctima, comprender el perdón en términos de acto íntimo o personal, deja de lado la importancia que reviste el acompañamiento y la solidaridad para una persona que intenta retomar su vida motivada por emociones y razones que no se reducen ni al miedo ni al resentimiento, ni al deseo de venganza o de retribución del daño. En esta medida, creo que las voces de personas gravemente afectadas por la violencia permiten llamar la atención sobre la necesidad de comprender *la dimensión social del perdón*. Por esta vía es posible reflexionar sobre la potencia moral del perdón como respuesta posible ante el daño. Antes de comenzar creo conveniente hacer algunas aclaraciones. Mi propósito con las siguientes observaciones no es afirmar que el perdón sea la respuesta más conveniente ante el daño. Mi intención es otra: preguntar si el perdón puede contribuir a la reparación de lazos morales en contextos de conflicto armado como el nuestro. En suma, mi objetivo es reconsiderar la potencia moral

1 Palabras de Pastora Mira quien concedió al grupo de investigación una entrevista en septiembre del 2014 en el marco de las IV Jornadas para la Paz, realizadas en la Universidad Cooperativa de Colombia (Medellín).

2 Todas las mujeres con quienes hemos consultado y trabajado en los talleres han tratado de devolver dignidad a la memoria de sus parientes, al hacerlo reclaman su valor como personas, manifestando el papel que sus hijos tenían en su familia, en su barrio. Esta es una manera de recordar quiénes eran antes de ser asesinados, desaparecidos o ejecutados extrajudicialmente. Esta es una manera de recordarlos como miembros importantes de una comunidad.

3 Me refiero a los testimonios de las mujeres participantes de los talleres y de las mujeres entrevistadas. En adelante no discriminaré entre sus opiniones a menos que haya una razón para subrayar algún aspecto concreto.

del perdón partiendo de que se trata de una actitud humana que depende de razones y está relacionada con otras respuestas morales posibles ante el daño. Siguiendo este camino propongo explorar la dimensión social del perdón y preguntarme por su potencia moral en términos de reparación de lazos morales. Con lazos morales me refiero a las relaciones que una persona establece con otras en términos de confianza recíproca en normas morales y sociales que se consideran justificadas para la vida en común y gracias a las cuales dicha persona reconoce su pertenencia a una comunidad, defiende creencias basadas en principios normativos como el respeto por la dignidad, y guarda expectativas moderadas y positivas respecto del futuro. Esta perspectiva no niega, por lo demás, el carácter personal de un acto como el perdón, que de ningún modo puede interpretarse como un deber impuesto a las personas afectadas por el daño.

Para explicar la dimensión social del perdón propongo dos pasos: primero, indagar por la relación entre el perdón y otros sentimientos morales, esta vía permitirá entender en qué consiste esta actitud humana que puede ser interpretada como un proceso. El segundo paso consistirá en interrogar por la posibilidad de comprender el perdón como una especie de “reconciliación con el daño”. Para esto me apoyaré en el trabajo realizado durante los últimos dos años en los talleres exploratorios sobre perdón en la Fundación Solidaridad y Compromiso⁴ del barrio Bello Oriente de Medellín; y en algunos planteamientos filosóficos que considero relevantes para sustentar la interpretación propuesta.

1. Del perdón entendido como un sentimiento moral

Para entender mejor por qué el perdón es una respuesta moral posible ante el daño es necesario reconocer su vínculo con otros sentimientos morales como el resentimiento, la indignación, el remordimiento, la vergüenza y la culpa. Sin embargo, como actitud moral el perdón también se relaciona con sentimientos como la esperanza, la confianza, la solidaridad y la fraternidad. En su conjunto, estas emociones, siempre respaldadas por razones, disponen a actuar de ciertas maneras. Por ejemplo, muchas personas pueden optar por reclamar justicia recurriendo a las herramientas normativas disponibles, y en otros casos optar por la denuncia en espacios alternativos y compartidos con otras personas, mediante el tejido y la construcción de espacios colectivos de memoria.⁵ En estos casos los sentimientos y

4 Agradezco a Miriam Zambrano por permitirme participar durante este tiempo en las actividades de la Fundación (<http://www.fusolcom.org/>).

5 Al respecto se pueden citar como ejemplos proyectos como los de:

las razones que los justifican no se reducen al resentimiento ni al deseo de venganza y retribución del daño. Podemos imaginar que en algunos casos haya, por ejemplo, vergüenza, culpa, remordimiento, tal vez por haber sobrevivido al daño, por haberlo permitido, o por no haber podido evitar el daño sufrido por una persona cercana o un familiar. El universo de las emociones revela aún más su complejidad cuando establecemos relaciones entre ellas; mucho más cuando se trata de comprenderlas como respuestas posibles ante la experiencia concreta del daño. La vergüenza, el miedo, el resentimiento, la indignación, resuenan en la vida de personas afectadas pero también en la vida de sus allegados, y de las comunidades de las que son parte (familia, amigos, trabajo, barrio).

Para entender el carácter sancionatorio y complejo de las emociones mencionadas me apoyo en Ernst Tugendhat. Mi objetivo es comprender, en la segunda sección de este artículo, por qué el perdón también puede entenderse como un sentimiento moral.

Según Tugendhat los sentimientos morales tienen un carácter sancionatorio,⁶ es decir, son sentimientos de desaprobación o de displacer con que juzgamos

(1) las Tejedoras de Mampuján (Bolívar), cuya historia contada por miembros de la comunidad puede visualizarse en <https://www.youtube.com/watch?v=FGcrzhlyyMM>;

(2) el costurero “Tejedoras por la memoria de Sonsón”, concebido desde 2009 como iniciativa artística por la Asociación Municipal de Víctimas por la paz y la esperanza de Sonsón (Antioquia), la cual ha estado respaldada por el acompañamiento de la investigadora Isabel González Arango, del Grupo “Cultura, Violencia y Territorio” (CVT) del Instituto de Estudios Regionales –INER– de la Universidad de Antioquia. Este proyecto ha sido apoyado por el Banco Universitario de Programas y Proyectos de Extensión –BUPPE– de esta misma Universidad (<https://www.youtube.com/watch?v=e94x-UJLbtg>);

(3) el salón del “Nunca más”, un proyecto comunitario apoyado por ASOVIDA, asociación de víctimas de Granada (<http://www.salondelnuncamas.org/>) y

(4) el colectivo de mujeres afrocolombianas que ayuda a las mujeres víctimas del desplazamiento y de violencia sexual, “Red mariposas de alas nuevas construyendo futuro” (<http://www.redmariposas.com/>).

Estas son solo algunas pocas muestras de los proyectos comunitarios que las propias personas afectadas han emprendido con el respaldo de otros grupos o personas, apostando por defender la vida asumiendo los retos y costos del daño.

6 En esta sección me baso en las observaciones de Tugendhat sobre los sentimientos morales, pues para él las emociones o sentimientos morales (especialmente las desaprobatorias) son la base de nuestras prácticas morales. Su rasgo distintivo es, como él lo señala, el carácter interno de la sanción. Este aspecto es fundamental porque implica que una persona sea capaz de juzgar moralmente no solo las acciones ajenas sino las propias, es decir, de juzgar su acoplamiento o no a las normas y prácticas morales de una comunidad, de querer pertenecer a una comunidad moral, y de oponerse a prácticas que socialmente pueden ser aprobadas pero que juzga como moralmente inaceptables. Sobre el papel de los sentimientos morales en los planteamientos de Tugendhat, remito a Universalism and Obligation. Is Ernst Tugendhat’s concept of an emotional obligation to universalism defensible? (Andreas Eriksen, 2009).

desaprobatoriamente una conducta o una persona. Estos sentimientos se construyen “sobre el juicio acerca de un disvalor o valor moralmente negativo”⁷ (Cf. Tugendhat, 1993: 21) e implican creencias con las cuales juzgamos moralmente una acción, al agente de la acción, y los efectos que una acción ocasiona en la vida de quien ha sido afectado, en la vida de sus familiares y de la comunidad a la que pertenecen. Para Tugendhat estos sentimientos implican no solo la capacidad de reconocer reglas morales y juzgarlas como justificadas, sino sanciones internas que se manifiestan como vergüenza cuando juzgo que soy directamente el responsable de una acción que reconozco contraria a las normas morales recíprocamente compartidas; como indignación, cuando juzgo que otra persona ha sido afectada por una acción que juzgamos como negativa; y como resentimiento, cuando sufro las consecuencias de dicha transgresión o cuando una acción juzgada como mala me perjudica directamente. Por tanto, con sentimientos morales como la indignación y el resentimiento expresamos la desaprobación ante las acciones ajenas y propias, y ante sus consecuencias. Con indignación y resentimiento se rechaza la transgresión de una norma moral que se juzga como recíprocamente justificada y este rechazo exige tener la capacidad de reconocer, conforme a juicios morales sobre lo bueno, por qué dicha acción atenta contra la “vida en común” o contra el respeto por un grupo o un individuo.

Para una persona o familia que ha sido impactada por daños como los mencionados, las respuestas morales no se reducen a “perdón” o “resentimiento y deseo de venganza”, entendidas como actitudes y sentimientos morales que se excluyen entre sí. Además, si comprendemos los sentimientos morales en su relación con normas y creencias sobre la dignidad, el respeto moral y las condiciones necesarias para una vida en común, es posible quizá reconocer que perdonar no es la única vía para renunciar al resentimiento y proseguir con la vida tras el daño. Por tanto, se justifica preguntarnos si porque se perdona hay que renunciar a la demanda de justicia, o si al perdonar se niega la necesidad de reivindicar la dignidad

7 Tugendhat llena de contenido este planteamiento a medida que avanza en sus *Lecciones*, indagando por la posibilidad de encontrar un fundamento no trascendental para el contenido kantiano del bien: el deber de respetar la dignidad humana y de no instrumentar a los otros ni permitir ser instrumentalizado. En esta indagación, los sentimientos morales intersubjetivamente configurados ocupan un lugar fundamental para reflexionar sobre el carácter social de la moral. Por otro lado, en *Problemas de la Ética* (Tugendhat, 1988: 177-188), Tugendhat admite que estos sentimientos también pueden expresarse positivamente, mediante la estima moral cuando reconocemos el valor moral del carácter de una persona, es decir, cuando la consideramos moralmente, o como una totalidad, y no en relación con algún aspecto que nos parezca útil, agradable o admirable. Pero aclara que esta estima no es una “sanción” en el sentido estricto del término (Tugendhat, 1988: 170) aunque la implique de manera positiva en cuanto depende de la capacidad de juzgar moralmente.

lastimada por el daño; incluso es legítimo preguntar si se pueden emprender procesos de reivindicación de la dignidad sin perdonar.

Este tipo de preguntas surge cuando partimos de la relación compleja entre diferentes formas de responder ante el daño, la cual permite admitir la necesidad de interrogar aún por la potencia moral del perdón sobre todo si dejamos de suponer que el perdón sea condonar el daño al ofensor o reconciliarse con él. Además resulta relevante preguntarnos si el perdón puede interpretarse como un proceso paralelo al de reclamación de justicia y de reivindicación de la dignidad lastimada por el daño.

En los casos del daño producido por los hechos que han desatado largos años de conflicto armado en Colombia, sentimientos como la indignación, el deseo de venganza, el miedo, la culpa y la vergüenza, permean el escenario de respuestas morales posibles como la del perdón. Por eso para repensar en qué medida el perdón puede interpretarse como una respuesta posible ante el daño, es necesario considerarlo como parte de una red compleja que incluye también otros sentimientos como la vindicación, la esperanza y la confianza.⁸ Con ese entramado complejo tiene vínculos una actitud humana como el perdón. Sin embargo, tiende a darse por supuesto su carácter íntimo y gratuito, confinando su posibilidad como respuesta moral al ámbito privado o personal. Pero indagando por su relación con otras actitudes morales es posible preguntar por la dimensión social del perdón.

Pensando en esa relación que puede haber entre el perdón y otras actitudes morales, se puede afirmar que el perdón es como un proceso imperfecto, sin duración precisa o calculable en el tiempo, y no solo como un acto comunicativo y algunas veces, reconciliatorio.⁹ Como señala Margaret Urban Walker (2011: 169), no hay

8 Govier (2002: 149-158) distingue entre deseo de venganza y de vindicación, siendo esta última una manera positiva de reivindicar la dignidad y el valor de una forma de vida, o de una comunidad, sin replicar el daño. Sobre la esperanza como una creencia basada en la suposición de que se pueden esperar buenos resultados sin tener certezas al respecto y siendo consciente de los posibles obstáculos y limitaciones para alcanzarlos, o sea como una creencia basada en expectativas falibles pero alcanzables según un contexto particular, *Cf.* Govier, 2002: 159-169). Por otro lado, Margaret Urban Walker (2006: 40-71) señala además la conexión entre esperanza, deseo e imaginación, y la creencia en “otras posibilidades”. Ella señala que “la esperanza es no solo posible sino moralmente esencial pues sin ella y sin la confianza que promueve, se puede perder la propia adherencia a la moralidad, es decir, dejar de sentirnos moralmente responsables. Y al hacerlo, podemos perder la fuerza personal y social de la moralidad ante la falibilidad humana y el escenario de lo peor (...). La esperanza moral se funda en nuestra confianza en los ideales morales así como en la confianza en la responsabilidad de cada uno” (Urban Walker, 2006: 70-71). A esto añade que los seres humanos al perder la esperanza en un sentido moral, pierden la capacidad para creer en un futuro en el que “el bien y la dignidad son valiosos”, o pueden dejar de creer que estas ideas son lo suficientemente creíbles como para desear su realización.

9 Sobre el perdón como un acto comunicativo y performativo, pero diferente de la reconciliación aunque propenda a ella, *cfr.* Thiebaut (2015: 90).

fórmulas exactas para describirlo. Así que podemos imaginar que el escenario del perdón se manifiesta, en algunos casos, cuando una persona que carga con los costos del daño decide cada día y con la dificultad que esto supone, que su vida no esté dirigida por razones que justifiquen devolver el daño, ni por sentimientos que expresen dicha necesidad como el resentimiento o el deseo de venganza. Una persona así trata de renunciar a la recriminación continua, aunque experimente intermitentemente sentimientos de resentimiento, deseos de venganza, y en algunos casos, miedo e incluso vergüenza. Este escenario es imperfecto en la medida que no supone la supresión de emociones que tienden a ser juzgadas como negativas, y depende de cada caso concreto.

No obstante, para que el perdón sea posible se necesita de un proceso en que la comunidad moral juega un papel importante, como lo subrayan los testimonios escuchados en las entrevistas y en los talleres que respaldan este trabajo.

“Las comunidades de apoyo pueden hacer una gran diferencia, ya sea que los ofensores ofrezcan lo que es necesario para perdonar o que la víctima se sienta en posición para perdonar, con o sin la participación del ofensor” (Urban Walker, 2011: 167). Con base en la relación entre el perdón y sentimientos morales como los mencionados, y en que estos sentimientos dependen de los juicios morales compartidos de una comunidad, se define la dimensión social del perdón. Admitiendo la dimensión social del perdón se subraya, además, la importancia de la comunidad moral en ese proceso imperfecto en que puede consistir el perdonar. Por tanto, perdonar como proceso no se confina al ámbito privado pero tampoco lo excluye.

En algunos escenarios poder perdonar supone humanizar al ofensor, juzgarlo como ser humano falible, en lugar de demonizarlo; es decir, considerarlo moralmente.¹⁰ Esta posibilidad no tiene que ir en contravía de la demanda de verdad y justicia; ni traducirse en un perdón reconciliatorio. Dichas posibilidades dependen del caso concreto y del proceso de “llevar el daño” que compete principalmente a la persona afectada. Por otro lado, podemos imaginar un caso en que la víctima no juzgue favorablemente al ofensor o perpetrador del daño, es decir no le conceda perdón moral¹¹ y, sin embargo, cese de recriminarle lo sucedido intentando no replicar el daño recibido ni en su núcleo familiar ni en su comunidad. En este segundo caso, una persona podría llegar a perdonar el daño

10 Sobre la consideración moral del ofensor como ingrediente necesario para perdonar, “*Forgiveness and the intrinsic value of persons*” (Holmgren, 1993: 341-352).

11 Sobre perdón personal y perdón moral, Cf. Fricke, Ch., 2011: 60-63.

y persistir insistentemente en demandar justicia. ¿Cuál sería el aspecto común a ambos casos? Ambos procesos son respaldados por una comunidad de apoyo que permite a quienes han sido afectados recuperar autorrespeto, reconectarse con otras personas, volver a confiar y a tener esperanza.¹²

Independientemente de que la víctima cambie o no la opinión sobre el perpetrador del daño, si consideramos al perdón como un proceso y no solo como un acto íntimo, es posible admitir que su núcleo es menos la condonación del daño que una especie de reconfiguración de la autopercepción, de la propia historia, y de sus relaciones con otras personas.¹³ Por eso el perdón no solo ha de identificarse con el dejar o situar una experiencia dolorosa en el pasado, sino con la experiencia de mirar hacia un futuro incierto pero con esperanza (Walker, 2006: 152). ¿Cómo? Depositando dosis de confianza en las relaciones interpersonales, encontrando respaldo en el apoyo de una comunidad, apostando por interpelar, “juntos”, las instituciones sociales y políticas, encontrando vías de construcción de memoria y espacios de testimonio, espacios que propician la reflexión intersubjetiva sobre lo sucedido. Por eso la indiferencia de las comunidades ante el daño, ante las personas que lo han padecido, puede excluir la posibilidad del perdón considerado desde el punto de vista de su potencia reparadora.¹⁴

12 La importancia del papel de la comunidad moral es resaltada por la mayoría de autores que se ocupan de temas relacionados con los sentimientos morales aunque subrayen diferentes aspectos. Entre ellos menciono a: Tugendhat (1993, 1988), Urban Walker (2006), Thiebaut (2015), Pía Lara (2009), Stanlick (2010).

13 Estos aspectos se hacen notables es a partir de las historias que narran las personas. Por ejemplo, una desmovilizada que ha encontrado vías para retomar la vida en comunidad gracias al apoyo recibido (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/513/-o-aprendemos-a-confiar-o-seguiremos-de-mal-en-peor>); o la de un secuestrado que le tendió la mano a un exguerrillero (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/38>). Al respecto encontramos el relato en primera persona de Susan J. Brison (2003), profesora de Filosofía (Dartmouth College), víctima de violencia sexual y de intento de homicidio, quien narra su experiencia de reconfiguración de su identidad y de sus lazos morales tras el daño padecido.

14 Esto también lo señala Walker (2006: 167) en su capítulo sobre el perdón, aunque su punto de partida no sean las relaciones entre el perdón y otras emociones morales sino una revisión crítica de las opiniones que ha ofrecido la tradición filosófica sobre el perdón como dejar atrás el resentimiento, restaurar las relaciones y fijar un daño en el pasado. En su libro *Moral Repair* su punto de partida es el análisis de las herramientas necesarias para reparar las rupturas morales, entre las que se encuentra el perdón. Este punto de partida se basa en una comprensión de la moral como un conjunto de expectativas normativas recíprocamente compartidas que dependen de la confianza en estándares morales compartidos y en nuestra responsabilidad para cumplirlos y asumirlos. Por eso para entender los retos de la reparación moral en contextos de graves daños primero hay que entender y reconocer qué ha sido roto, cómo han sido afectadas las relaciones morales que se fundan en la confianza (en el sistema normativo y en la responsabilidad de todos para guiarse por él) y la esperanza; además, es necesario identificar cómo el daño causa rupturas en la capacidad para la indignación y el resentimiento.

Si admitimos que el perdón es un sentimiento moral y un proceso¹⁵ vinculado con otros que constituyen también posibles respuestas ante el daño, podemos admitir, también, que tiene un respaldo social, pues la moralidad tiene una base social. ¿Qué quiere decir esto? Que la posibilidad de perdonar está respaldada por prácticas morales como la indignación, cuya condición es el reconocimiento social del daño y de cómo han sido vulneradas las personas afectadas desde el punto de vista moral y de los derechos. Sin este reconocimiento, necesario también para una demanda social de justicia y de memoria, es difícil recrear el escenario del perdón. Y puede llegar a ser inmoral apelar al perdón.

Como lo muestran los informes sobre las consecuencias del daño producido por el conflicto armado en Colombia,¹⁶ el daño no solo afecta la relación entre la persona afectada y quien la ha agredido, sino las relaciones con otras personas del entorno familiar y allende al mismo, es decir, la relación con la comunidad moral de la que la persona afectada se reconocía como parte. Poder confiar y tener esperanza son capacidades necesarias para la asociación, para la solidaridad y la fraternidad. Estas son actitudes indispensables para poder actuar juntos pero también para comprender el valor de la propia singularidad, de la propia vida, para poder desarrollar sentimientos de autorrespeto. Sin este respaldo y reconocimiento social, que va más allá del derecho y las relaciones establecidas en el núcleo familiar, es

15 Sobre el perdón como un proceso complejo encontramos afinidad con las observaciones de Michael Reed, profesor de la Universidad de Yale. En su columna “Actos de perdón. Primera parte”, Reed afirma que “el perdón está inserto en un enmarañado laberinto. El perdón entraña comunicación, pone en marcha distintas redes de significación y moviliza afectos. Es necesario distinguir dos planos: uno individual y personalísimo, y otro colectivo y político. En el plano personal, todos tenemos alguna noción de lo que es y de cómo se experimenta el perdón –aunque resulta difícil verbalizar ese entendimiento (...). No hay una fórmula para alcanzar el perdón ideal; es un proceso humano, imperfecto y volátil, que está plagado de subjetividades. El perdón –el de cada uno– se define a partir de creencias individuales, experiencias personales y sensibilidades propias. Además de seres individuales, somos seres sociales. En ese ámbito colectivo, es útil explorar qué es lo que está en juego en “los actos de reconocimiento” que harán parte de la reparación por el sufrimiento causado durante la guerra”. Columna publicada en El Colombiano (11/01/2016). Disponible en: <http://www.elcolombiano.com/opinion/columnistas/actos-de-perdon-primera-parte-CA3417411>. Estas observaciones acompañan bien el camino de indagación planteado en este escrito y el que se ha definido en el grupo interdisciplinario de esta investigación a lo largo de los últimos dos años.

16 Muchos son los informes de que disponemos para intentar comprender las consecuencias del conflicto armado en Colombia. Mencionamos, por ejemplo, el *¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y de dignidad*, del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013); el de MOVICE, *Paz sin crímenes de Estado. Memoria y Propuestas de las Víctimas* (2013); y más reciente aún es el de la Comisión histórica del conflicto y sus víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (2015). Adicionalmente se dispone en la web de documentales para comprender el conflicto armado colombiano, que encontramos reseñados y disponibles en ¡Pacifista!: <http://pacifista.co/10-documentales-para-entender-el-conflicto-colombiano/>. Publicado el 23 de Enero de este año.

difícil reconocerse como persona valiosa y sujeto de derecho; y más aún extender este reconocimiento a los otros.¹⁷

Desde esta perspectiva *el perdón es tanto un sentimiento moral como un proceso* porque consiste en proseguir con la propia vida experimentando, día a día, el costo del daño y encontrando razones para no retribuirlo, para no buscar venganza y, sobre todo, sin querer replicarlo de otras maneras. Este proceso depende de razones que se construyen con otros, siendo su punto de partida la capacidad individual, pero respaldada intersubjetivamente, para reconocer que se ha sufrido un daño y que este no tiene justificación moral alguna: por eso el perdón no excluye la demanda de justicia. Así, el perdón sigue siendo una opción personal pero tiene una dimensión social porque se trata de una respuesta moral que cuando se manifiesta siempre lo hace respaldada por procesos comunitarios o mediados por el acompañamiento solidario de otras personas. La reparación paulatina de la capacidad para entablar relaciones de confianza y solidaridad con otras personas, tras el daño, respalda la capacidad para perdonar, entendida como la capacidad para reparar lazos morales rotos: hacia “dentro” (autoestima y autorrespeto) y hacia “fuera” (percepción de lo que significa interactuar con otras personas, confianza en la moralidad compartida y en la capacidad para actuar con responsabilidad).

El perdón es comprensible, entonces, como un movimiento. En esa medida podemos hablar del perdonar como un proceso que habría de ser respaldado por un acompañamiento psicosocial y por el reconocimiento social y político del daño sufrido. Como proceso, no tiene que excluir a otros como el de reclamación de justicia. Sin embargo, estos procesos de reclamación no siempre tienen que incluir o concluir en un perdón efectivamente concedido (personal) o manifiesto socialmente (reconciliatorio). En este sentido, el perdón no es una obligación moral ni puede ser impuesto a las personas afectadas: conserva su carácter íntimo y personal, silencioso. Compete, pese a su dimensión social, siempre a la persona afectada por el daño.¹⁸

17 De la base social de la moral se ocupa Tugendhat en sus *Lecciones* sobre Fromm y Adam Smith (Tugendhat, 1993: 247-290). Del reconocimiento y el respeto por la dignidad como aspectos relacionados con el respeto de los derechos y como fundamento normativo de nuestras prácticas morales, Cf. Honneth (1992), (1999), (2010) y Margalit (2010).

18 Este aspecto también lo subraya Michael Reed (Actos de perdón. Tercera parte) cuando señala las implicaciones de que el perdón no sea una obligación: “Esta enunciación tiene, al menos, dos implicaciones. En primer lugar, implica que la parte agraviada no está obligada a conceder el perdón. Su reacción debe ser libre; cada respuesta –dotada de más o menos razón, más o menos emoción– debe ser considerada como válida. No hay convenio ni pacto social que demande u ordene que el perdón debe concederse. Esa decisión permanece en la órbita íntima del agraviado y las condiciones para que este guarde silencio o explícitamente niegue el perdón deben existir. Como conceder el perdón no es obligación, quien solicita el perdón estará expuesto. La segunda implicación entraña la centralidad de la voluntad (y la intención) de quien solicita el perdón. No se pide perdón porque sí o porque toque –sería

Por tanto, perdonar tiene connotaciones emocionales/morales y sociales/políticas en la medida que puede contribuir a reparar los hilos invisibles que el daño rompe, los cuales son necesarios para tener la esperanza moral en una vida en común con otros, y para querer desarrollar proyectos de vida con otras personas. Para una persona afectada por el daño, reconocerse como parte valiosa de una comunidad es la condición primera para depositar, paulatinamente, grados de confianza en la solidaridad de otras personas, y en esa medida, comprender y reconocer que el daño padecido ha tenido impacto no solo para su núcleo familiar sino para la vida de su comunidad porque el daño impacta también la vida en común. Ahora bien, reconocerse como parte de una comunidad y sentirse reconocida por ella, no equivale a perdonar, pero es parte del proceso: es parte de un desenvolvimiento que no obedece a órdenes cronológicos y cuyos efectos no se miden en términos de eficacia. En este sentido, el proceso del perdonar traza su propia línea del tiempo según el caso particular y según el apoyo que una persona recibe gracias a actitudes humanas como la solidaridad y la fraternidad. Estas actitudes se expresan en el acompañamiento a las comunidades afectadas por la violencia del conflicto armado, por ejemplo mediante la entrega de herramientas necesarias para poder emprender una reclamación, mediante la educación en derechos, o vinculándolas a proyectos por medio de los cuales sea posible, entre otras cosas, la denuncia permanente y la construcción de memoria. No es lo mismo hablar de perdón para quien ha recibido apoyo psicosocial, moral y reconocimiento social, que para quien no ha recibido nunca ayuda del Estado ni respaldo social.¹⁹

La necesidad de que el daño sea reconocido es reiterada incluso por personas que expresan dificultades para preguntarse siquiera por la posibilidad de perdonar. En estos casos, escuchamos decir “que el perdón y la reconciliación no es fácil sencillamente porque es un tema que hay que tratar a largo plazo, no a corto plazo (...) se trata de un tema que ahora no puedo hablar ampliamente porque el trabajo

lo mismo que no arrepentirse. Pedir perdón no es fácil y parte del reconocimiento de haber errado, de haber contrariado reglas básicas de relacionamiento social. Pedir perdón por decreto o por orden judicial es un absurdo. Ordenar el perdón –una práctica cada vez más extendida en Colombia– no tiene sentido social”. Columna publicada en El Colombiano (08/02/2016). Disponible en: <http://www.elcolombiano.com/opinion/columnistas/actos-de-perdon-tercera-parte-YY3562760>.

19 Cf. Por ejemplo el caso de las víctimas de la voladura del Oleoducto por parte del ELN en el caserío “Machuca” (Segovia-Antioquia), (<http://historico.elpais.com.co/paisonline/notas/Octubre192008/machuca.html>), olvidadas por el Estado pues no han recibido la reparación prometida (http://www.elcolombiano.com/historico/machuca_se_consume_en_el_olvido_del_estado-HEEC_17505). ¿Cómo hablar de perdón o de procesos relacionados con el perdón en este tipo de casos? El caso de las víctimas de Machuca puede contrastarse con el de víctimas que han recibido atención y acompañamiento de muchos tipos, por ejemplo el de las víctimas del club el Nogal en Bogotá (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/538/dos-historias-de-dolor-detras-del-abrazo-del-nogal>).

de atención psicosocial ha venido poco a poco”.²⁰ Por otro lado, algunas de las personas afectadas manifiestan haber participado de proyectos comunitarios desde los cuales han actuado motivados por la confianza y la esperanza, las cuales animan su deseo de reconstruir la vida en común y de ayudar a otros que han padecido experiencias semejantes. Estas personas reiteran la necesidad de abandonar la ley del talión y su preocupación por los hechos que pueden desatar actitudes como la venganza y el resentimiento; precisamente porque continúan con la lógica del daño y por eso invocan la necesidad del perdón.²¹

La variabilidad de los testimonios permite comprender el perdón como un largo y permanente proceso de autorreconocimiento moral y, por qué no, de apoderamiento de la vida; es un proceso permanente en el que se pone en juego la restauración de lazos morales, la reparación de las relaciones con otras personas y de la autoestima: pero todo esto depende de cada caso particular.²² Reparar lazos morales significa volver a confiar en la capacidad para seguir reglas compartidas y esperar responsabilidad en su cumplimiento por parte de los otros miembros de su comunidad. Contra estas capacidades atenta el daño, y en eso consiste a largo plazo su *radicalidad*: en romper y debilitar la confianza en la moralidad, en los otros; en debilitar y minimizar la posibilidad de aspirar y defender una vida en comunidad. Esto explica los retos que afrontan las respuestas posibles ante el daño por parte de quienes lo han padecido directamente y por parte de la sociedad de la que son parte estas personas.

20 En la entrevista concedida al grupo de investigación en Octubre de 2014, Luz Marina Bernal afirma que “podría uno llegar a perdonar pero de lo que si estamos seguros es que puede haber un perdón pero nunca un olvido”. Ella afirma que “como ciudadana es difícil entender cómo el ejército colombiano esté acabando con la vida de los jóvenes que son el futuro de una sociedad”. Pero como ella misma dice, “no lo sufrió solo mi hijo sino muchos jóvenes del país y esto de mano del Estado, del ejército nacional de Colombia como responsables de la violación de derechos humanos”. La indolencia, la indiferencia, las presiones y amenazas que han sufrido las madres de Soacha, como ella misma lo narra, añade daño al daño ya recibido que se agudiza con “la indiferencia total del país como si aquí no pasara nada (...)”.

21 Así lo manifiesta en muchas de sus entrevistas Pastora Mira; pero también Teresita Gaviria, líder de un sector de las madres de la Candelaria. Sobre el poder del perdón y de la reconciliación con los responsables del daño para ella y el grupo de mujeres que lidera, ver: Perfiles contra el olvido: Madres de la Candelaria (<http://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/micrositios/desaparicionForzada/testimonios.html>). En esta misma línea podemos situar el testimonio de Jenny Castañeda en “Una mujer tan valiente que perdonó” (<http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/199>).

22 Jineth Bedoya Lima, periodista víctima de secuestro, tortura y violencia sexual por parte de un grupo de paramilitares en el año 2000, subraya los retos que enfrenta cada persona, con los rasgos de su caso particular, al preguntarse qué tan capaces somos de “perdonar, comprender, escuchar, despojarnos de nosotros mismos para pensar en los demás”, en su breve reportaje sobre el encuentro de las víctimas en la Habana al que asistió con otras doce personas el 2 de noviembre de 2014. (<http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/jineth-bedoya-relata-como-fue-el-encuentro-de-victimas-en-la-habana/14808935>).

¿Cómo se restablece la confianza y la esperanza?²³ Esta pregunta no admite fórmulas generales pero sí puede decirse que el proceso de restablecimiento de sentimientos y lazos morales, como confianza y esperanza, no se da en la esfera privada sino con el respaldo de otras personas en espacios de encuentro que propician y disponen, en grupo, a fomentar una capacidad que es la contrapartida de nuestra vulnerabilidad moral: *me refiero a la capacidad para actuar juntos, confiando en la fuerza moral y política* que puede otorgar, según el caso, el poder reconocerse como miembro de un grupo que brinda apoyo.

En esta dirección, propongo, se puede comprender por qué perdonar, –entendiéndose como un movimiento en el cual no necesariamente se olvida el dolor, pero se apuesta por reconstruir la vida *con otros* más allá de la retaliación y la venganza–, puede hacer parte de ese proceso en que la persona afectada llega a reconocerse como algo más que una víctima, es decir, como un sobreviviente, en la medida en que paulatinamente va asumiendo los costos del daño y apostando por volver a confiar en relacionarse con otras personas, asumiendo un papel activo como sujeto de derechos, defendiéndolos y fomentando su reclamación con otras personas afectadas.

En suma, cuando digo que el proceso de perdonar tiene una dimensión social, no estoy pensando en los perdones políticos o protocolarios.²⁴ Pues como lo recuerda una de las mujeres entrevistadas, “el perdón depende de cada quien, y se perdona a individuos no al Estado”. A lo que añadido, en la vía de estos testimonios y de quienes se ocupan de este tema, que aunque el perdón no es cosa de terceros o intermediarios, presupone la comunidad en la medida que la diada víctima y victimario hace parte de una comunidad moral y social. De allí que se pueda hablar de la dimensión social del perdón sin negar, al mismo tiempo, su carácter personal e íntimo. Esta dimensión social recuerda que nuestra subjetividad se define en el marco de las relaciones con otras subjetividades.

23 Sobre las dificultades de “reconfigurar la esperanza en un contexto de desesperanza” remito al escrito de Javier Giraldo (SJ) en su blog: <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article93>.

24 En esta dirección las mujeres entrevistadas y las participantes del taller reconocen críticamente que el perdón no se reduce a ceremonias públicas y manipuladas políticamente como las que se hacen sin contar con la opinión de las víctimas. Sobre la crítica de las víctimas ante las “ceremonias protocolarias” de perdón hay mucho material disponible pero menciono esta: “Así no se pide perdón”, Víctimas del Naya al Ejército. (<http://www.verdadabierta.com/masacres-seccion/5844-asi-no-se-pide-perdon-victimas-del-naya-al-ejercito>).

Sobre las dificultades del perdón si se desconocen las necesidades de las víctimas, encuentro un aporte desde la filosofía en el escrito de Arne Johan Vetlesen, “*Can Forgiveness Be Morally Wrong?*” (Fricke, 2011: 143-165).

Cuando afirmo que los procesos de acompañamiento respaldan procesos singulares de perdón y procesos de reclamación de memoria y de justicia, en contravía del uso político y manipulador del perdón, me refiero al trabajo de denuncia social permanente y de reclamación de derechos y de reparación llevado a cabo por las asociaciones de víctimas, organizaciones sociales defensoras de los derechos humanos, artistas o colectivos de artistas que trabajan con la comunidad, entre otros. Pero también me refiero al acompañamiento psicosocial.²⁵

Aunque estos movimientos y formas de apoyo a la población civil afectada por la violencia no tienen por propósito directo fomentar el perdón, sin estos movimientos e instituciones, que son muchos en Colombia, es imposible hacer aparecer el escenario del perdón, es decir, desatar el proceso del perdonar consistente en la restauración de relaciones morales. Perdonar no equivale ni necesaria ni exclusivamente a la reconciliación con el ofensor; ni a olvidar, condonar el daño o dejar de sentir resentimiento hacia el responsable del daño. Por estas razones, el proceso del perdón no puede darse sin un grupo de apoyo ni en medio de la indiferencia social.

El daño moral, asociado a la violencia del conflicto armado, no se restringe a una ruptura o quiebra moral entre víctima y victimario, o entre ofendido y ofensor, sino que involucra una especie de *silencioso resquebrajamiento moral de la sociedad* en el cual terminan siendo tolerados y normalizados graves males morales y prácticas sociales como la humillación y el desprecio. En ese sentido es insuficiente seguir comprendiendo el perdonar como una transacción entre víctima y victimario. Estos casos exigen situarlo en la complejidad del universo de los sentimientos morales del que es parte porque la violencia desatada por el conflicto armado en Colombia, con sus muchos actores, nos exige repensar las categorías morales con que estamos acostumbrados a pensar y a juzgar. Exige retomar críticamente algunas categorías y prácticas que terminamos desdeñando en parte por su abuso y manipulación políticos, como en el caso del perdón, en lugar de darlo por supuesto o de negarle, por otro lado, potencia moral alguna, como sucede cuando se le equipara con impunidad u olvido.

En los muchos informes y documentos que se pueden consultar sobre el daño como efecto del conflicto armado en Colombia, se nos dice que las acciones del Estado, de los paramilitares, de la guerrilla y de la delincuencia común, han producido daños de muchos tipos: no se trata solo de daños materiales, psicológicos y emocionales, en las víctimas directas, sino que se han producido daños sociales,

²⁵ Sobre los retos del acompañamiento psicosocial a las víctimas, cfr. Javier Giraldo (SJ) y su acompañamiento a las víctimas en <https://www.youtube.com/watch?v=ogdVkJZcsWE>.

culturales y políticos,²⁶ y estos daños nos afectan a todos: imponen maneras de replicar la violencia y de resquebrajar nuestra capacidad de responder ante ella; dificultan transformar los imaginarios que propician la normalización de la violencia; producen indiferencia y una forma de tolerancia silenciosa ante el dolor de los “demás”. Esta indiferencia abre la puerta para la repetición de la historia.

Salir de la violencia, como describe Michel Wieviorka,²⁷ es un proceso complejo, vincula a todas las personas que comparten una sociedad, y exige el rechazo, la reprobación, y la intolerancia ante lo que la lógica de la guerra convierte en tolerable.

¿Reconciliarse con el daño?

Partiendo de que perdonar es un proceso, me pregunto si podríamos imaginarlo como una especie de proceso de *reconciliación*: pero no con el ofensor, sino con el *daño*. Esta propuesta obedece a dos razones: la primera, algunas de las mujeres que han asistido a talleres exploratorios sobre perdón en el Barrio Bello Oriente, en la comuna 3 de Medellín, han expresado que cuando no hay nadie a quien perdonar, este es como una reconciliación con uno, con el daño. La segunda, recordemos que el daño en el marco del conflicto armado, tal como he planteado antes, se entiende como una afectación sufrida al menos en tres niveles: material, psicológico y social. En la medida que el daño causa “sufrimiento social y trauma cultural y afecta otras dinámicas de orden político y ambiental”,²⁸ causa rupturas en la vida de un individuo, de un grupo y de comunidades enteras desde un punto de vista moral, cultural, político, y ambiental.

Para responder la pregunta de esta sección, de si el perdón puede ser entendido como reconciliación con el daño, me apoyaré en la comprensión que ofrecen sobre estos asuntos las mujeres entrevistadas y las participantes de los talleres exploratorios sobre perdón.

26 Véase por ejemplo el capítulo 4 del informe *Basta ya*: “Los impactos y los daños causados por el conflicto armado en Colombia”. P. 258-327.

27 El profesor Michel Wieviorka participó, el 30 de Abril de 2014, del ciclo de conferencias “Entrecruzamientos” cuyo tema central fue: *Ciudadanías en el posconflicto*. Su conferencia: “Posconflicto: ¿Justicias y perdón, derecho o ética?” se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BcV9igRPLQw>.

28 Ver: “Debates en torno a las víctimas del conflicto armado interno dentro del actual proceso de negociación de finalización del conflicto”, pp. 2-4. Centro de Pensamiento y seguimiento al Diálogo de Paz. Universidad Nacional de Colombia. Documentos de Políticas Públicas No 1. Mayo 31 de 2013, pp. 1-36.

Tanto las mujeres que participaron del grupo focal de Bello Oriente, desplazadas desde diferentes pueblos de Antioquia, como las mujeres entrevistadas, manifiestan diversas maneras de tramitar el daño sufrido y de continuar con la vida. Por ejemplo, algunas expresan haberse apoyado en el amor y en la responsabilidad por la vida de sus otros hijos, intentando, como dicen ellas “no repetir el daño”. Otras han venido trabajando con personas que han sufrido la desaparición forzada y ejecución extrajudicial de sus hijos o familiares, y han convertido su vida en un testimonio permanente de lo sucedido.

Con base en esto me pregunto ahora por el perdón no desde su relación con otras actitudes morales, sino desde el punto de vista del daño sufrido por la persona afectada. Quizá esta vía complementa la anterior según la cual el perdón tiene una dimensión social. Esta vez quiero partir de una definición planteada por una de las mujeres participantes de los talleres: “el perdón es un regalo que uno se da a uno mismo”; “es una reconciliación con uno mismo”. Su conexión con lo dicho hasta el momento estriba en que dicha “reconciliación con uno mismo” no se da, como señalábamos en la sección anterior, al margen de procesos comunitarios. Veamos.

Partiendo de que el daño afecta moralmente (un aspecto que engloba afectaciones psicológicas y emocionales/morales) a una comunidad e interrumpe, lesiona, resquebraja, la capacidad para defender un proyecto o forma de vida anclada a procesos comunitarios, entonces parece viable entender el perdón también como un largo proceso de reconciliación con el daño.

Pensar el perdón como reconciliación con el daño supone, como antes señalé, un proceso no acabado, no perfecto; evita confinarse en discursos que ven solo en la reconciliación con victimarios la única salida para evitar replicar los daños padecidos, o como única salida ética a la venganza y la retaliación. Esos presupuestos respetables, cuando se quieren generalizar parecen desconocer la complejidad de las voces de las personas afectadas, sus relatos, y privilegian la consideración del victimario; no interrogan por el sufrimiento de quienes consideran imposible la reconciliación y en algunos casos simplifican el complejo universo emocional de las personas afectadas.

En la sección anterior decía que los sentimientos morales con los cuales reaccionamos cuando desaprobamos la transgresión de normas morales, expresan una sanción, como en el caso del resentimiento, la vergüenza, la culpa y la indignación. ¿Podemos incluir entre este tipo de sentimientos desaprobatorios al perdón? La pregunta es pertinente si tenemos en cuenta que la comprensión tradicional del perdón parece decir que perdonar es cesar toda reclamación y toda

recriminación sobre la acción dañina cometida. Una definición de este tipo parece propiciar, en algunas ocasiones, el olvido del daño y de lo imperdonable.²⁹

Con esta pregunta trataré de afinar la forma que he tratado de darle a las partes de este rompecabezas, entre cuyas piezas principales está la idea de que el perdonar no se puede comprender de manera amplia si solo se reduce a una experiencia singular y particular que solo concierne a la persona afectada. Además he dicho que para comprender *la dimensión social del perdón* hay que considerar su vínculo con otras posibles respuestas morales ante el daño.

Si recordamos la íntima relación que hay entre el perdón y otros sentimientos morales y con procesos que buscan restaurar relaciones de confianza con otras personas y reparar la autovalía o autoconfianza, quizá podemos empezar a comprender por qué perdonar es también una *experiencia activa singular con carácter sancionatorio* pero respaldada intersubjetivamente por ejemplo por medio de la sanción social del daño.

Si el perdón es una especie de proceso permanente de reconciliación con la historia o experiencia de daño, una especie de “digestión o absorción”³⁰ del daño padecido, podríamos ir más allá de la idea según la cual el perdón reconciliatorio es la única salida cuando no hay ni venganza ni posibilidad de castigo. La reparación moral que propiciaría el perdón dependería entonces de un largo proceso de digestión del daño, en el cual la reflexión intersubjetiva sobre lo sucedido da cabida a la sanción moral del daño padecido, respalda el proceso de comprensión del daño padecido, que afronta quien ha sido directamente afectado. En un proceso de comprensión o rememoración reflexionante³¹ de la propia historia, consiste el regalo que, como decía una de las mujeres participantes de los talleres, “uno se da”. Este regalo quizá consista en intentar, una y otra vez, reparar la autoestima, el sentimiento de la propia valía moral y la capacidad para reconocerse como un agente moral responsable, pues estas son capacidades menoscabadas por el daño. Este proceso del perdón consistente en reconfigurar la identidad y las relaciones

29 Sobre los límites del perdón, consultar: Wiesenenthal (1998) y la sección “*The Unforgivable*” del capítulo titulado “*Forgiving*”, en *Moral Repair* (Urban Walker, 2006: 175-190).

30 Sobre el lazo entre daño y perdón, Walker (2006: 182-183) se refiere al artículo de Pamela Hieronymi titulado “*Articulating Uncompromising Forgiveness*”. Allí su autora señala que: “Cuando un daño ha sido hecho *alguien* asumirá el costo del daño” (....) Perdonar no es simplemente una revisión en el juicio o un cambio en la perspectiva, una sacudida, una limpieza, o un rehacerse de nuevo. Alguien asumirá el costo en su propia persona. El daño consiste menos en lo que se deja ir o se limpia, que en lo que es digerido y absorbido”. Retomaré esta descripción para enlazarla con la idea del perdón como una reconciliación con el daño.

31 Pia Lara (2009) se ocupa de la importancia de aprender de la historia, a partir de narraciones, estimulando la capacidad para juzgar reflexiva e intersubjetivamente la historia compartida.

con los otros, consistiría en renunciar, por medio de la reflexión sobre lo sucedido, a devolver o a replicar el daño. En ese sentido, perdonar consiste en un “comienzo”,³² no se enlaza solo con el pasado, en cuanto a condonar la deuda o el daño, sino con el futuro, pues contribuye a reparar las grietas y lazos morales producidos por el daño.

Ahora parece más admisible que el proceso de perdonar consista en una comprensión reflexionante³³ sobre el daño y sus efectos. Esta comprensión reflexionante depende de la sanción moral o de un conjunto de juicios morales que desapruében el daño padecido y permiten, a su vez, encontrar razones para proseguir con la propia vida. Por tanto no es posible negar la sanción moral interna al perdón. Y podemos incluirlo entre el conjunto de los sentimientos morales descritos, en la primera sección, como respuestas posibles ante el daño (resentimiento, vergüenza, culpa, indignación).

Como sentimiento y como proceso, la posibilidad de perdonar depende de un grupo de apoyo, porque el proceso que llamamos perdonar se gestiona con dos requisitos fundamentales: dando la voz a las personas afectadas y con el reconocimiento social del daño padecido. Por tanto, la posibilidad de que se desate ese proceso de reconciliación o digestión del daño, depende del acompañamiento, escucha y compromiso de otras personas, de la solidaridad recibida gracias a la cual se podría generar una actitud de autoconfianza en la persona afectada, y de confianza en otras personas, y en instituciones sociales necesarias para una vida en común.

Para completar las observaciones anteriores, me remito de nuevo al testimonio de las mujeres participantes de los talleres en Bello Oriente. Una de ellas expresó que el *autoperdón* era darse un regalo para poder seguir con la vida. Otras, negaron que sea posible perdonar, cuando perdonar se equipara con olvido o con reconciliación con el perpetrador del daño. Además, las que perdieron un hijo afirmaron que “no tuvieron tiempo para *digerir* su dolor” tuvieron que hacer algo por los hijos que les quedaban. “No se podía seguir llorando a los muertos, había que seguir con la vida”, y esto lo hizo, cada una, con la necesidad de sobrevivir y de proteger sus familias. Incluso cuando el daño fue recibido de manos de quienes se supone tendrían que protegerlas; como narró una de ellas refiriéndose a la violación de su hija por parte de miembros del ejército, y al suicidio de su esposo, quien no pudo soportar la pena. El sentimiento de dolor expresado se convierte en una mezcla de indignación y resignación cuando ella manifiesta no haber reclamado ante las

32 Arendt (2011: 256) afirma que perdonar sirve para deshacer los actos del pasado y para conjurar la irreversibilidad de la acción (Arendt, 1995: 106).

33 Queda pendiente para otro escrito explicar el tipo de juicio que involucra una comprensión reflexionante sobre el daño y sus efectos, esto queda como un asunto pendiente derivado del presente ensayo.

autoridades, porque, como ella misma se pregunta, “¿ante quien reclamar si la autoridad es la que le ha hecho a uno tanto daño?”. Esta mujer, cabeza de familia y madre, es justamente la que ha propuesto en los talleres la posibilidad de que uno se perdone a sí mismo, de que uno se reconcilie con uno mismo, “se dé un regalo para poder seguir cuando no hay nadie a quien perdonar”.

¿Cómo entender esto? Quizá la mejor vía para comprender esta afirmación suya (la cual presupone el rechazo de un perdón personal, de un perdón reconciliatorio, y no admite un perdón moral), es retomando sus propias palabras: “perdón como reconciliación con uno mismo” o “con lo que uno ha sufrido”. Esta reconciliación podría entenderse, como antes he descrito, como un proceso de digestión reflexionante del daño. Y en esa medida, respalda la comprensión de que el escenario del perdón no se manifiesta sino con el apoyo de una comunidad. En el caso de esta persona, el espacio de los talleres respalda otras maneras de ayuda recibida al llegar al barrio, desplazada del oriente antioqueño, con su familia. Pues en este espacio ella y el resto de participantes han expresado encontrar formas de escucha y de reconocimiento de su valor moral como personas: al poder narrar sus historias, entrelazarlas, construir memorias, han podido reflexionar sobre lo sucedido encontrando otras maneras de entender su historia, y el efecto del daño en sus vidas, así como la relación entre su historia y la de sus compañeras de taller.

En suma, decir que perdonar es reconciliarse con el daño, admite casos en los que el perdón no depende necesariamente de que el ofensor lo solicite, y por eso como proceso no se sujeta a la voluntad de un individuo o grupo³⁴ que pide perdón ya sea genuinamente (con arrepentimiento y buscando algún tipo de reparación para el daño causado) o sin él, es decir, por protocolo.

A propósito de esta perspectiva sobre el perdón, encuentro un planteamiento semejante, aunque con un punto de partida diferente, en el artículo de la profesora Nancy Stanlick (2010) “*Reconciling with Harm: an Alternative to Forgiveness and Revenge*”. Mi punto de partida es diferente del de Stanlick pues ella entiende el perdón como condonación del daño. Por eso en su artículo propone como una vía alternativa al perdón y a la reconciliación con el ofensor, la reconciliación con el daño, sobre todo para casos donde el daño ha sido prolongado en el tiempo. Para ella la reconciliación con el daño privilegia a la persona afectada y no al perpetrador del daño. Esto es lo más importante y en esto coincidimos, aunque no en el punto de partida, porque no me baso, como ella, en una concepción específica de perdón, por ejemplo, como condonación del daño. Más bien he intentado pensar

34 No me he ocupado aquí sobre la posibilidad de que pueda hablarse de “perdón” entre grupos, este tema es tratado por Trudy Govier (2002: 78-99) en “*Can groups forgive?*”.

si es posible considerarlo más allá de definiciones como condonación del daño, dejar atrás el resentimiento, dejar la herida en el pasado o mirar al ofensor con otros ojos (es decir, considerando su dignidad moral como un valor inalienable). Mi punto de partida ha sido una pregunta: ¿en qué sentido el perdón consiste en un proceso definible en términos de reparación de lazos morales cuya base es la reconciliación o digestión de los costos del daño? Al situarlo en su relación con otras respuestas morales ante el daño, he intentado mostrar su carácter sancionatorio pues el perdón no tiene que ir en contravía ni de la reclamación ni de la demanda de justicia: es decir implica la capacidad para juzgar el daño en términos morales sancionatorios. Esta perspectiva evita identificar perdón con olvido o con dejar la herida en el pasado; evita considerar que la única salida ante el daño para poder proseguir con la vida sea juzgando benevolentemente al ofensor o reconciliándose con él.

Por eso, apoyándome en lo que una de las mujeres participantes del taller define como perdón (darse un regalo a uno mismo, reconciliarse con uno mismo), podemos pensar en una alternativa a la postura de Stanlick (2010): que la reconciliación con el daño no sea una alternativa al perdón o a la reconciliación sino que “reconciliarse con el daño” sea precisamente lo que está en juego en un *proceso* como el del perdón. Pues como proceso el perdón es análogo a una especie de digestión permanente del daño; a un intento punzante y constante de reconciliación con la historia padecida; y a una actitud activa, una apuesta por proseguir con la propia vida aun con las incertidumbres y heridas que el daño ha producido. Por eso el perdón no puede ser “dejar el daño en el pasado”. El daño más bien se reconoce como parte de la vida y de lo que se es pero con lo que uno no se identifica, como ella misma afirma (Stanlick: 2010: 88-89)

En este sentido, considero que la reconciliación con el daño no sería una alternativa al perdón sino el núcleo del proceso largo e imperfecto en que consiste perdonar. Por eso el perdón puede definirse como un *darse uno a uno mismo un regalo*. Y este regalo, con sus aristas, consiste en lograr conducir la vida sin buscar retribuir o replicar el daño padecido; esto implica una postura activa ante la vida, reconociendo que se parte de un punto que nunca podrá coincidir con la vida tal y como era antes del daño padecido. El perdonar supondría en este sentido *un fuerte y persistente proceso de restablecimiento de la vida*; reconocer el impacto del daño, saberse afectado, y sin embargo, renunciar a la retribución o a la venganza como forma de vindicación. Este proceso y actitud no tiene que negar o impedir la necesidad de demandar justicia o castigo. Aunque tampoco el perdón dependa de dichos procesos. Cómo sea el escenario complejo del perdón depende de cada caso concreto. Por eso parece inapropiado dictaminar reglas generales válidas para todos los casos.

Pero cuando perdonar es posible, propicia el proceso de configuración del sujeto, pues contribuye a reconfigurar³⁵ también la manera en que una persona se reconoce como miembro de una comunidad porque tanto el deseo de venganza, como el reclamo de reconocimiento de la propia valía o dignidad moral, no son independientes de tradiciones culturales y sociales, y recuperar este autorrespeto y el estatus moral no depende de devolver el daño. Más bien depende de procesos solo describibles con base en cada caso particular pero *dentro de una comunidad*. Al respecto, estoy de acuerdo con Nancy Stanlick cuando afirma que:

Reconciliarse con el daño no es “renunciar” ni perdonar o condonar un mal recibido [este es el sentido en que ella entiende perdonar]; no es la reacción de una víctima impotente que carece de capacidad o la valentía de buscar la venganza o la magnanimidad de perdonar. Tampoco equivale a hacer daño. Hacer esto último sería rendirse y dejar que el daño gobierne la vida de uno. Reconciliarse con el daño, por el contrario, es reconocerse como perjudicado por el daño, y en los casos más graves, reconocer el daño como parte de lo que uno es; pero también es aspirar a una visión de sí mismo como una persona que es mucho más que alguien dañado. Aquel que se reconcilia con el daño busca y desarrolla una concepción de y por sí mismo como una persona buena y completa, un miembro valioso de una comunidad moral que acepta que sufre y se faculta a sí misma para lograr una especie de renovación moral de sí misma. Reconciliarse con el daño por lo tanto afirma mi valor individual y hace posibles las relaciones sociales significativas para mantener o crear la dignidad y el respeto propio de la víctima, que no puede ser el resultado del perdón [entendido como condonación del daño, como ella misma comienza afirmando], la venganza, o la concepción tradicional de la reconciliación.³⁶

Coincido con Stanlick (2010) cuando señala que en casos de grave daño extendido en el tiempo, las maneras tradicionales de entender el perdón y la reconciliación se revelan insuficientes e imposibles como respuestas ante el daño. Podemos incluir entre este tipo de casos los que atestiguan los familiares de quienes fueron víctimas de desaparición forzada, ejecuciones extrajudiciales y de diferentes maneras de maltrato y tortura, o de quienes lo atestiguaron. Estos casos, exigen repensar la viabilidad del perdón pero en un sentido no tradicional, o sea no interpretando el perdón en términos de reconciliación o restauración de una relación posible con el ofensor, ni como condonación del daño.

35 A este tipo de proceso apunta Harberg G. en “*The Self Rewritten: the Case of Self-Forgiveness*”, donde propone el perdón como un fenómeno complejo que ayuda a reconfigurar lo que pienso de otros, su humanidad, y a reconfigurar mi percepción de mí mismo, así es como rehumanizo al ofensor tras el daño, y me humanizo, al mismo tiempo. En este sentido, perdonar es un acto complejo, de muchas capas, que es ejecutado como acto, es reflejado sobre el agente y es mantenido o preservado en acciones futuras basadas en perdón, las cuales no solo reflejan el estado presente del yo sino *que reconstituyen al yo como sujeto capaz de actuar*. Harberg muestra cómo las reconfiguraciones de nuestras relaciones con los otros, al mismo tiempo nos reconfiguran. (Fricke, 2011: 69-80).

36 Los corchetes son añadidos míos. Stanlick (2010: 88-89).

El escenario de la reconciliación con el daño subraya el otro aspecto ligado al perdón: el papel de los grupos de apoyo, gracias a los cuales la persona afectada pueda reconocerse como miembro valioso de una comunidad moral. Por eso la necesidad de los espacios alternativos (a los de los juzgados) de escucha y testimonio como los que pueden generarse con el acompañamiento psicosocial de las personas afectadas, respaldados por el reconocimiento social y la implementación de políticas que propendan a garantizar los derechos de estas personas en lugar de solo promulgarlos a través de leyes o principios normativos. El significado moral de espacios alternativos de escucha, memoria y asociación, se refleja en que pueden contribuir a la redignificación y a la formación moral (y política), pues incentivan o promueven la preocupación solidaria ante el dolor y el daño sufrido por otras personas. Pues la lógica de la guerra no solo ha afectado a ciertos grupos de personas, sino a “todos” en la medida que dificulta la posibilidad de imaginar un “nosotros”. Afecta nuestra manera de ver, de ser espectadores del dolor y el daño,³⁷ de juzgar moralmente,³⁸ desestima la importancia de la confianza y el respeto; e impide diferenciar entre el contenido del bien de lo que puede ser aprobado socialmente y lo que es bueno y aprobable moralmente.

La ventaja de pensar la reconciliación con el daño como una interpretación del autoperdón,³⁹ es decir, como un regalo que uno se da a uno mismo, estriba también en que pone el acento menos en lo que hay que esperar de parte de las instituciones del Estado, que en la posibilidad que la gente tiene para organizarse comunitaria y políticamente, como ha sucedido en casos como el de San Carlos y Granada, en el Oriente antioqueño.⁴⁰

Estos procesos de organización de las comunidades contribuyen a la recuperación de la confianza, de lazos personales, morales y sociales, crean espacios para la memoria, para el testimonio, propician las condiciones para reconocer la dignidad moral, y pueden contribuir a comprender o digerir el daño padecido, ayudar a desatar el proceso de perdonar. ¿Acaso estas prácticas no son formas activas de configurar la vida más allá del resentimiento, el odio o el deseo de venganza, sin que implique la ausencia total de estas emociones en la vida de quienes han sido gravemente afectados?

37 Sofsky (2006: 101-117) describe las sofisticadas maneras en que se puede ser espectador pasivo de la crueldad y en que se cae en la cómoda indiferencia “glacial” del observador.

38 Arendt (2007: 49-74) ofrece una reflexión al respecto tomando el caso de la quiebra moral que se produjo durante el nacionalsocialismo en “Responsabilidad personal bajo una dictadura”.

39 Sobre autoperdón: Self-forgiveness (Snow Nancy, 1993: 75-80).

40 Al respecto confrontar “La asombrosa historia del retorno a San Carlos” en: <http://lasillavacia.com/historia/la-asombrosa-historia-del-retorno-san-carlos-21498>.

Consideraciones finales

Quiero concluir estas observaciones con que he intentado repensar el perdón como proceso de reparación moral respaldado socialmente y consistente en una especie de reconciliación con el daño, insistiendo en que este proceso involucra un “nosotros”, en la medida en que reclama el reconocimiento social del daño. Esta tarea exige romper la barrera que crea la indiferencia ante el dolor de los demás cuando nos acostumbramos a ver el dolor y el daño como cotidianos, normales, algo contra lo que “no se puede hacer nada”.

En este sentido, el mayor reto que nos demanda el presente contexto en que los discursos están llenos de palabras como “reconciliación” y “construcción de paz”, está en reconocer y comprender las grietas morales que el daño ha producido afectando nuestra manera de vivir en un mismo espacio pero no juntos. Sin indagar por estas grietas morales es difícil empezar a transformar imaginarios, encontrar formas creativas de hacer vida en común, porque la fractura moral de la guerra y las estrategias que sus actores han impuesto de maneras crudas y también sutiles, dificultan la posibilidad de imaginar un “nosotros”. Este “nosotros” solo tomaría forma si además de propender a una educación para la ciudadanía o de respeto por los derechos, se cultivara el valor de actitudes morales que, por familiares, damos por sentadas y hemos olvidado: la solidaridad, la generosidad, el cuidado del otro, el cuidado de las propias acciones. En conjunto estas actitudes cobijan maneras de juzgar moralmente que la guerra ha fracturado pero que es posible reconfigurar si encontramos modos de ampliar nuestra sensibilidad moral y de intentar comprender, más allá de datos y estadísticas, la historia de un territorio tan afectado por largos años de conflicto armado. Transformar imaginarios y educar para el respeto y la consideración moral recíproca, exige sobrepasar los márgenes de un círculo familiar y de intereses particulares; exige también ampliar los márgenes del aprendizaje moral a partir de la experiencia concreta que tenemos a la vista. Esto depende menos de promulgar derechos y leyes (aunque se apoye en ellos) que de procesos sociales.

Estos temas son asuntos “pendientes” en el presente contexto donde hemos de indagar por los retos que supone imaginar qué significa la “construcción de paz” y el diseño de “pedagogías” para la paz; así como los retos de la “reparación”.

Bibliografía

1. Améry, J. (2013) *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-textos: Valencia (España).

2. Arendt, H (1995) *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós: Barcelona.
3. Arendt, H (2007) *Responsabilidad y juicio*. Paidós: Barcelona.
4. Arendt, H (2011) *La condición humana*. Paidós Ibérica: Barcelona.
5. Bolívar, Ingrid; Nieto, Lorena (2003). “Supervivencia y regulación de la vida social: la política del Posconflicto”. *Nómadas*, Colombia. Universidad Central. No 19. P. 78-87.
6. Brison, Susan (2003). *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self*. Princeton University Press.
7. Centro de pensamiento y seguimiento al diálogo de Paz. Universidad Nacional (2013). “Debates en torno a las víctimas del conflicto armado interno dentro del actual proceso de negociación de finalización del conflicto”. Documentos de políticas públicas 1.
8. Comisión histórica del conflicto y sus víctimas (2015). Autores varios. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia de víctimas. Disponible en: https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana,%20Febrero%20de%202015.pdf
9. Eriksen, A. (2009). *Universalism and Obligation. Is Ernst Tugendhat's concept of an emotional obligation to universalism defensible?* Thesis submitted for the Master of Arts Degree. Supervisor: Professor Christel Fricke. Department of Philosophy, Classics, History of Arts and Ideas. May 2009. Disponible en: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/24995/2/universalismxandxobligation.pdf>
10. Fricke, C. (2011) (edit.) *The Ethics of Forgiveness. A Collection of Essays*. Routledge. Taylor & Francis Group: New York/London.
11. Giraldo Javier-SJ; Andreu Guzmán F (coords de investigación). *Paz sin crímenes de Estado*. Memorias y propuestas de las víctimas. MOVICE (Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado).
12. Govier T (2002) *Forgiveness and Revenge*. Routledge. London and New York.
13. Govier T. (2004) *A Delicate Balance. What Philosophy Can Tell us About Terrorism*. Westview: United States of America.

14. Hagberg, G. (2011) *The Self Rewritten: the Case of Self-Forgiveness*, en: Fricke (ed.), *The Ethics of Forgiveness: A Collection of Essays*. Routledge, 2011: pp. 69-80.
15. Holmgren, M. (1993). Forgiveness and the intrinsic value of persons. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 4 (Oct., 1993), pp. 341-352.
16. Honneth (2010). *Reconocimiento y menosprecio*. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Katz Editores: España.
17. Honneth, Axel (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*. 5, pp. 78-92.
18. Honneth, Axel (1999) Reconocimiento y obligaciones morales. *Estudios Políticos*. No 14.
19. Margalit, A. (2010) *La sociedad decente*. Paidós: Barcelona.
20. Pia Lara, María (2009). *Narrar el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*. Gedisa: Barcelona.
21. Sánchez, Gonzalo (Coord.) y otros: (2013). ¡BASTA YA! MEMORIAS DE GUERRA Y DE DIGNIDAD EN COLOMBIA. Informe general. Grupo de memoria histórica. Centro nacional de memoria histórica. Bogotá. Imprenta nacional.
22. Snow, N. E. (1993). Self-forgiveness. *Journal of Value Inquiry*, 27:1, pp.75-80.
23. Sofsky, W. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Abada editores: Madrid.
24. Stanlick, N (2010) "Reconciling with Harm: an Alternative to Forgiveness and Revenge". *Florida Philosophical Review*. Volume X. Issue 1, Summer. University of Central Florida.
25. Thiebaut, C. (2015). El perdón, la reconciliación y la justicia (pp. 73-95). En: Giusti, M.; Gutierrez, G.; Salmón, E. (Edit.) *La verdad nos hace libres: sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*. Fondo editorial: Pontificia Universidad Católica del Perú.
26. Tugendhat (1988) *Problemas de la ética*. Editorial Crítica: Barcelona.
27. Tugendhat (1993) *Lecciones de Ética*. Gedisa: Barcelona.

28. Urban Walker, M. (2006). *Moral Repair. Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge University Press.
29. Vetlesen, A. J. (2011). *Can Forgiveness Be Morally Wrong?* En Fricke (ed.), *The Ethics of Forgiveness: A Collection of Essays*. Routledge, 2011: pp. 143-165.
30. Wiesensthal, S (1998). *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*. Con un simposio editado por Harry J. Cargas y Bonnie Fetterman. Barcelona: Paidós.