



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

# **Perdonando lo imperdonable: la necesidad del arrepentimiento**

**Camila Rueda Ramírez**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia

2011



# **Perdonando lo imperdonable: la necesidad del arrepentimiento**

**Camila Rueda Ramírez**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título  
de: **Magister en Filosofía**

Director (a): Ph.D. Ángela Uribe Botero

Línea de Investigación:  
Filosofía Práctica

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Bogotá, Colombia  
2011



*A Ricardo*



## **Agradecimientos**

Quiero agradecer a todas aquellas personas que aportaron algo para la realización de este trabajo. Principalmente le agradezco a la profesora Ángela Uribe Botero por su paciencia, su disponibilidad y por sus valiosos e importantes aportes a cada una de las reflexiones que se encuentran consignadas acá. También quiero agradecer muy especialmente a todo el grupo del seminario de investigación (particularmente a Leonardo González y Luisa Monsalve) que me acompañaron durante el proceso de realización de esta tesis y la enriquecieron con sus comentarios y su disposición a discutir los problemas que surgieron en el camino. Gracias también al grupo “Racionalidad y Relativismo” por darme el gusto de discutir mi proyecto con ellos.

Me gustaría también agradecer a mi familia por apoyarme con este proyecto. Especialmente quiero agradecerle a Ricardo por su apoyo incondicional, sus consejos y su disposición de discutir conmigo los problemas que me surgieron durante este proceso.





## Resumen

Derrida propone entender el perdón como lo imperdonable. Específicamente, propone que para que el perdón sea puro, su objeto debe ser lo imperdonable. Adicionalmente, plantea que no debe haber ninguna condición para que el perdón sea otorgado. Esta tesis trata de mostrar por qué la pureza que propone Derrida sobre el perdón debe ser sacrificada, en especial se trata de mostrar que para que una víctima perdone es necesario que haya arrepentimiento y petición de perdón por parte del victimario. Para poder realizar esto se hablará de lo que es objeto de perdón no como lo imperdonable en estricto sentido, sino de lo monstruoso, utilizando como ejemplo la tortura de la que Jean Améry fue víctima. En la segunda parte de este trabajo, se responderá a la pregunta de qué debe ser entendido como arrepentimiento genuino, utilizando el ejemplo de Simon Wiessenthal.

Palabras clave: Jacques Derrida, Jean Améry, Simon Wiessenthal, perdón, arrepentimiento, desprecio, víctima, respeto propio.

## Abstract

Derrida understands forgiveness as the unforgivable. Specifically, he says that the object of pure forgiveness should be the unforgivable. Additionally, he argues that the victim shouldn't demand any condition for his forgiveness, such as regret. This paper tries to demonstrate that the purity of forgiveness should be sacrifice; it especially shows that without regret, the victim can't forgive. In order to do that, the object of forgiveness will be understanding, not as the unforgivable, but as the monstrous, using Améry's torture as an example. The second part of this paper shows what should be understood by regret, using Simon Wiessenthal experience.

Key words: Jacques Derrida, Jean Améry, Simon Wiessenthal, forgiveness, regret, disrespect, victim, self-respect.



# Contenido

	Pág.
<b>Resumen</b> .....	<b>IX</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Capítulo 1: El concepto del perdón</b> .....	<b>5</b>
1.1 ¿Qué le sucede a una víctima de una acción “monstruosa”? .....	16
1.2 El perdón es posible sólo cuando se hace compatible con el respeto propio ..	20
1.3 El perdón es relacional.....	22
<b>2. Capítulo 2: El arrepentimiento y la actitud de la víctima</b> .....	<b>27</b>
2.1 El arrepentimiento como un proceso .....	27
2.1.1 Características de un arrepentimiento genuino .....	31
2.2 La actitud que debe tener la víctima .....	40
<b>3. Conclusiones</b> .....	<b>47</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>55</b>



## Introducción

El concepto del perdón ha sido muy estudiado y discutido por diversos autores. En muchas ocasiones, este concepto se ha utilizado para resolver problemas morales que se dan en casi todas las sociedades actuales. Sobre él hay muchos temas que discutir, como por ejemplo si éste puede constituirse en una obligación moral, si un tercero puede otorgar perdón en nombre de otra persona o si comprender un acto ofensivo implica perdonarlo. Entre los muchos temas que se relacionan con el problema del perdón me interesa trabajar, principalmente, la relación que existe, si la hay, entre el arrepentimiento y el perdón<sup>1</sup>.

Uno de los autores que ha causado más controversia con su aporte a la discusión sobre este tema es el filósofo francés Jacques Derridá. Este autor plantea que los crímenes que son susceptibles de perdón son como él los llama “imperdonables” o “monstruosos”, acciones como asesinatos contra inocentes, masacres o torturas. Lo que yo considero más controversial de su propuesta es que para Derridá el perdón debe darse sin ninguna condición. Es decir, que para que el perdón sea puro, la víctima no debe exigirle nada a su victimario. Dentro de las condiciones que Derridá desestima para que el perdón se dé está el arrepentimiento. En otras palabras, el arrepentimiento no debería ser una condición para perdonar.

La tesis que desarrollo a continuación se centrará en los crímenes que Derridá llama “imperdonables” o “monstruosos” y los tomaré en este trabajo como aquello que incita a hablar sobre el perdón. Ahora bien, el punto central de este proyecto es mostrar que, contrario a lo que piensa Derridá, para mí es muy difícil entender cómo una víctima puede llegar a conceder perdón, aun cuando su victimario no se arrepiente, por lo que mostraré cómo el arrepentimiento del victimario sí es una condición necesaria para que

---

<sup>1</sup> A medida que se trate de resolver este último asunto se tocarán algunos de los temas antes mencionados.

una víctima de una acción “imperdonable” o “monstruosa” perdone. Creo que el arrepentimiento es una condición necesaria para que la víctima pueda siquiera considerar la posibilidad de perdonar a su victimario. Lo anterior se debe a que sin el arrepentimiento del victimario, la víctima, al perdonar, estaría incurriendo en una suerte de irrespeto contra sí misma.

Siguiendo a Jeffrey Murphy, cuando se comete un acto atroz se le está queriendo decir a la víctima que ella es menos persona que el perpetrador; se le degrada. Por su parte, cuando quien perpetró el acto atroz se arrepiente está restableciendo la importancia que tiene la víctima, y eso es lo mínimo que necesita la víctima para perdonar (*cf.* Murphy and Hampton: 28). Según Axel Honneth, en el caso de acciones monstruosas como la tortura, la víctima pierde la posibilidad de tener control sobre su propio cuerpo, por lo que pierde la confianza en sí misma y en el mundo que la rodea. Esto provoca en la víctima un sentimiento de desprecio, lo que la hace sentir tratada como si no tuviera integridad.

La recuperación de respeto hacia la víctima es clave para que ella perdone. Una víctima sólo puede perdonar, en rigor, en el momento en que ese perdón no contradice el respeto hacia sí misma. El perdón se puede otorgar, no es que sólo sea aceptable, sino que sólo se puede otorgar en casos en los que es compatible o coherente con el respeto propio.

Ahora, determinar cuándo es posible pensar que el victimario se está arrepintiendo de una manera sincera es otra de las tareas que emprenderé en este trabajo. Para esto tomaré como base la propuesta de Nick Smith y mostraré cuáles son los rasgos mínimos que creo deben tener una petición de perdón y un arrepentimiento genuino. Mostraré que un arrepentimiento genuino debe tener un carácter voluntario, debe darse cara a cara, el victimario debe darle lugar al dolor de su víctima, debe haber una disposición de reparación por parte del victimario, se deben precisar las razones de la petición de perdón y se debe repudiar la acción monstruosa cometida.

Después de explicar en qué podría consistir un arrepentimiento genuino mostraré que la víctima no está obligada moralmente a perdonar cuando se da un arrepentimiento de este tipo, contrario a lo que muchos autores creen. La principal razón que arguyo para asegurar que la víctima no está obligada a perdonar es que en casos de acciones

“imperdonables” o “monstruosas” no hay nada que pueda hacer el ofensor para compensar a la víctima. Así, el perdón, más que ser una obligación es un don que a veces la víctima le otorga a su victimario cuando este se arrepiente.

Para poder mostrar lo anterior, me basaré en dos casos reales. Por una parte, mostraré como paradigma de las acciones “imperdonables” o “monstruosas” la tortura de la que fue víctima Jean Améry en 1943. Por otra parte, para hablar, por contraste, de las características mínimas que debe tener una petición de perdón y un arrepentimiento genuino, me referiré a la petición de perdón de Karl, un soldado de las SS, a Simon Wiesenthal, un judío víctima de las atrocidades de los campos de concentración nazis.





# 1. Capítulo 1: El concepto del perdón

*[...] me impone con el puño su propia corporalidad.  
Me atropella y de ese modo me aniquila [...] Cuando no cabe esperar ninguna  
ayuda, la violación corporal perpetrada por el otro se torna una forma  
consumada de aniquilación total de la existencia. Jean Améry*

Jean Améry fue un poeta vienés que nació en 1912; su verdadero nombre era Hans Maier. Tenía ascendencia judía pero nunca practicó ni la cultura ni la religión judías. En 1935, cuando se promulgaron las leyes de Nüremberg<sup>2</sup>, Améry tomó conciencia por primera vez de su condición de judío, pues dichas leyes especificaban que se consideraba judío todo aquel que tuviera ascendencia judía. A partir de ese momento, Améry sintió muy de cerca la posibilidad de ser candidato al exterminio (cf. Ocaña: 16). Entre 1938 y 1939, Améry inició una travesía por Europa para evitar ser capturado por el régimen nazi y después de un tiempo se unió a un grupo de resistencia. Debido a su participación en este grupo, Améry fue torturado durante tres meses por soldados de la Gestapo. En el momento de su captura (23 de julio de 1943) tenía un pasquín en el que se incitaba a los soldados alemanes a abandonar al régimen.

Para Améry, la tortura de la que fue víctima fue uno de los episodios más traumáticos de su vida. Después de sufrir dicha tortura, fue enviado a Auschwitz el 15 de enero de 1944, allí realizó trabajos forzados hasta su liberación, el 15 de abril de 1945. Después de ser liberado por los soldados británicos, Améry vivió con un gran resentimiento toda su vida y, producto de este resentimiento, decidió rechazar su lengua materna (el alemán) y

---

<sup>2</sup>Las leyes de Nüremberg fueron unas normas de carácter anti-semita que se promulgaron el 15 de septiembre de 1935. Según estas leyes, se consideraba judío todo aquel que tenía abuelos judíos. Entre las leyes se destacaban: (1) la prohibición del matrimonio o cualquier relación sexual o amorosa entre judíos y alemanes, y (2) la prohibición a los judíos de reproducirse (cf. Remy 2005).

cambiar su nombre a “un pseudónimo de resonancias románticas” (Améry: 144). En su libro *Más allá de la culpa y la expiación*, Améry dedica un capítulo a hablar sobre la tortura de la que fue víctima.

Del techo abovedado del *búnker* colgaba una cadena que corría en una polea, de cuya extremidad pendía un pesado gancho de hierro balanceante. Se me condujo hasta el aparato. El gancho estaba sujeto a la cadena, que esposaba mis manos tras mis espaldas. Entonces se elevó la cadena junto con mi cuerpo hasta quedar suspendido aproximadamente a un metro de altura del suelo. En semejante posición, o más bien suspensión, con las manos esposadas tras las espaldas y con la única ayuda de la fuerza muscular, sólo es posible mantenerse durante un periodo muy breve en posición semi-inclinada. Durante esos minutos, cuando ya se han consumido las únicas fuerzas sobrantes, el sudor nos cubre la frente y los labios y comenzamos a resoplar, no se podrá responder a ninguna pregunta. ¿Cómplices? ¿Direcciones? ¿Lugares de encuentro? Estas palabras apenas son audibles. La vida recogida en un único, limitado sector del cuerpo, es decir, en las articulaciones del húmero, no reacciona, pues se encuentra agotada completamente por el esfuerzo físico. [Cuando me rendí al dolor] oí entonces un crujido y una fractura en mis espaldas que mi cuerpo no ha olvidado hasta hoy. Las cabezas de las articulaciones saltaron de sus cavidades. El mismo peso corporal provocó una luxación, caí al vacío me encontré colgado de los brazos dislocados, levantados bruscamente por detrás y desde ese momento cerrados sobre la cabeza en posición torcida. Tortura, del latín *torquere*, luxar, contorcer, dislocar: ¡Toda una lección práctica de etimología! Además sobre mi cuerpo crujían los golpes con el vergajo, y algunos de ellos desgarraron los pantalones ligeros de verano que vestía ese 23 de julio de 1943.

Sería del todo irrazonable querer describir en este punto los dolores que me infligieron. [...] El dolor era el que era. (Améry: 96 -7).

Esta descripción ayuda a acercarse, así sea sólo someramente, a lo que significa ser víctima de una acción tan atroz como la tortura. La tortura es descrita por Améry como un acontecimiento que lleva a la víctima al extremo de su fuerza física y emocional. El tipo de violencia que padeció Améry de manos de la Gestapo hizo que él sintiera que su vida era aniquilada; ella provocó en él la sensación de que algo murió dentro de él: “acaba

con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar” (Améry: 92). En las palabras con las que Améry describe su suplicio físico se deja ver también un suplicio emocional del que, como él mismo dice, nunca se pudo recuperar. El testimonio de Jean Améry describe el tipo de acciones que quiero examinar en este trabajo y a las que califico como casos paradigmáticos de daño que suscitan una reflexión sobre el perdón. El tipo de acción del que fue víctima Améry hace que a la víctima le sea vulnerada la autonomía que normalmente se tiene sobre el propio cuerpo.

Cuando se piensa en perdón, las acciones como la tortura retan a la víctima a perdonar algo que se muestra como imperdonable, un crimen monstruoso. Existe una discusión sobre la posibilidad de perdonar estas acciones que se muestran como imperdonables. Enmarcado en esta discusión se ubica Jaques Derridá. En una entrevista que dio al diario *Le Monde*, Derridá planteó una posición sobre este tema, caracterizando el tipo de acciones que son objeto de perdón. Para Derridá, una acción es objeto de perdón sólo cuando ella es imperdonable. Esto significa que las condiciones de posibilidad del perdón coinciden con las condiciones de su imposibilidad: “[...] el perdón perdona solamente lo imperdonable. Uno no puede, o no debería perdonar, no hay perdón, si no existe lo imperdonable” (Derridá 2002: 22). El perdón, así, es visto por Derridá como una paradoja, como algo que irrumpe la lógica normal de las relaciones humanas. “El perdón debe anunciarse como lo imposible mismo. No puede ser posible más que al hacer lo imposible” (Derridá 2002: 22).

La concepción de Derridá sobre el perdón tiene varios elementos que quiero diferenciar, con el propósito de destacar aquellos que tendré en cuenta y aquellos que no. En primera instancia, es importante mencionar que, según Derridá, el único sentido en el que se puede hablar de perdón sin que éste resulte vacío es en los casos en los que se perdona lo imperdonable. El autor asegura que lo imperdonable es lo lógicamente imposible de perdonar y por eso la acción de perdonar es lo imposible mismo. Derridá describe lo imperdonable de una manera que es clave para lo que presento: las acciones objeto de perdón son monstruosas (cf. Derridá 2002: 22). Derridá asegura que los crímenes imperdonables son lo que en lenguaje religioso se conoce como “pecados mortales”. El autor considera que “[s]i hay algo que perdonar, sería lo que en el lenguaje religioso se llama pecado mortal, el peor, el crimen o el error imperdonable” (Derridá 2002: 22), no el pecado “venial”, no lo que parece perdonable (por ejemplo una ofensa

verbal). Para Derridá, además, el perdón se convierte en lo imperdonable mismo pues lo que es objeto de perdón es tanto el victimario como el daño que él provocó (cf. Derridá 2002: 26). Esto se ve claramente en el hecho de que el autor asegure que dado que la acción realizada contra la víctima es tan monstruosa que se vuelve imperdonable, entonces el perdonar mismo se vuelve imposible porque la víctima estaría perdonando lo imperdonable.

Por otra parte, el autor afirma que el perdón no debe guardar una relación de dependencia con el arrepentimiento. El arrepentido, dice Derridá, es otro, distinto de quien perpetró en su momento la acción (cf. Derridá 2002: 26). Por lo tanto, si se perdona sólo con ocasión de la petición de perdón que solicita el victimario, no se perdonaría ni el hecho imperdonable ni a la persona que lo realizó. Lo anterior muestra que para Derridá tanto el hecho imperdonable, como el perpetrador son, ambos, objetos de perdón.

Según Derridá, el arrepentimiento que el victimario expresa cuando solicita ser perdonado no puede ser tampoco una condición para perdonar, pues si la víctima le exigiera esto al victimario ya no se estaría perdonando ni a la persona en tanto perpetrador ni a la acción en tanto imperdonable; se estaría perdonando meramente lo que ya se transformó, se estaría perdonando sólo al hombre que ya no podría realizar la acción que padeció la víctima. Esto se explica de la siguiente manera: cuando alguien pide perdón está diciendo implícitamente que ya no se identifica con su acción y, tácitamente está estableciendo un compromiso de no volver a incurrir en una acción semejante. Entonces, cuando se concede el perdón a quien ya ha cambiado no se está perdonando a quien incurrió en la acción. Lo anterior sugiere que para Derridá, perdonar al arrepentido no es en realidad perdonar. Quien perdona, además, no exige ninguna condición (en este caso transformación y arrepentimiento).

Imaginen que yo perdono con la condición de que el culpable se arrepienta, se enmiende, pida perdón y luego sea transformado por un nuevo compromiso, y que desde entonces él no sea más el que se hizo culpable. ¿En ese caso se puede hablar todavía de perdón? Sería demasiado fácil en los dos sentidos: se perdonaría a uno que no sería el culpable mismo. ¿Para que haya perdón no habría que perdonar la falta y el culpable *en tanto que tales*, allí donde la una y el otro permanecen, tan irreversiblemente como el mal, y que, como el mal mismo,

serían capaces de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin recuperación, sin arrepentimiento y sin promesa? ¿No se debe sostener que un perdón digno de ese nombre, si existe alguna vez, debe perdonar lo imperdonable, sin condiciones? (Derridá 2002: 26)

Resumiendo, las características del perdón según Derridá que he mostrado en este trabajo son: (1) el perdón perdona solamente lo imperdonable y (2) el perdón no requiere del arrepentimiento del victimario. Lo que pretendo hacer ahora es mostrar qué comparto de la caracterización derridiana y qué no.

En primer lugar, me gustaría analizar la idea de que el perdón sólo perdona lo imperdonable. Aunque indiscutiblemente en la cotidianidad se utilice la palabra “perdón” en muchos otros sentidos, incluso en algunos en los que no se consideraría que ciertas acciones sean imperdonables, desde la perspectiva de Derridá, en este trabajo haré referencia al tipo de crímenes que Derridá llama “imperdonables”. Hago esto, no porque crea que las acciones imperdonables sean las únicas que se pueden perdonar, sino porque éstas son las que resultan pertinentes en las reflexiones filosóficas sobre el tema. Esto se aclara mejor si se entiende que cuando se habla del perdón se hace referencia, en primer lugar, a la perspectiva de la víctima, pues es ella quien puede o no conceder perdón. Si esto es así, entonces el tipo de crímenes que interesan a la filosofía moral son aquellos que retan a la víctima, que le imponen un desafío, dada la solicitud de perdón por parte del victimario. En casos como estos no es poco lo que está en juego, pues no es poco lo que el victimario arrebató a la víctima con su crimen. Esto se puede ver reflejado en el testimonio de Jean Améry cuando dice que la tortura tiene como consecuencia la “aniquilación total de la existencia” (Améry: 91) o que ella “acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertarse” (Améry: 92).

Ahora bien, aunque en este trabajo llamaré al tipo de acciones que invitan a pensar en el perdón “acciones imperdonables”, tomo distancia de algunos de los puntos clave de la concepción de Derridá. Sin embargo, utilizo algunas de las características que este autor le otorga a las acciones que son objeto de perdón para explicar qué es lo que quiero llamar “acciones que invitan a pensar sobre las posibilidades del perdón”. Es muy iluminador que Derridá se refiera a lo “imperdonable” como “pecados mortales” y como “lo monstruoso” pues dichas caracterizaciones ayudan a entender el tipo de acciones que

quiero tener en cuenta en este trabajo. Sin embargo, aunque podemos llamar a ciertas acciones “imperdonables”, en un estricto sentido derridiano, no creo que el perdón se pueda identificar con lo imposible o con lo paradójico. Quisiera tomar distancia, entonces, de la concepción de Derridá, según la cual el perdón es lo imposible mismo, pues aunque los hechos que él llama “imperdonables” son los que invitan a hablar de perdón, no son esos hechos realmente los que son objeto de perdón. Nadie podrá perdonar una ofensa tan grande como una tortura (por ejemplo); a quien se perdona realmente es a quien cometió ese crimen. La tortura, o cualquier acción imperdonable, se mantiene así, imperdonable. Aun cuando, según Derridá, son las acciones que él llama “imperdonables” las que nos hacen pensar en el perdón, no es la acción lo que perdonamos, perdonamos a quien realizó esa acción contra nosotros. Es por eso que, creo yo, el perdón no es lo imposible mismo. David Novitz asegura que el perdón es una acción que siempre tiene un objeto, pero que este objeto no es precisamente la acción que se realizó contra la víctima sino la persona que la realizó: “What one forgives, however, is not a wrongful action; rather, one forgives the person who is believed to be responsible and who is blamed and resented for that action” (Novitz 1998: 300). Si se acepta esto último, entonces, el perdón no es ya imposible, pues no se está perdonando lo imperdonable (la acción), sino a un sujeto.

Así, en este trabajo el objeto del perdón no será aquello que no se puede (en estricto sentido) perdonar o aquello que es imposible perdonar, sino a las personas que realizan acciones que por su dimensión y monstruosidad se conciben como imposibles de perdonar. Los hechos que invitan al perdón son esas acciones que Derridá llama “monstruosas” y que causan un dolor o un daño irreparables, crímenes tan graves como los asesinatos contra personas inocentes, las masacres, las torturas, etc. Quiero resaltar de estas acciones “imperdonables” el hecho de que ellas escapen a la comprensión humana y por lo tanto también algunas características de quienes las realizan. Estas acciones “escapan a la comprensión humana” porque son acciones que impactan y se salen de lo que creemos que es posible; de éstas ni siquiera el perpetrador puede dar una justificación<sup>3</sup>. Como dice Améry, este tipo de acciones “nos desafían de forma

---

<sup>3</sup>Esto no quiere decir que al leer un testimonio de una tortura, como el que Améry escribe en *Más allá de la culpa y la expiación*, no podamos acercarnos a lo que vivió la víctima. Lo que resulta incomprensible es que estas acciones tengan lugar y que alguien sea capaz de realizarlas.

extrema [...] en ese punto no hay posibilidad de abstracción ni la imaginación es capaz siquiera de aproximarse a la realidad” (Améry: 87). Es fácil deducir por qué las acciones monstruosas se salen de la comprensión humana si pensamos, por ejemplo, en la tortura que sufrió Améry. En la descripción que él hace de ella, se puede ver que el dolor emocional al que lo llevan no es banal. En ella, se ve cómo la víctima es llevada a niveles de dolor físico tan grandes que pierde la seguridad en el mundo. Tal como lo dice Elaine Scarry, en su libro *The Body in Pain*, el dolor intenso destruye el mundo y la conciencia de la víctima: con el dolor físico intenso “the created world of thought and feeling, all the psychological and mental content that constitutes both one’s self and one’s world, and that gives rise to and is in turn made possible by language, ceases to exist” (Scarry 1985: 30).

El hecho de que las motivaciones del perpetrador se salgan de la comprensión de lo que consideramos posible en el momento en el que él realiza la acción criminal, hace que lo concibamos como alguien que no podría ser perdonado. Sin embargo, aunque el hecho mismo del daño producido por su acción no pueda ser cambiado, es posible pensar que el criminal pueda tomar distancia en relación con lo que hizo; pueda, con ello, y pasado un tiempo, no querer reconocerse en la acción en la que incurrió. Es de acá de donde derivó la posibilidad de hablar de la posibilidad de que él pueda ser perdonado como aquel que sabe que lo que hizo es imperdonable.

Quisiera hacer hincapié en el hecho de que la acción “monstruosa” o “imperdonable” que realiza el victimario es una acción que, al salirse de la comprensión humana, es irracional y, por lo tanto, el perpetrador mismo se ve como lo irracional. Ahora bien, lo racional puede entenderse en dos sentidos: instrumental y normativo (en un sentido moral). La racionalidad instrumental se refiere, en este contexto, a los motivos que un agente tiene para realizar su acción; es decir, se refiere a la posibilidad de responder a la pregunta “¿para qué lo hiciste?” desde el punto de vista meramente de la utilidad que le reporta su acción. La racionalidad normativa moral se refiere, más bien, a las justificaciones de una acción; es decir, a si el agente puede responder a la pregunta “¿por qué lo hiciste?” desde un punto que vincule, a través de sus razones, a los otros. Lo anterior remite a la posibilidad que, asumimos, tiene el perpetrador de dar razones **a la víctima** acerca de por qué decidió llevar a cabo la acción, sin referirse a ella como un simple medio para

alcanzar un fin determinado y a que este fin debe ser coherente con el hecho de que el hombre vive en sociedad.

El aspecto normativo y moral de nuestra racionalidad práctica es esencial a ella porque está íntimamente ligado a la existencia de la sociedad y a la existencia del individuo dentro de la sociedad. Acción inmoral es acción irracional porque ella *puede* implicar que el individuo sea excluido de la sociedad y porque en muchos casos ella *puede ocasionar la destrucción de la sociedad en cuanto contribuye en alguna medida a esa destrucción.* (Hoyos 2005: 206)

En los casos de acciones que en este contexto Derridá califica como “monstruosas”, el agente no puede ofrecer este tipo de justificación, pues es imposible entender cómo su acción contribuye al bienestar de la sociedad; más bien su acción estaría contribuyendo al detrimento de ésta. Por otra parte, las acciones monstruosas no pueden ser vistas como fines en sí mismas sino que son identificables sólo como medios para obtener otra cosa, cualquiera que ésta sea. Por ejemplo, se podría pensar que la tortura que sufrió Améry era un medio que utilizaban los soldados de la Gestapo para desarticular los grupos que iban en contra del régimen nazi, pero no es posible justificar la tortura como un fin en sí misma. Es por esto que una acción “monstruosa” puede ser considerada irracional desde un punto de vista normativo moral. Es decir, desde el punto de vista normativo, el perpetrador de una acción atroz es irracional pues no puede dar razones que sean válidas intersubjetivamente para realizar la acción “monstruosa”, independientemente de que desde el punto de vista instrumental el perpetrador pueda ser visto como racional.

Sin embargo, es posible también, admitir que desde ningún punto de vista, las acciones “monstruosas” puedan considerarse como racionales. Para entender esto es necesario hacer una distinción entre explicaciones y justificaciones. Ángela Uribe, siguiendo a Michael Stocker, hace una distinción muy útil entre estos dos ámbitos: “Allí donde exigimos una explicación estamos preguntando por motivos; allí donde exigimos una justificación estamos preguntando por razones” (Uribe: 149). En los casos en los que una persona realiza una acción imperdonable se puede, en efecto, rastrear los motivos del



victimario. Siguiendo el ejemplo que Uribe utiliza en su texto “La casa Arana” (cf. Uribe 2009), un grupo de perpetradores<sup>4</sup>, apelando a excusas, puede llegar a aducir en su defensa que torturaban y mataban a un grupo de víctimas con propósitos civilizatorios. Incluso, así creamos que estas no eran las verdaderas motivaciones de sus actos, siempre podemos encontrar motivaciones para las acciones monstruosas. No obstante, las explicaciones no son lo mismo que las justificaciones pues ningún perpetrador de una acción monstruosa puede aludir en su defensa razones normativas, esto es, **justificar su acción ante la víctima**. Es esto último lo que hace que la víctima perciba la acción como irracional. Es más, con frecuencia, las víctimas, al no encontrar justificaciones para la acción realizada en contra suya, no pueden tampoco entender o encontrar explicaciones. Es por esto que la acción, desde el punto de vista de la víctima, se vuelve absolutamente irracional: “Para quien ha sido víctima de un daño que percibe como voluntario e inútil (o para quienes hablamos en su nombre), allí donde no hay una justificación no hay lugar, tampoco, para una explicación.” (Uribe: 149).

Cuando una víctima sufre el daño que el perpetrador le causa identifica en ese mismo instante la acción que padece como irracional y esta identificación no le permite encontrarle sentido a la supuesta utilidad de la acción que esgrimiría, dado el caso, un perpetrador. Esto se debe a que para las víctimas las explicaciones de un victimario suelen tener tintes de justificación. Para la víctima, la acción que le ha causado un hondo daño no tiene orden o lugar en el mundo, de allí que el victimario suela ser considerado como una especie de “monstruo”. Desde la perspectiva de la víctima, entonces, la acción nunca podrá ser racional, aunque desde la perspectiva de una tercera persona se le pueda encontrar una racionalidad instrumental. De todas maneras, una acción que produce un daño irreparable es irracional desde un punto de vista normativo. El victimario es irracional en sentido normativo, no sólo para la víctima sino para cualquier persona que evalúe su acción.

---

<sup>4</sup>En su texto, Uribe utiliza el ejemplo de unos comerciantes peruanos (los hermanos Arana) que en 1903 crearon una empresa de caucho en la Amazonía colombiana. En dicha empresa, los capataces solían torturar a los indígenas que trabajaban como esclavos para la empresa cauchera. La explicación que daban los hermanos Arana para justificar su participación en la tortura y la esclavitud era que los indígenas debían ser civilizados, aun cuando fuese utilizando la fuerza. Entre los maltratos que sufrían los indígenas dentro de la “Casa Arana” se destacan los asesinatos de niños pequeños al lanzarlos contra un árbol y la competencia que hacían los capataces de quién mataba más trabajadores al final del día (cf. Uribe: 2009).

Ahora bien, para que algo que se considera incomprensible (p.e. la acción imperdonable y el perpetrador de esta acción) se vuelva comprensible, es necesario que tenga lugar una transformación en el victimario. No obstante, la acción imperdonable (como la tortura) permanece en el pasado y esto es lo que la hace (a la acción) in-transformable con lo cual, permanece imperdonable. Sin embargo, el perpetrador de dicha acción sí puede querer tomar distancia de su acción y rechazarla por medio del arrepentimiento, y por lo tanto dejar de ser considerado como irracional e imperdonable. Es precisamente esta condición la que, a mi modo de ver, hace viable la posibilidad del perdón<sup>5</sup>.

Con esto último me refiero a la segunda característica que Derridá le atribuye al perdón: el hecho de que él no requiere del arrepentimiento del victimario. Como planteé anteriormente, Derridá cree que cuando una víctima perdona sólo con ocasión del arrepentimiento de su victimario, realmente no está perdonando genuinamente. Lo anterior, según el autor, se debe a que el arrepentimiento trae implícito el hecho de que quien lo siente ya no es la misma persona que cometió la acción monstruosa; el arrepentido, así no sería capaz de incurrir en la acción que realizó. No obstante lo que plantea Derridá, se debe tomar en cuenta que aun cuando se perdona a alguien sólo si se ha transformado de tal forma que la víctima ya no lo ve como lo incomprensible y monstruoso, éste sigue siendo la misma persona que realizó la acción imperdonable. Es decir, quien realizó el acto monstruoso y la persona transformada no pueden ser separadas radicalmente. Es necesario suponer que son una misma persona por razones morales y jurídicas. En otras palabras, quien cometió una acción monstruosa y quien después se arrepiente de ella son la misma persona, aunque cuando se arrepienta ya no se identifique con su acción anterior. Es importante notar que aunque el arrepentido no se identifique con las acciones del victimario, fue él mismo quien incurrió en la acción y es esto lo que permite que se arrepienta. Lo anterior es una prueba de que el perpetrador y quien se arrepiente por su propia acción son la misma persona y, por lo tanto, que el arrepentido es imputable por lo que hizo en el pasado, aun cuando ya no se identifique con esa acción. Esto se puede entender más claramente cuando se analiza un caso: supongamos que el torturador de Améry hubiera aparecido a pedirle perdón a su

---

<sup>5</sup>En el capítulo II ampliaré más a qué me refiero con arrepentimiento. Por ahora, es importante recordar que el arrepentimiento tiene que ver con una transformación del victimario.

víctima<sup>6</sup>. No es posible decir que este hombre, por arrepentirse, ya no es el mismo que torturó a Améry y que por eso no se le puede imputar responsabilidad moral o jurídica. Es posible que haya habido una suerte de transformación en él, pero eso no lo libra de la responsabilidad. Debemos suponer, entonces, que el torturador es moral y jurídicamente responsable por su acción, por lo tanto que es el mismo que torturó a Améry; su arrepentimiento lo transforma de algún modo pero eso no lo exime de la responsabilidad por la acción y tampoco lo convierte en otra persona<sup>7</sup>. Ahora bien, las acciones no deben ser directamente identificadas con las personas, si lo fueran, la acción de arrepentirse haría que el torturador fuera considerado como otra persona, pues en su estado (de arrepentimiento) ya no podría torturar a ningún ser humano. No obstante, para poder juzgar al torturador debemos suponer que es la misma persona que incurrió en la acción ofensiva, pero también que sus acciones no equivalen a su persona.

Después de reconocer que es necesario asumir que alguien que cometió una acción monstruosa y que se arrepintió, posteriormente de ella, es la misma persona, asumo también que no es realmente posible que una víctima perdone a su verdugo sin que éste haya reconocido el terrible daño que causó su acción y haya pedido perdón. Si no se cumplen estas condiciones el victimario seguiría apareciendo ante su víctima como incomprensible y, por lo tanto, como imperdonable. Según la paradoja a la que se refiere Derridá el perdón debe perdonar sólo lo imperdonable: el perdón debe ser puro. Derridá cree que el perdón es paradójico en el sentido que se explicó anteriormente, entre otras razones, porque tiene lugar sin ninguna condición (por ejemplo la del arrepentimiento del victimario), porque, según él, el perdón “es loco”: “[El perdón] debe perdonar lo imperdonable, sin condiciones. [...] el perdón es loco, y [...] debe permanecer como una especie de locura de lo imposible [...]” (Derridá 2002: 26).

---

<sup>6</sup>Esto es un caso hipotético pues no hay registros de que el torturador de Améry se haya arrepentido.

<sup>7</sup>Acá se puede acudir al ejemplo de Karl, el nazi que se arrepiente frente a Simon Wiesenthal. Wiesenthal, en su libro *Los límites del perdón*, describe cómo un soldado nazi se arrepiente y le pide perdón por el daño que le causó al pueblo judío. Este soldado, no por haberse arrepentido deja de ser el hombre que asesinó a miles de judíos, ni debería obtener inmunidad frente a su acción.

## 1.1 ¿Qué le sucede a una víctima de una acción “monstruosa”?

Cuando el victimario comete un acto monstruoso contra su víctima, le está vulnerando el dominio sobre su propio cuerpo<sup>8</sup>. Esta forma de daño, desde el punto de vista de la víctima es sufrida como una forma de desprecio a su integridad elemental. Según Axel Honneth, el control sobre el propio cuerpo y la confianza que se tenga en el mundo son necesidades elementales que sólo los **otros** pueden satisfacer. (cf. Honneth 1992: 79). Siguiendo a Jeffrey G. Murphy, cuando se comete un acto atroz contra alguien se le está, al mismo tiempo, comunicando algo: se le está transmitiendo la idea de que es menos persona que el perpetrador; se le está degradando. Al realizar una acción monstruosa contra su víctima, el perpetrador está despreciando en ella algo que todos necesitamos: el control sobre nuestro propio cuerpo. Cuando alguien provoca este tipo de daño contra otra persona, la está tratando como una cosa, como algo que no tiene el suficiente valor como para ser tratado como una persona. El daño producido sobre la víctima de este modo tiene, para Honneth, una dimensión psicológica importante, (“psychological health”) (cf. Honneth 1995: 135). Este daño es causado por el hecho de que la víctima está completamente a merced del victimario. Después de sufrir una forma grave de desprecio, la víctima siente que no puede comunicar lo que ha vivido (“Sería del todo irrazonable querer describir en este punto los dolores que me infligieron. [...] El dolor era el que era” [Améry: 97]). La condición de incomunicabilidad del dolor es justamente lo que, según Elaine Scarry, hace que el mundo pierda sentido: no hay confianza en el propio cuerpo y el mundo deja de ser un lugar seguro (cf. Scarry 1985: 30); por lo tanto, se limita la posibilidad de producir acciones. Para Honneth la forma de desprecio que se transmite a una víctima a través de las acciones que le impiden disponer libremente de su cuerpo, causan heridas “que puede[n] llevar al desmoronamiento de la identidad de la persona completa” (Honneth 1992: 80). “Aquellas formas de maltrato practicado en las que a una persona le son retiradas por la fuerza todas las posibilidades de libre disposición sobre su cuerpo, representan la manera más primitiva de humillación personal” (Honneth 1992: 81)<sup>9</sup>. La tortura de la que Améry fue víctima, hace que se experimente el sentimiento de estar indefenso ante la voluntad de otro, lo que causa la pérdida de confianza en sí

---

<sup>8</sup>Esta vulneración del dominio sobre el cuerpo también se da en casos de daño psicológico. La víctima de un daño psicológico monstruoso también siente vulnerado el dominio sobre su cuerpo.

<sup>9</sup>Acá es importante aclarar que Honneth utiliza indistintamente los términos de “desprecio” y “humillación”.

mismo y en el mundo: "The further consequences, coupled with a type of social shame, is the loss of trust in oneself and the world, and this affects all practical dealings with other subjects, even at a physical level" (Honneth 1995: 132-133).

Un ejemplo claro de la forma de desprecio a la que hago referencia, pero esta vez desde la perspectiva de los victimarios, es la creencia que tenían los alemanes nazis cuando llamaban "ratas" o "plaga" a los judíos y los sometían a trabajos forzados, torturas y muertes masivas. Uno de los testimonios que muestra este desprecio de los alemanes nazis hacia los judíos es el de Heinrich Caraf Einsiedel, un piloto de caza alemán durante la Segunda Guerra Mundial: "Antes de iniciar la campaña de Rusia se nos dijo que el enemigo no era humano sino infra-humano. Los eslavos y los judíos eran infra-humanos y debían ser exterminados para que consiguiéramos espacio vital" (Remy 2005). El testimonio de Irene Horowitz muestra cómo es percibida, desde el punto de vista de la víctima, esta forma de degradación: "Solía ir a la escuela con mis compañeras polacas y ucranianas, éramos amigas, jugábamos y cantábamos juntas, de repente dejamos de ser personas, tan solo éramos judíos" (Remy 2005).

Otro de los testimonios que muestra ese desprecio se encuentra en el libro de Hanna Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, allí se puede ver que algunos de los nazis hacían una distinción clara entre quiénes merecían morir y los que no. Esta diferenciación estaba medida por la idea de que algunos de los judíos eran personas y otros eran sólo animales. En una carta que Wilhem Kube escribió a su superior se puede ver que él tiene un problema con exterminar judíos que "procedían" de su propio "medio cultural", pero no con los judíos que él mismo consideraba animales: "Ciertamente, soy un hombre duro, plenamente dispuesto a colaborar en la solución del problema judío, pero los individuos que proceden de nuestro propio medio cultural son ciertamente distintos de los que constituyen las animalizadas hordas nativas" (En Arendt 2009: 143).

En estos tres ejemplos se puede ver cómo se percibe, tanto desde la perspectiva de la víctima como desde la del victimario, el desprecio. El desprecio del que es víctima Irene Horowitz produce en ella un dolor muy hondo que se ve reflejado en las lágrimas que derrama grabando el documental, décadas después de haber sido víctima del desprecio de los alemanes. Los testimonios de Wilhem Kube y de Heinrich Caraf Einsiedel muestran cómo los victimarios de acciones monstruosas desprecian a sus víctimas,

reduciéndolas a menos que personas. La forma de desprecio que experimenta la víctima se da, como ya se ha dicho, precisamente porque en el acto monstruoso el victimario está rebajando a menos que humano a la persona que tiene enfrente, diciéndole implícitamente que su existencia no es valiosa y que por eso hace lo que hace con él, lo cual produce el sentimiento de desconfianza frente al mundo.

Cuando, como en la descripción de Améry, tiene lugar una tortura, el victimario desprecia a la víctima haciendo uso de su fuerza física. Por medio de la tortura se transmite a la víctima la idea que ella ya no tiene una “disposición autónoma sobre su propio cuerpo” (Honneth 1992: 81) y eso causa, como ya he dicho antes, que haya un desconocimiento de la integridad de la persona, pues cuando se le violenta la “disposición [...] sobre su cuerpo” se le está impidiendo actuar en el mundo. Como vimos, también, Améry asegura que en la tortura se superan las posibilidades de dolor físico y que después de ella, así no queden huellas físicas en el cuerpo, queda un daño del cual la víctima nunca se recupera. (cf. Améry 1992: 83 y 89).

Según Axel Honneth, la construcción de la dignidad y de la integridad de las personas tiene lugar a través de las relaciones mediadas por el reconocimiento: “si un concepto de la dignidad del hombre, de su completa integridad, se logra sólo aproximativamente en el camino de una determinación de los modos de la ofensa personal y el desprecio, entonces eso significa a la inversa que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetiva.” (Honneth 1992: 79). Lo importante acá es ver que, para el autor, este proceso de considerarse una persona íntegra sólo tiene lugar con la mediación del “reconocimiento”.

Honneth describe los tipos de degradaciones que puede sufrir un ser humano como enfermedades producidas por el desprecio (o la falta de reconocimiento). El autor dice que en nuestra práctica lingüística existe una categorización de los tipos de ofensas de las que se puede ser víctima y que cada una de ellas deja una forma de vacío en la víctima. El tipo de ofensas como torturas o violaciones que “privan [a la víctima] de la autonomía incorporada en el trato consigo mismo y destruyen con ello una parte de la elemental confianza en el mundo” (Honneth 1992: 84), causan en la víctima una “muerte psíquica”. La “muerte psíquica” es un tipo de pérdida de la autoestima y de lo que acá hemos llamado “integridad”. Ésta parece ser una de las más profundas pérdidas que

sufren las víctimas, pues las desestabiliza y las hace considerar que no son valiosas. Según lo que hemos visto hasta ahora, las acciones monstruosas son el tipo de acciones que Honneth describe como aquellas que afectan a la persona en su integridad física y psicológica más elemental. Según el autor alemán existen otros dos tipos de desprecio: el que causan “muerte social”; es decir, afectan el “respeto moral de sí mismo” y la denigración de la dignidad cultural que causa un sentimiento de “ultraje” y de pérdida del “status” de persona (Honneth 1992: 85 y 86).

Para Honneth y para Hegel las experiencias de la pérdida de control sobre el mundo y sobre uno mismo pueden ser “resarcidas” a partir del reconocimiento que se da a la víctima a través del “amor” (cf. Honneth 1995: 95). El amor puede ser tanto de tipo familiar, como filial o amoroso. Según Honneth, todos los seres humanos necesitamos amor, y la víctima de una acción atroz necesita una proyección positiva de sí misma que se puede conseguir a través del amor. Esto se explica porque la víctima necesita sentimientos de estima que le permitan a ella recuperar la autoestima. En este proceso de recuperación de la autoestima no se requiere necesariamente pasar por un proceso de perdón con el victimario. La propuesta que nos presenta acá Honneth es valiosa, como también pueden llegar a serlo muchos esfuerzos por proponer formas de reintegración y reconocimiento social<sup>10</sup>. Sin embargo, ninguna de estas formas en las que las víctimas reintegran la dignidad perdida apuntan a un proceso de perdón. Mi propuesta es entonces que, aunque la víctima no necesite que el victimario se arrepienta para restablecer su autoestima, aunque ella misma pueda hacer este proceso, dicho arrepentimiento sí es necesario para el perdón. Para que la víctima pueda llevar a cabo un proceso de perdón hacia su victimario, después de que éste le ha desconocido su integridad, debe darse el reconocimiento por parte del perpetrador de esa integridad que le desconoció, es decir, por medio del arrepentimiento y la petición de perdón.

---

<sup>10</sup> Como es el caso de las mujeres de Mampuján que, tras vivenciar la masacre de su pueblo y huir de allí, se han dedicado a hacer mantas tejidas en las que relatan los momentos más difíciles de la masacre y del despojamiento del que fueron víctimas. Estas mujeres fueron víctimas de una incursión para-militar en su caserío ubicado en la vereda Brisa de María la Baja, Bolívar. Después de dicha masacre, los habitantes de Mampuján huyeron hacia Sincelejo, Cartagena y otros municipios cercanos. La actividad de tejer ha ayudado a las mujeres a reconocerse de nuevo como personas íntegras y a enfrentar su miedo al mundo.

## 1.2 El perdón es posible sólo cuando se hace compatible con el respeto propio

Como se vio, después de padecer la acción que he calificado acá como “monstruosa” la víctima siente que se le ha arrebatado su integridad, al serle negada la autonomía sobre su cuerpo y, consecuentemente, su confianza en el mundo. De allí que en este trabajo quiera defender la tesis según la cual sólo cuando la víctima siente que se le reconoce aquello que se le ha desconocido (su integridad más elemental) puede ella perdonar. Si una víctima perdona sin exigir este tipo de reconocimiento está subestimando el daño que se le hizo y por lo tanto, de alguna manera, irrespetándose. El obispo Joseph Butler en su texto *Fifteen Sermons* asegura que el resentimiento es un sentimiento natural que Dios le dio a los hombres para defenderse de las ofensas que sufren: “[Resentment] stands in our nature for self-defence” (Butler 2005: 3), “It is to be considered as a weapon put into our hands by nature, against injury, injustice and cruelty” (Butler 2005: 4). Es decir, cuando alguien es víctima de una ofensa, su reacción inmediata es el resentimiento contra su ofensor. Para Butler este sentimiento es, no sólo natural, sino necesario.

Lo que dice Butler es útil para entender qué ocurre en la víctima cuando sufre un daño irreparable y por qué perdonar a un agresor debe ir acompañado de respeto hacia sí mismo. Tal como dice Butler, el sentimiento que se desata en la víctima es natural<sup>11</sup> y se produce sobre todo, por un instinto de auto conservación que ayuda a contrarrestar el daño que se ha hecho. Tras ser objeto de acciones imperdonables se despierta en la víctima un sentimiento de resistencia frente a la acción de su victimario, el resentimiento, según Butler. Para Butler, el grado de resentimiento se determina según el tipo de acción que se ha causado (cf. Butler 2005: 4). Tomando la teoría de Butler es posible pensar que dados actos monstruosos, el resentimiento de la víctima es muy hondo. En el momento en el que la víctima se enfrenta con su victimario y considera otorgarle perdón, ella debe hacer que su concesión de perdón sea compatible con el respeto a sí mismo, pues fue justamente la falta de este respeto la que generó el resentimiento.

---

<sup>11</sup> No voy a discutir si el resentimiento es un sentimiento dado o no por Dios, como afirma Butler (cf. Butler 2005: 2) lo importante es mostrar que nos resguarda de daños contra nuestra integridad.



Siguiendo a David Novitz, sin que la víctima sienta resentimiento hacia el victimario, no hay lugar para hablar de perdón. Solamente se puede hablar de él cuando la víctima cree que ha sido seriamente herida, de lo contrario, no se estaría perdonando nada<sup>12</sup>. En este orden de ideas, el resentimiento contra el victimario y que tiene lugar para protegernos del mal del que somos víctimas, sólo surge cuando estamos convencidos de que nos han hecho daño. Ahora, dado que el resentimiento tiene razón de ser y gracias a que está en nosotros para protegernos, no es tan fácil perdonar; de hacerlo apresuradamente estaríamos incurriendo en una suerte de irrespeto contra nosotros mismos. Según Novitz, otorgar perdón en las condiciones inadecuadas, es decir cuando éste no es coherente con el respeto propio, puede ser considerado un vicio: “People who forgive too readily, I argue, do not manifest the right degree of self-respect; they underestimate their own worth and fail to take their projects and entitlements seriously enough” (Novitz 1998: 299)<sup>13</sup>.

En el testimonio de Améry se hace evidente que el rencor que él mantuvo hacia sus torturadores hasta su muerte era una manera de protegerse, de respetarse y de protestar contra el daño que le causaron. Para Améry, perdonar; es decir, eliminar el rencor, significaba “convertirse en cómplice de [...] [sus] torturadores” (Améry: 149). Dice Améry, “Mi rencor, [...] [lo] conservo por amor propio, por razones de salud personal, cierto, pero también para que sirva de provecho al pueblo alemán” (Améry: 165).

Para poder hacer coherente el perdón con el respeto propio es necesario que la integridad de la víctima le sea reconocida por parte de la persona que le provocó el daño. Esto no quiere decir, como ya se ha dicho, que la única manera como la víctima vuelve a sentirse íntegra es a través del reconocimiento por parte de su victimario de que ella, en efecto, es íntegra. Me refiero con esto al hecho de que si se quiere hablar de perdón al victimario, es necesario que éste reconozca en la víctima lo que despreció a través de su acto monstruoso. Si esta condición no se cumple, la víctima estaría perdonando a alguien que le causó un daño irreparable sin siquiera estar segura de que esa persona le puede conceder alguna forma de reconocimiento. Otorgar perdón sin que se dé esa condición

---

<sup>12</sup> “[...]forgiveness is called for only when we believe ourselves to have been wronged” (Novitz 1998: 302).

<sup>13</sup> Este pensamiento también es expresado por Jeffrey Murphy cuando asegura: “Forgiveness is acceptable only in cases where it is consistent with self-respect” (Murphy and Hampton: 19).

contradice el respeto propio y la integridad, pues la víctima estaría otorgando perdón a alguien que la desprecia<sup>14</sup>; hacer esto sería como aprobar la degradación de la que es víctima.

### **1.3 El perdón es relacional**

Cuando hablamos de perdonar a alguien, hacemos referencia a una acción que se realiza en la compañía del otro. Si las acciones que invitan a plantear la posibilidad de perdonar son de un ser humano contra otro, el perdón también debe expresar una forma de relación entre un ser humano y otro. En efecto, es imposible incurrir en una acción imperdonable contra otro sin que haya un vínculo dual entre una víctima y un victimario. Así mismo, es imposible perdonar a otro en su ausencia. Esto significa que el perdón no puede tener lugar en soledad.

De no entenderse el perdón como una relación entre, al menos, dos personas, éste pasa a ser entendido como una suerte de terapia por la que pasa la víctima y a través de la cual ella olvida o trata de recordar sin rencor la acción de la que fue víctima, y no algo a través de lo cual se establece una relación. Este tipo de terapia usualmente es identificada con el perdón, es como si la víctima, para poder vivir tranquila, acudiera a ponerse en paz con su victimario sin tenerlo presente. Muchas veces la terapia no lleva a olvidar una acción que ha causado mucho daño, aun cuando cumpla el papel de proporcionarle tranquilidad a la víctima. Sin embargo, en los casos en el que el “perdón” tiene solamente esta función terapéutica, no hay un verdadero perdón al victimario; lo que hay es un proceso por medio del cual la víctima encuentra la manera de seguir con su vida. Esta suerte de terapia, aunque puede llegar a ser valiosa para la víctima, no es identificable con el perdón, pues la víctima sólo perdona a la idea de su victimario, mas no perdona realmente a quien cometió contra ella una acción monstruosa. Así, el perdón debe estar mediado por la participación de quien cometió el agravio. Esta mediación requiere de la presencia activa del victimario en la solicitud de perdón. La manera como

---

<sup>14</sup>Digo “la desprecia” porque el hecho de no arrepentirse muestra que el victimario no ha dejado de reconocerse en la acción que realizó en contra de la víctima.

el verdugo debe participar en este proceso es mediante el arrepentimiento y la solicitud de perdón.

Lo anterior significa que el perdón no puede ser otorgado si no es la expresión de un encuentro cara a cara; es decir, si en él no están presentes tanto la víctima como el victimario. Nadie puede pedir perdón por un crimen que no cometió; nadie puede otorgarlo si no es la víctima directa:

[...] it seems to us that forgiveness can only be asked or granted 'one to one', 'face to face', so to speak, between the one who has committed the irreparable or irreversible wrong and he or she who has suffered it and who is alone in being able to hear the request for forgiveness, to grant or refuse it. (Derridá 2001: 25)

Los descendientes de los alemanes nazis no pueden pedir perdón a los judíos por el holocausto, más que como un acto simbólico a través del cual se asume una responsabilidad política. Tampoco los descendientes de los judíos pueden perdonar a los torturadores de otros judíos. Para que el perdón se lleve a cabo es necesario que tanto víctima como victimario estén presentes. En los casos de asesinatos, evidentemente, la víctima directa no está para perdonar el hecho. Esto desemboca en que el asesinato es un crimen por el cual no se puede perdonar al victimario. Ahora bien, en esos casos de asesinato la víctima directa no es sólo la persona que murió sino las personas que se ven afectadas emocionalmente por la pérdida de sus seres queridos. Es por esto que la personas afectadas podrían también, dado el caso, otorgar perdón, pero sólo por el daño infligido contra ellas, no contra su ser querido muerto.

Ahora, el hecho de que el perdón sea algo que se otorgue al victimario, y el hecho de que exija su presencia, desemboca en las características de las que he hablado y que Derridá describe como constitutivas del perdón. La primera de ellas es que el perdón no es político<sup>15</sup> y no tiene nada que ver con el hecho de atenuar la pena legal que se le

---

<sup>15</sup>[...] el perdón permanece heterogéneo al orden de lo político o de lo jurídico, tal como se los entiende comúnmente. En este sentido ordinario de la palabra, no se podrá jamás fundar una política o un derecho sobre el perdón" (Derridá 2002: 26).

impondría a un victimario<sup>16</sup>, y la segunda es que el perdón debe darse cara a cara, entre víctima y victimario (cf. Derridá 2002: 28). En el texto citado (2002), Derridá hace referencia a las peticiones públicas de perdón que se han presentado en nuestro tiempo y las identifica como procesos de amnistía pero no como procesos de perdón puro. Según el autor, estos actos políticos no son procesos de perdón porque cuando se hace una petición pública de perdón se está buscando algo (económico, social o político). Para este autor el perdón no debe seguir ninguna finalidad. Hablando sobre las peticiones de perdón por la Guerra de Argelia y la Segunda Guerra Mundial, Derridá dice: “[e]n todas las escenas geopolíticas [...] se abusa a menudo de la palabra ‘perdón’. Porque se trata siempre de negociaciones más o menos confesadas, de transacciones calculadas, de condiciones y, como diría Kant, de imperativos hipotéticos” (Derridá 2002: 26). “Hay siempre un cálculo estratégico y político en el gesto generoso de quien ofrece la reconciliación o la amnistía” (Derridá 2002: 27)

Por ejemplo, en las rendiciones de cuenta y confesiones que hacen los para-militares en el marco del proceso de justicia y paz que está teniendo lugar en Colombia se ve cómo éstos entran en el proceso a cambio de una promesa jurídica<sup>17</sup>. En estas rendiciones de cuentas o versiones libres los paramilitares confiesan sus crímenes y en ocasiones aseguran estar arrepentidos de lo que hicieron mientras permanecieron en las “Autodefensas Unidas de Colombia” (AUC)<sup>18</sup>. Por ejemplo, en la página de “Verdad abierta”, organización creada en el 2008 por un grupo académico independiente y la revista *Semana* para ayudar a hacer pública la verdad del conflicto colombiano se encuentra la confesión del ex para-militar Éver Veloza, alias “HH”. Alias “HH” fue responsable, junto a otros paramilitares en Urabá, de la muerte de cerca de mil doscientas personas que consideraban guerrilleros. Además dirigió una masacre en la cuenca del río Naya en Urabá que se llevó a cabo entre el diez y el doce de abril de 2001. En la masacre de Naya, “HH” y su bloque (el bloque Calima), asesinaron y mutilaron a hombres, mujeres y niños campesinos e indígenas. En una de sus

---

<sup>16</sup>“El representante del Estado puede juzgar pero, justamente, el perdón no tiene nada que ver con el juicio” (Derridá 2002: 28).

<sup>17</sup>Este es sólo un ejemplo, pues en Colombia hay otros grupos armados que se han acogido a la ley de justicia y paz (p.e. excombatientes de diferentes guerrillas).

<sup>18</sup> Cabe aclarar que el arrepentimiento no es parte de lo que el gobierno colombiano le pide a los excombatientes para entrar en el proceso de justicia y paz. No obstante, en algunas ocasiones, como la de “HH” ellos dicen estar arrepentidos.

confesiones “HH” asegura que lo que más le ha costado enfrentar tras su desmovilización es ver “el drama familiar” que se desata a partir de las muertes que provocó. Sin embargo, gracias a que: (1) estas confesiones se dan en el marco de un proceso en el que los excombatientes obtienen beneficios por confesar; (2) a que esta confesión no se hace cara a cara; (3) y a la expresión de cinismo de “HH”, no es absurdo sospechar que el supuesto arrepentimiento de “HH” no es genuino. Su petición de perdón está mediada, muy seguramente, por la promesa de los beneficios jurídicos que obtendrá. Esto es un claro ejemplo de cómo las peticiones de perdón políticas son negociaciones y transacciones y no ejemplos de verdaderos procesos de perdón<sup>19</sup>.

Es cierto que el perdón no debe servir a ninguna función política, ni económica, ni de ningún tipo que no sea el esfuerzo de restituirle a la víctima lo que se le ha arrebatado. El perdón, en definitiva, no puede pensarse como algo que sirve para otra cosa que no sea la restitución de lo que se le ha negado a la víctima en el momento de la acción monstruosa; debe ser un proceso pensado sólo para la víctima y en función de ella, la restitución de la víctima debe ser el fin del perdón. Pablo De Greiff (en un comentario que hace a la entrevista de Derridá en *Cultura Política y Perdón*. Cf. Derridá 2002: 40-43) encuentra un problema en la forma como Derridá entiende el perdón. Para De Greiff el perdón debe tener la función de restablecer una relación entre víctima y victimario y allí donde no hay arrepentimiento no hay restablecimiento de esa relación (cf. Derridá 2002: 42). Estoy de acuerdo con la sospecha de Greiff, pero no del todo con su justificación a esa sospecha. Es decir, creo que el perdón no puede ser posible si no hay un genuino arrepentimiento por parte del victimario<sup>20</sup> pero creo que esto no se debe a que donde no hay arrepentimiento no se cumple la función del perdón. Esto no implica que la posición de De Greiff, que propone que el perdón tiene como función restablecer la confianza social, no sea plausible. Puede ser que, en términos sociales, el perdón sí cumpla una función, pero como una consecuencia de que una víctima otorgue perdón, no como una condición para que ésta perdone.

---

<sup>19</sup>La confesión de alias “HH” se puede encontrar en la página [verdadabierta.com](http://www.verdadabierta.com) (<http://www.youtube.com/verdadabierta#p/c/01DFC4F588CE9E3E/10/UGGdo1YEw0k>)

<sup>20</sup>En el segundo capítulo haré una reflexión más amplia sobre esto.

En la misma línea de De Greiff se encuentra la posición del Obispo Butler<sup>21</sup> quien asegura que el perdón es el proceso que realiza la víctima de retractarse y renegar (*forswearing*) el resentimiento que sentía por su victimario. Dice también Butler, en *Fifteen Sermons*, que una de las razones para perdonar es justamente que el resentimiento puede generar acciones anti-sociales como la venganza. Creo que desde el punto de vista de la víctima el restablecimiento de la confianza no justificaría de un modo claro su perdón. Cuando “Por ejemplo a nombre de la ‘reconciliación nacional’, la expresión a la cual De Gaulle [...] ha[n] recurrido en el momento en el que [...] ha[n] creído un deber tomar la responsabilidad de borrar las deudas y los crímenes del pasado” (Derridá 2002: 26) lo que se ve es una petición de perdón interesada, una petición de perdón que busca el restablecimiento de nexos políticos. En el momento en el que los jefes de estado salen públicamente a pedir perdón lo que realmente quieren es que se restablezca algún tipo de relación entre países o entre grupos sociales.

Además de que el perdón no se puede pedir en manifestaciones públicas, tampoco es posible compararlo con la supresión o la disminución del castigo legal que un victimario tendría que pagar. Es posible que una persona sea absuelta de un crimen pero que, sin embargo, su víctima no lo perdone o que, por el contrario, pague una condena cuando la víctima lo ha perdonado. Es importante notar que el perdón no tiene nada que ver con las repercusiones legales de la confesión de crímenes. No es adecuado comparar el proceso que vive la víctima con el cumplimiento, por parte del victimario, de un proceso legal.

Hasta acá hemos visto que el perdón es una relación que se da entre la víctima y su victimario en la cual cada uno cumple un rol muy importante. La víctima, al ser herida por su victimario desarrolla un sentimiento natural llamado resentimiento, y el perdón tiende a sustituir este sentimiento. Por su parte, el victimario, al herir a su víctima desprecia en ella su autonomía corporal y le hace perder la confianza en el mundo, lo cual desemboca en un desconocimiento de su integridad. Es por esto que en la relación del perdón, el victimario debe reconocer aquello que ha desconocido en la víctima. Esto último tiene lugar en el arrepentimiento.

---

<sup>21</sup>Lo importante acá es mostrar que los dos coinciden en un punto central: el perdón cumple una función social, ya sea para evitar que las víctimas cometan acciones anti-sociales o para que después de que la víctima otorgue perdón se pueda restablecer la confianza social.

## **2. Capítulo 2: El arrepentimiento y la actitud de la víctima**

En el capítulo anterior mostré la estrecha relación que existe entre el perdón y el arrepentimiento. Sin el arrepentimiento del victimario, la víctima no podría perdonar, pues si lo hiciera estaría incurriendo en un tipo de falta de respeto contra sí misma. En este capítulo intentaré mostrar a qué me refiero con “arrepentimiento” y cuál debería ser la actitud de la víctima, si debe haber alguna, en el momento en el que su victimario se arrepiente de los crímenes cometidos contra ella. Uno de los casos más paradigmáticos que se encuentran sobre peticiones de perdón es la petición que hace Karl, un soldado de la SS, a Simon Wiesenthal, un judío víctima del holocausto nazi.

### **2.1 El arrepentimiento como un proceso**

Simon Wiesenthal era un judío que estuvo recluido por 4 años en varios campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial. Un día, cuando se encontraba en un campo de concentración en Lemberg, Polonia, unos “askars” (“desertores o prisioneros rusos que se habían alistado para servir a los alemanes” –Wiesenthal: 21) llevaron a Wiesenthal y a otros judíos que se encontraban recluidos con él a realizar labores por fuera del campo. En el momento de salir, ningún judío sabía todavía a dónde los dirigían. Mientras avanzaban, Wiesenthal empezó a reconocer las calles, pues él se había criado y había estudiado en esa ciudad. Poco a poco se fueron acercando al Instituto donde Wiesenthal había estudiado arquitectura. Cuando ya estuvieron cerca, se dieron cuenta de que el antiguo Instituto Tecnológico era ahora un hospital para soldados alemanes (el “Hospital de Reserva”). Allí, un sargento del cuerpo médico les ordenó a los judíos sacar los contenedores de basura. Estos contenedores tenían un olor tan repulsivo que en un momento Wiesenthal tuvo que salir a tomar aire y fue a partir de allí donde empezó su contacto con Karl.

Mientras tomaba aire, por fuera del edificio, una enfermera se le acercó y le pidió que la acompañara. Wiesenthal la siguió temeroso hasta llegar a la habitación donde antes se encontraba la oficina del decano de arquitectura y en donde ahora se ubicaba una cámara de la muerte<sup>22</sup>. En la habitación se encontraba un hombre pálido, delgado y vendado. Era Karl, un soldado de las SS de veintiún años que se encontraba al borde de la muerte. Karl le pidió a Wiesenthal que se sentara en su cama y que lo escuchara, Wiesenthal obedeció con desprecio.

Karl le había pedido a la enfermera que le trajera, de entre los que habían llegado al edificio, a cualquier judío. Cuando Wiesenthal se sentó y la enfermera salió de la habitación, Karl le explicó a Wiesenthal que estaba a punto de morir y que por eso necesitaba contarle a un judío algo que le torturaba la conciencia, pues de otra manera no podría morir en paz (*cf.* Wiesenthal: 32). Le confesó que hacía un año había cometido un crimen inhumano. En junio de ese año se había unido a una unidad de asalto y había entrado con otros soldados alemanes a Rusia. En una ciudad rusa, Dnepropetrovsk, Karl había participado de la matanza de cientos de judíos. Estos judíos fueron metidos en una casa y encerrados hasta terminar quemados vivos por el fuego que producían las granadas lanzadas por Karl y sus compañeros sobre la casa. Algunas de las personas presas en la casa saltaban por las ventanas para salvar sus vidas. Karl y el resto de soldados de las SS les disparaban con ametralladoras. Uno de los recuerdos que más atormentaba a Karl, según le contó a Wiesenthal, era el de una familia que se había lanzado al vacío desde el segundo piso de la casa. La familia estaba conformada por el padre, la madre y un niño pequeño. Al escuchar el relato de Karl, Wiesenthal recordó a un niño del gueto: Eli, un pequeño niño de 6 años con los ojos oscuros como el niño del relato de Karl. Eli era uno de los últimos niños que quedaban en el gueto. Se había salvado de las ametralladoras de los soldados de las SS y de las cámaras de gas. Wiesenthal no dejaba de imaginarse que el niño del que le hablaba Karl era Eli.

Después de confesarle lo que había hecho, Karl le dijo a Wiesenthal “No puedo morir (...) sin lavar mi conciencia. Ésta debe ser mi confesión” “Créeme, estaría dispuesto a sufrir dolores aún más terribles y penosos si de ese modo pudiera devolver la vida a los

---

<sup>22</sup> Lugar en donde dejaban a los soldados alemanes que se encontraban gravemente heridos hasta que se murieran.



muertos de Dnepropetrovsk” “[...] Quiero morir en paz y por eso necesito (...)” (Wiesenthal: 50). La última frase podría ser completada con: “que me perdone”. Así fue como Simon Wiesenthal la interpretó, pero en el momento en el que creyó escucharla no pudo responder a la petición de Karl y decidió guardar silencio e irse. El hecho de haber guardado silencio y no haberle concedido el perdón a Karl atormentó a Wiesenthal y fue lo que lo motivó a escribir su libro *El Girasol. Los límites del perdón*. En él, el judío relata lo que pasó y pide a quien lea su libro que le responda a su pregunta sobre si hizo lo correcto al no responderle al soldado.

En la forma como Karl hace su relato de lo ocurrido en Dnepropetrovsk, Wiesenthal percibe un profundo arrepentimiento de parte del soldado por lo que ha hecho. A pesar de la percepción de Wiesenthal, en este texto quisiera mostrar por qué la de Karl no parece constituir una petición de perdón genuina y tampoco un sincero arrepentimiento. Algunas de las respuestas que Wiesenthal recibió por su escrito muestran las dos razones que quiero exponer para desmentir el “arrepentimiento” de Karl. La primera (de Kamenetz) dice que cuando Karl siente el impulso de pedir perdón y de “confesarse” acude a la enfermera para que le traiga a un judío, *cualquiera*. Según esta lectura, a Karl le importaba muy poco la persona a la que se dirigía. Su solicitud de perdón no iba dirigida a la víctima de su crimen, sino a cualquier víctima de los crímenes nazis, en general. Esto demuestra que Karl no veía a Wiesenthal como una persona con una historia particular, víctima de unos crímenes particulares. Para Karl, Wiesenthal no parecía, entonces, ser una víctima a la que él le quisiera reconocer la integridad que se le desconoció. Wiesenthal sólo cumple el papel de oyente de su confesión, cumple el papel de ayudarlo en su catarsis. El hecho de que Wiesenthal no parezca ser para Karl más que *un* judío, desestima todo el dolor y el desprecio que Wiesenthal ha sufrido. Además muestra cómo lo importante para él más que sus víctimas, o el propio Wiesenthal, era la tranquilidad de su conciencia. Es probable que Karl hubiera querido tener a una víctima directa de sus crímenes, por ejemplo la familia que vio saltar de una casa en llamas y a la que él mató a sangre fría. No obstante, ante la imposibilidad de tener a dicha familia, Karl opta por confesar sus crímenes ante cualquier judío. La poca importancia que Karl le da a su confesor pone de presente la imposibilidad de pedir perdón a una tercera persona. Nadie más que la víctima directa puede perdonar a su victimario. Sería un irrespeto pretender perdonar un daño hecho a otra persona pues nada autoriza a nadie tomar la

vocería de la víctima. Tal como lo dice Derridá, el perdón no puede darse si no hay un cara a cara entre la víctima y su victimario (*cf.* Derridá 2001: 25)<sup>23</sup>.

Eso me lleva a considerar lo que más me molesta de esa situación: no te hablaba como persona. Te hablaba desde su perspectiva, como judío. No como *un* judío, una persona con raza judía, como un ser individual con una vida, una historia, con una angustia de tu persona, sino meramente como un *judío*. Cualquier judío hubiera valido para cumplir su propósito.

Y eso demuestra que no te concede ningún respeto. Y en la condición en la que te encontrabas entonces, el respeto era algo muy valioso. No puedo encuadrar a nadie en una categoría hasta que no lo he conocido personalmente. Ése es el insulto que se oculta en el modo de abordar la cuestión. En efecto, él se daba cuenta de todo el daño que había hecho, y se sentía culpable, pero su conmoción no le llevaba más allá de un tormento por su alma y por su época (y por nuestra época también). No podía verte como una persona porque te veía como un judío.

Tú lo veías como una persona individual, como un ser humano. Y eso te honra. Si él también te hubiera considerado así, se podría haber empezado a hablar de perdón. (Wiesenthal: 132. Aporte de Roger Kamenetz<sup>24</sup>)

La segunda razón por la que creo que el “arrepentimiento” de Karl no es sincero es porque pide perdón en un momento extremo: el encuentro con su propia muerte. Por lo tanto, su arrepentimiento parece surgir del miedo a no poder limpiar su conciencia antes de morir (*cf.* Wiesenthal: 50). De acá que sea legítimo preguntarse si, de no haber estado al borde de la muerte, Karl habría estado dispuesto confesar sus crímenes, repudiarlos y arrepentirse de ellos. Nada puede asegurar que Karl no hubiera pedido perdón de no haber estado moribundo, pero el hecho de que su acto de contrición se haya dado en un momento límite (el de su propia muerte) permite sospechar de las verdaderas intenciones del soldado.

---

<sup>23</sup> “Solamente las víctimas estaban en disposición de perdonar, y estaban muertas, habían conocido la muerte de la manera más inhumana que se puede concebir” (Wiesenthal: 111. Aporte de Eva Fleischner).

<sup>24</sup> Ver también el aporte de Alan Berger (*cf.* Wiesenthal: 96).

[...] la figura del soldado de las SS tal y como lo presentas en tu libro no parece rehabilitada desde el punto de vista moral. Todo eso nos llevaría a creer que si no fuera por el temor de una muerte segura, se habría comportado de una forma completamente distinta: no se habría arrepentido hasta mucho más tarde, con la caída de Alemania, o tal vez nunca. (Wiesenthal: 140. Aporte de Primo Levi)

### 2.1.1 Características de un arrepentimiento genuino

A partir de lo que he esbozado sobre el encuentro entre Karl y Wiesenthal quiero ahora establecer unas características que pueden ayudar a identificar un arrepentimiento sincero. Podemos identificar tres: cuando alguien se arrepiente, (1) debe hacerlo en presencia de la víctima; (2) debe entender el profundo daño que su víctima ha sufrido y darle un lugar a su dolor; (3) no debe estar motivado a arrepentirse o pedir perdón por ninguna circunstancia diferente a la voluntad de hacerlo; es decir, el arrepentimiento y la petición de perdón no deben estar motivados, por ejemplo, por miedo. Además de estas tres características que permiten identificar el ejemplo de Karl y Wiesenthal, quiero plantear otras (siguiendo a Nick Smith en su libro *I Was Wrong. The Meanings of Apologies*) que me ayudarán a entender qué significa un arrepentimiento genuino. El victimario debe, además, (4) estar dispuesto a reparar a sus víctimas y a asumir las consecuencias de sus acciones; (5) precisar la razón por la que pide perdón y reconocer el daño causado por sus acciones; y (6) repudiar su acción, sin perder de vista que él fue quien la cometió; es decir transformarse de tal manera que pueda reconocer que él realizó una acción moralmente condenable.

En primer lugar, es importante resaltar que cuando una petición de perdón incluye un arrepentimiento sincero, el victimario debe estar frente a la víctima y reconocer ante ella la acción realizada en su contra. Sin esta condición es imposible que se dé una verdadera petición de perdón, por ejemplo en el caso de Karl. Sin la víctima directa, el victimario no puede reconocer lo que desconoció en su acción atroz. Además, la persona que está recibiendo la petición de perdón no puede sentirse reparada por un daño que no se le hizo a ella.

Así como es imposible que otra persona perdone al victimario suplantando a la víctima directa, también es imposible que una tercera persona pida perdón en nombre del victimario. Es decir, no es posible que se dé el perdón si alguna de las dos partes involucradas en la acción no se encuentra presente. En el caso de la víctima, no es posible que otra persona perdone a su verdugo por ella. En el caso del victimario, no es posible que alguien pida perdón por una acción que no cometió. Sólo quien comete una acción que es susceptible de ser perdonada puede arrepentirse, solamente el victimario de una acción puede tener una transformación moral y reconocer la dimensión del daño que provocó. Si alguien más pide perdón por el victimario, el arrepentimiento no puede ser sincero.

Only an offender accepting blame can provide much of an apology's possible meaning. Only the offender can undertake her own moral transformation. Only the offender can denounce her own commitment to the wrong. Only the offender can end the harm that she continues to perpetrate when she refuses to recognize the victim as a moral agent worthy of redress. (Smith: 52. Subrayado mío)

Por otra parte, es la víctima quien debe recibir la solicitud de perdón para que el perdón tenga sentido pues, como mostré en el capítulo primero, el perdón es una relación, por lo tanto, un verdadero perdón no se da en soledad. No se pide perdón a nadie frente a una cámara, por ejemplo. Sin embargo, esto no significa que cuando la víctima de la acción está muerta, la solicitud de perdón y el arrepentimiento no tengan sentido. Esta situación extrema no libera de su responsabilidad al victimario sino que le da un carácter diferente a la petición de perdón, aunque éste no quede, si se quiere, completo. En el caso de que la víctima directa del daño ha muerto, como dice Nick Smith (*cf.* Smith: 76), la petición de perdón puede tener un importante significado para víctimas no directas del daño.

Nick Smith asegura que las solicitudes de perdón<sup>25</sup> presentadas de forma escrita son más beneficiosas, primero porque el que las presenta puede organizar mejor sus ideas y

---

<sup>25</sup> Es importante aclarar que Nick Smith habla de disculpas en general. Sin embargo, en este trabajo se habla de petición de perdón ya que la palabra "disculpas" es muy leve para mostrar que debe hacer el victimario después de cometer una acción monstruosa contra alguien.

cumplir con las características que Smith le otorga a las peticiones de perdón sinceras o categóricas. Y segundo, porque la víctima tiene la posibilidad de analizarlas y guardar un registro de ellas (cf. Smith: 78). No obstante, considero que el arrepentimiento y la petición de perdón deben darse, preferiblemente, oralmente. Esta es la única manera como se satisface necesariamente el que el perdón debe darse cara a cara; y segundo, porque creo que una disculpa dada oralmente disminuye las posibilidades de que el victimario asuma una pose mientras escribe, una pose que su víctima no puede detectar. Es decir, cuando alguien pide perdón frente a la víctima y muestra su arrepentimiento, es mucho más difícil fingir. El “cara a cara” de la solicitud de perdón se constituye en un momento cargado de emociones (por parte de la víctima y del victimario) no mediado por nada. Cuando la solicitud de perdón es escrita, el ofensor tiene más posibilidades de inventarse un discurso que no refleje sus intenciones, que cuando lo hace oral y espontáneamente. El encuentro con el rostro de la víctima, hace que el victimario tenga la posibilidad de ver el dolor que causó y, por lo tanto, lo enfrenta al verdadero daño de su acción.

Otra característica que debe tener el arrepentimiento es que el victimario debe empezar a reconocer a la víctima como un interlocutor moral, digno de respeto. Digo que debe empezar a reconocerlo de ese modo porque en el momento de la ofensa, por lo menos en el tipo de ofensas de las que estoy hablando en este trabajo, la víctima fue justamente maltratada en su integridad<sup>26</sup>. “The offender may, perhaps for the first time, recognize and treat the victim as a moral interlocutor.” (Smith: 65). Cuando el victimario reconoce en la víctima a una persona digna de su respeto, ésta deja de ser un mero medio para sus propósitos. Es decir, deja de ser un instrumento con el que el victimario obtendrá algo y pasa a ser una persona que tiene valor en sí misma, que tiene integridad (cf. Smith: 10). Esto ayuda a entender por qué, al parecer, Karl no se muestra realmente arrepentido ante Wiesenthal: Karl no quiere mostrarle a la víctima que su manera de verla (en este caso, en general, hacia los judíos) cambió y que ahora la considera una persona digna de respeto. Karl, más bien, parece utilizar a Wiesenthal como un medio para llegar a su fin: limpiar su conciencia. Si Karl pide que le traigan a *cualquier* judío, entonces, no individualiza a Wiesenthal, ni le está dando el valor de una persona con una historia

---

<sup>26</sup> Como en el caso de Améry, torturar a una persona no muestra respeto hacia ella desde ninguna perspectiva.

particular, sino que lo considera como parte de una raza que le puede ayudar a él a expiar sus culpas. Algo parecido pasa con el caso de alias "HH", a quien me referí en el capítulo anterior: el ex paramilitar no parece tener ninguna intención de tratar a sus víctimas con respeto; lo que hace es confesar sus crímenes al frente de una cámara para obtener beneficios jurídicos del Estado.

El simple hecho de que el victimario acepte que la víctima merece la solicitud de perdón y el hecho de estar dispuesto a pedir el perdón, le comunica a la víctima que ahora la considera un "interlocutor válido" con el que se comparten principios morales. El victimario, en esa misma medida sabe que violó esos principios es por ello que solicita el perdón. Cuando el victimario pide perdón, si éste es genuino, está mostrando que la víctima ya no es un obstáculo o un medio para algo que él quiere conseguir, sino que la valora como una persona individuada (*cf.* Smith: 60). Si el torturador de Améry le hubiera pedido perdón con un profundo arrepentimiento, Améry probablemente habría sentido que por fin lo respetaba y que compartía con él el principio moral según el cual la tortura es un acto denigrante<sup>27</sup>.

Cuando se trata a la víctima con respeto y se le reconoce como un interlocutor moralmente válido, es posible que la víctima sienta que el victimario es digno de ofrecer explicaciones. En el momento en el que el ofensor pide perdón y se arrepiente sinceramente, hace el esfuerzo de dar esas explicaciones a la víctima. Esto no significa que el victimario oculta su responsabilidad en excusas; significa que le muestra a la víctima que su comportamiento fue inexplicable e irracional y que siente mucho haberle causado daño. El esfuerzo del victimario con su solicitud de perdón es conseguir que su la víctima lo deje de ver como un monstruo irracional.

Otra característica muy importante que debe tener un arrepentimiento genuino es el carácter voluntario; es decir, ni el arrepentimiento ni la petición de perdón deben tener lugar sin que el victimario sepa que eso es lo que quiere hacer. El carácter voluntario se caracteriza porque ningún factor, físico o psicológico, influye en la decisión de pedir perdón. Es decir, el victimario no debe pedir perdón porque está siendo obligado por

---

<sup>27</sup> Esto no implica, como se verá más adelante, que Améry hubiera tenido que perdonar a su victimario si éste le hubiera pedido perdón.

otros a hacerlo, ni porque está llevado a hacerlo por miedo o conveniencia. La petición de perdón debe darse sólo cuando el victimario está convencido de que lo que hizo estuvo mal y quiere compensar a la víctima. En el caso de Karl, se puede sospechar que su petición de perdón es voluntaria, ya que él mismo dice que no puede morir sin limpiar su conciencia. Parece que lo que realmente le interesa es limpiar su conciencia y esa es la razón por la cual manda a traer a *cualquier* judío. Karl pide perdón y dice estar arrepentido porque está atemorizado por lo que pueda pasar si él muere sin haber obtenido el perdón por parte de Wiesenthal. Otro caso que se puede interpretar de esta manera es el de alias "HH". Este paramilitar, como muchos otros, tiene el incentivo de recibir rebajas a sus condenas si confiesa y se arrepiente. En términos kantianos, la actuación del victimario debe ser autónoma y no heterónoma; es decir, la decisión de pedir perdón debe estar motivada por su propia voluntad y no por factores ajenos a ella.

Ahora bien, para que el perdón tenga sentido, también es necesario que en el momento de pedir perdón, el victimario esté dispuesto a reparar y a asumir las consecuencias de sus acciones. Esta es otra característica del arrepentimiento sincero. Es decir, si por ejemplo el torturador de Améry apareciera y confesara lo que hizo tratando de mostrarle a su víctima que ahora sí la considera como un ser humano digno, y sin embargo, no está dispuesto a reparar el daño ni a asumir las consecuencias tanto legales, como sociales que conllevan haberlo hecho, sería completamente legítimo dudar de que su arrepentimiento es genuino (*cf.* Smith: 79).

Asumir las consecuencias sociales y legales de una acción es mucho más fácil que reparar a una víctima. La reparación no es sustituible por la disposición a pagar las culpas, es decir un castigo legal no reemplaza la reparación que se debe a la víctima. Por su parte, asumir una actitud de querer reparar las acciones cometidas no es tarea fácil. En primer lugar, es necesario entender que las reparaciones no funcionan como transacciones económicas porque, en algunos casos, no hay equivalente a la ofensa cometida. El mejor ejemplo de esta falta de equivalencia es el homicidio. No hay nada que el asesino pueda hacer que se compare con la vida que perdió la víctima. Esto mismo aplica para el tipo de acciones a las que me he venido refiriendo en este trabajo, a saber, las acciones monstruosas.

Nick Smith propone entender esta forma de reparación como algo que se realiza en el futuro y que, evidentemente, no tiene el poder de borrar la acción pasada o equilibrar la balanza.

[...] it can be helpful to understand remedial measure as oriented toward the future rather than the past when remedies cannot provide equivalent or even commensurable reimbursement. Rather than attempting to undo history or balance the scales of justice, we can think of remedial action as taking *practical responsibility* for the harm caused by the offender. (Smith: 85)

No estoy muy segura de que esto ilumine mucho el asunto, pues no creo que exista ningún tipo de “acción remedial” para una tortura, por ejemplo. De hecho creo que en algunos casos la mejor reparación sería no llevar a cabo ninguna acción en absoluto. Es probable pensar en casos en los que sea mucho más doloroso para la víctima tener al victimario cerca en sus esfuerzos para “repararla”. Es decir en ocasiones la presencia del victimario después de la petición de perdón, puede, en vez de reparar, avivar el dolor de la víctima, por lo que es posible pensar que en ciertas oportunidades la reparación puede ser más efectiva si el victimario, simplemente se aleja. Esta distancia mostraría un respeto al dolor de la víctima. Lo importante acá sería, entonces, que el victimario esté dispuesto a reparar a la víctima, incluso si esto implica no llevar a cabo ninguna acción. En estos casos, no hacer nada ya implicaría hacer algo para reparar a la víctima.

De lo anterior se puede deducir que independientemente de las acciones que se lleven a cabo para reparar a una víctima, lo que debe revelarse en un genuino arrepentimiento es la **disposición** que tiene el victimario para reparar a la víctima. Sin importar qué acciones deba llevar a cabo el victimario. Incluso, como ya mostré, el victimario debe estar dispuesto a no llevar a cabo ninguna acción.

Nick Smith muestra en su libro *I Was Wrong*, que es muy importante también que víctima y victimario se refieran al mismo hecho en el proceso en el cual el victimario solicita el perdón a la víctima. Cuando alguien pide perdón, debe especificar por qué está pidiendo perdón. De este modo la víctima estará segura de que no lo hace por una razón diferente a la que la víctima tiene presente. Alguien puede, por ejemplo, pedir perdón porque sus



actos fueron malinterpretados y no por ellos mismos. El victimario podría decir “lo siento” y la víctima creer que le pide perdón por sus actos y no por la interpretación que se hizo de ellos. En este caso no hay realmente arrepentimiento, ni siquiera hay petición de perdón porque el victimario no se está refiriendo a la misma acción que tiene en mente la víctima. Es por esto que la petición de perdón debe ser específica: “Thoughtful apologies require some precision” (Smith: 62).

Para ejemplificar esto Smith pone el caso de Arnold Schwarzenegger. Schwarzenegger ha sido acusado de acoso sexual contra seis mujeres y su “petición de perdón” es esta:

I want to say to you, yes, that I have behaved badly sometimes. Yes, it is true that I was on rowdy movie sets and I have done things that were not right which I thought then was playful but now I recognize that I have offended people. And to those people that I have offended, I want to say to them that I am deeply sorry about that and apologize because this is not what I'm trying to do. (Citado por Smith: 30)

¿Qué está admitiendo Schwarzenegger haber hecho? Su petición de perdón es tan vaga que no se puede saber qué es lo que él cree que hizo mal. Esta petición de perdón no parece sincera: el acusado no especifica su daño ni tampoco identifica el valor moral de aquello que transgredió.

En la solicitud de perdón, quien la hace debe identificar muy bien qué fue lo que ofendió a la víctima. Es necesario identificar el error y el principio moral que subyace a cada daño (*cf.* Smith: 56-7). Cuando el victimario no especifica el error y el principio moral que transgredió, no sólo sucede que víctima y victimario no están hablando de lo mismo, sino que en ocasiones el “lo siento” del victimario puede no identificar ninguna transgresión moral, por lo que en ningún sentido se puede decir que esté arrepentido sinceramente. El victimario debe, entonces, identificar cuál fue el error que cometió, teniendo en cuenta el punto de vista de la víctima, debe aceptar este punto de vista y debe reconocer que su comportamiento fue ofensivo: “The offender will [must] understand the victim's claim as legitimate, denounce her own behavior as flawed, and perhaps offer what can amount to the most significant words in an apology: ‘I was wrong’” (Smith: 60).

Todas las características de las que he hablado hasta ahora no se cumplen sin que exista en el victimario una suerte de transformación. En muchos casos la solicitud de perdón se remite a un encubrimiento. Simplemente se dice “te pido perdón” porque con esto el victimario busca un objetivo ulterior pero no porque realmente piense que debió actuar de otra manera. El arrepentido debe haberse transformado de cierta forma porque él debe condenar su acción. Esto no significa que él no reconozca que fue él mismo quien la realizó, porque el arrepentido, aunque debe rechazar su acción, debe saber y sentir que fue él mismo el que incurrió en ella; es decir, debe mantener una continuidad moral: debe saber que es el mismo, como sujeto moral.

Smith asegura que cuando una solicitud de perdón empieza con las palabras “perdóname, ese no era yo” el victimario está pretendiendo romper su propia unidad moral y, por lo tanto, está dividiendo su identidad en dos: quien realizó la acción ofensiva y quien no sería capaz de realizarla en el futuro. Es decir, cuando un victimario no se reconoce como el mismo que realizó la acción monstruosa, está queriendo hacer una escisión en su persona. Si el victimario está escindido porque no se considera la misma persona que realizó la acción, se podría aplicar el argumento derridiano de que se perdonaría a otro sujeto. Esto implica que el victimario **debe** reconocer la importancia de la unificación de su ser moral, pues sin esta unificación las solicitudes de perdón son menos significativas (*cf.* Smith: 64). Recordemos que es la falta de unificación la que le da pie a Derridá para decir que el arrepentimiento no puede ser una condición para el perdón. Derridá asegura que cuando una persona se arrepiente ya no es la misma que cometió la acción que causó daño a la víctima, por lo tanto cuando la víctima perdona con ocasión de este arrepentimiento, realmente no está perdonando a quien cometió la acción sino a otra persona que no podría realizar dicha acción. No obstante la posición de Derridá, tal como he mostrado acá, es posible que el victimario tenga una suerte de transformación, reconociendo **al mismo tiempo** que fue él mismo quien realizó la acción monstruosa. Este reconocimiento, o continuidad moral, permite entender cómo es posible el perdón cuando hay arrepentimiento y transformación.

Smith define la transformación de la que estoy hablando como el hecho de darse cuenta de que lo que uno hizo está mal y desear firmemente que hubiera sido de otra manera:

I use the notion of “categorical regret” to refer to an offender’s recognition that her actions, which caused the harm at issue, constitute a moral failure. In this sense, an offender wishes that the transgression could be undone. She explains that she regrets what she has done because it is wrong, she wishes had done otherwise, and in accordance with this she commits to not making the same mistake again. (Smith: 68)

Si realmente la transformación tiene lugar, se espera que el victimario, en tanto ha cambiado, se culpe por lo que hizo y espere firmemente no volver a incurrir en la acción por la que pide perdón. De hecho, para Smith, lo más importante de una disculpa es que el victimario se comprometa a no volver a realizar la ofensa otra vez (*cf.* Smith: 80). Precisamente la transformación que es necesaria para que se dé un arrepentimiento sincero es que se acepte la culpa y que se desee haber actuado de otra manera. Si no se desea esto, sino que se intenta ofrecer explicaciones para la acción, no hay verdadero arrepentimiento. No obstante, es posible que dado que el victimario fue capaz de realizar dicha ofensa, puede también, volver a repetirla. Hay personas que asegurarían que el hecho de haber realizado una acción ofensiva da pie para pensar que el victimario es capaz de volverla a realizar en el futuro. Sin embargo, si de verdad se dio una transformación, existe una **disposición** en el victimario para no volver a realizar dicha acción, ya que él mismo repudia ahora lo que hizo. En términos de Richards, una persona que ha vivido una transformación y que ahora repudia su acción pasada, “ha visto la luz”. Esto significa que la persona que se ha transformado ahora reconoce un principio moral que antes no reconocía y desaprueba el hecho de que él haya podido incurrir en una acción como la que llevó a cabo:

[W]e are speaking here of the person who has ‘seen the light,’ who has come to disapprove of a kind of behavior which she had thought of as perfectly permissible. A new moral principle is acquired, or there is a new realization that her old principles are inconsistent and that her behavior violated the more important of them. (Richards: 88)

He tratado de mostrar que el arrepentimiento se debe dar cara a cara, que el victimario debe tratar con respeto a la víctima que irrespetó con su acción, debe estar dispuesto a repararla, no debe pedir perdón por razones diferentes a su arrepentimiento y su

voluntad de resarcir a la víctima, debe ser específico al pedir perdón para que haya acuerdo con la víctima sobre cuál fue la falla, y debe, por último, haber cambiado su actitud en relación con lo que hizo, sin perder de vista su identidad moral.

## 2.2 La actitud que debe tener la víctima

Después de haber ahondado en qué debe considerarse un arrepentimiento sincero, me gustaría abordar el problema de si la víctima debe adoptar cierta actitud en los casos en los que el victimario se ha arrepentido en los términos mencionados en el apartado anterior. Más específicamente, me interesa responder en las páginas que vienen a la pregunta acerca de si la víctima debería perdonar cuando cree que el victimario se arrepiente genuinamente. Algunos autores que abordan el tema de si el perdón es o no una obligación de la víctima, han argumentado que la víctima sí debería perdonar cuando se cumplen las condiciones necesarias<sup>28</sup>. Sin embargo, yo quiero defender la idea de que la víctima no está obligada moralmente a perdonar a su victimario en casos en los que la agresión puede considerarse una acción monstruosa. Para demostrar lo anterior, primero evalué las razones que algunos autores dan para sostener la obligatoriedad del perdón y, después, presento la razón por la que no creo que la víctima esté moralmente obligada a perdonar.

Una de las razones que encuentro más interesante para defender la posición de que otorgar perdón es una obligación de la víctima es la que expone R.S. Downie en su artículo "Forgiveness". Downie asegura que la actitud de perdonar, o lo que él llama el "forgiving spirit", es siempre una actitud moralmente buena. El autor afirma que siempre que se tenga la disposición de perdonar se está actuando moralmente bien y que no tenerla es un vicio: "[...] readiness to forgive is a virtue and inability to forgive, or at least unwillingness to try, a vice" (Downie: 128). Este "espíritu" del que habla Downie no se puede comparar con la minimización de la acción cometida o con la excusa del victimario. Es decir, cuando la víctima tiene disposición de perdonar ("forgiving spirit"), debe estar consciente de la gravedad del daño infringido contra ella, de que quien perpetró ese daño es responsable de lo sucedido y de que no se puede excusar en

---

<sup>28</sup> Me refiero acá a R.S. Downie, Moshe Bejski, Cheschire Calhoun y Vladimir Jankélévitch.

ningún tipo de disculpas. Si la víctima no tiene estas condiciones claras, no está perdonando gracias a su “forgiving spirit”, sino por las razones erradas, lo cual convertiría a su perdón en un vicio. No está moralmente bien disfrazar un error moral como si no se hubiera cometido, esto no se puede llamar perdón sino exoneración<sup>29</sup>.

La razón que da Downie para sustentar la idea de que la disposición para perdonar es siempre moralmente buena es que esta disposición o “forgiving spirit” es la actitud que debe caracterizar las relaciones interpersonales. Esta actitud el autor la llama *ágape* y la describe como una preocupación por la dignidad de las otras personas concebidas como fines en sí mismos: “a loving concern for the dignity of persons conceived as ends in themselves.” (Downie: 133). Así, para Downie, el perdón es una obligación moral porque se basa en la actitud que deben tener todos los hombres al enfrentarse a sus iguales: la preocupación por ellos como personas dignas. De lo anterior es posible deducir que para Downie perdonar es tratar al otro con dignidad. Si se acepta que el perdón significa tratar al victimario con dignidad, no habría ninguna razón para no perdonar; de hecho, no perdonar sería condenable cuando están dadas las condiciones. No obstante la posición de este autor, yo no creo que perdonar a un victimario sea tratarlo dignamente, y por lo tanto, creo que no estar dispuesto a perdonar muestre una actitud de irrespeto a la dignidad del otro en ningún sentido. Es decir, el perdón hacia alguien que realizó una acción monstruosa no tiene nada que ver con la dignidad del victimario. Lo que pasa más bien, en casos de acciones monstruosas, es que la víctima siente exactamente esto: se siente despreciada, se siente como un mero medio y no como un fin en sí misma. Luego, para que ella pueda perdonar el victimario primero debe tratar de reconocer lo que desconoció. Es decir, es el victimario, y no la víctima, quien vulneró la dignidad del otro y por eso el perdón debe basarse en que éste trate de restablecer lo que despreció. En algunos casos, la ofensa es tan grande que incluso cuando el victimario se arrepiente, la víctima no logra ni siquiera recuperar lo perdido y tampoco logra ver al victimario como alguien no monstruoso<sup>30</sup>, por lo tanto no se le puede exigir la concesión de perdón.

---

<sup>29</sup>Downie asegura que en los casos en los que el error sea trivial, sí es moralmente correcto que se minimice la acción.

<sup>30</sup>Esto se explicará mejor más adelante.

La segunda razón para considerar que la víctima tiene la obligación moral de perdonar cuando el victimario se arrepiente es la apelación a la humanidad del victimario. Esta apelación le permite a la víctima ponerse en la situación del otro y entender, en este caso, el arrepentimiento que expresa su víctima. Esta posición es defendida por Moshe Bejski en el simposio que se encuentra en el libro *El girasol. Los límites del perdón* de Simon Wiesenthal a propósito de la petición de perdón por parte de Karl y el silencio que guardó Wiesenthal ante él. Allí, Bejski asegura que dado que Karl pidió perdón, se veía realmente arrepentido y estaba moribundo, lo más justo era otorgarle el perdón pues era necesario darse cuenta de que era un ser humano que lo necesitaba.

De hecho, el nazi, Karl es un ser humano que cayó gravemente herido y que se encontraba el umbral de la muerte. Como tal, y de acuerdo a los criterios racionales, se merecía no sólo la compasión sino la comprensión por su sufrimiento y por su estado, sino también el perdón por sus crímenes pasados, ya que los había confesado, y asumiendo que la acción no fue meramente formal sino que se basaba en un arrepentimiento sincero que emanaba de su remordimiento de conciencia (Wiesenthal: 91. Aporte de Moshe Bejski –judío que sufrió el régimen nazi)

La última de las razones, y quizás la más común, que sustenta que el perdón es una obligación moral de la víctima, es la que asegura que otorgar perdón restablece la confianza social. Esta razón es sostenida por Pablo De Greiff, el Obispo Joseph Butler, Cheshire Calhoun y Vladimir Jankélévitch. Estos cuatro autores coinciden en decir que el perdón cumple una función social. De Greiff cree que la función del perdón es restablecer una relación. Butler asegura que el perdón debe tener lugar para que no se generen acciones anti-sociales como la venganza. Calhoun afirma que es irracional no conceder el perdón cuando se dan las condiciones, pues con el perdón se restablecen relaciones sociales muy importantes. Es por esta razón por la que Calhoun asegura que el perdón es obligatorio para la víctima (*cf.* Calhoun: 79). “[...] forgiveness becomes morally required rather than elective. It would be irrational not to forgive when forgiveness would preserve something more important than retributive satisfaction. It would be irrational not to forgive those who deserve it.” (Calhoun: 80).

En “Should We Pardon Them?” (1996), Vladimir Jankélévitch muestra por qué él no ha perdonado a los alemanes. En este texto, el autor muestra todo su resentimiento diciendo que el crimen cometido por los alemanes nazis no puede ser perdonado porque todo lo que se hizo contra judíos, gitanos y en general todas las minorías alemanas fue desconocerlos e irrespetarlos, violando una de las más importantes normas de conducta de todo hombre (cf. Jankélévitch 1996: 555). Pero, más allá de ese irrespeto, lo que más le duele a Jankélévitch es que nunca se les pidió perdón sinceramente. Este autor cree que el perdón que pidieron muchos alemanes cuando perdieron la guerra fue sólo producto de esta pérdida: “German repentance, its name is Stalingrad, its name is the breakthrough at Avranches, its name is defeat” (Jankélévitch 1996: 566). Lo que realmente le molesta a Jankélévitch es que nadie nunca les pidió perdón sinceramente a los judíos: “To pardon! But who ever asked us for a pardon?” (Jankélévitch 1996: 567). “Why would we pardon those who regret their errors so little and so rarely?” (Jankélévitch 1996: 568).

No obstante este rencor que Jankélévitch deja ver en su artículo “Should We Pardon Them?”, él mismo publicó un texto anterior (*El Perdón*) (cf. Jankélévitch: 1999) en donde asegura que el perdón es un deber. Es posible, entonces, interpretar que lo que Jankélévitch quería mostrar en su segundo trabajo (“Should We Pardon Them?”) era que el perdón es un deber sólo cuando hay arrepentimiento sincero por parte del victimario. La razón que el autor da en *El Perdón* para asegurar que el perdón es un deber de la víctima es que, aunque nunca nadie ha perdonado completamente; es decir, eliminado todo el resentimiento, perdonar es un deber porque es posible hacerlo. Es decir, querer es poder, en el sentido de que la buena voluntad puede, si lo desea, perdonar, o al menos querer perdonar. “[...] [Q]uerer es poder, y [...] si nuestro querer es infinito, nuestro poder, en este sentido, no lo es menos; el hombre de deseo no puede mágica y literalmente todo lo que desea, pero la buena voluntad del agente puede todo lo que ella quiere” (Jankélévitch 1999: 8). Para este autor, perdonar es bueno y por lo tanto se puede dar y es por esto que se debe dar. El perdón es bueno para Jankélévitch, entre otras cosas, porque pone fin a una situación tensa que incita a la guerra:

[El perdón] pone fin a una situación crítica, tensa, anormal, y que había de acabar algún día u otro; pues la hostilidad crónica pasionalmente arraigada en una memoria rencorosa, como toda anomalía, está pidiendo solución; el

rencor atiza la guerra fría, que es un estado de excepción, y el perdón, [...], hace lo contrario: levanta el estado de excepción, liquida lo que el rencor sustentaba, resuelve la obsesión vindicativa. El nudo del rencor se desanuda. (Jankélévitch 1999: 12)

Aunque es claro que con el perdón se dan una serie de beneficios sociales, no es esta la razón por la que la víctima debe perdonar y, más aún, esto no puede convertir la concesión de perdón en una obligación para la víctima. Como he mostrado a lo largo de este trabajo, el perdón en los casos de acciones monstruosas debe darse como un proceso y que requiere intervención por parte del victimario, requiere arrepentimiento sincero. La complejidad que reviste la acción cometida y el perdón mismo no permiten que se simplifique el proceso del perdón afirmando que el perdón es una obligación moral porque restablece las relaciones sociales, pues cuando alguien ha sido herido tan hondamente, como lo fue Améry, no es posible exigirle que deje de sentir resentimiento, incluso si ha tenido lugar una petición de perdón que muestra un arrepentimiento sincero. Lo que sufrió la víctima fue tanto, fue tan importante lo que se le desconoció, que no es posible exigirle que deje de sentir rencor. Lo único que se le puede exigir, en términos sociales y no morales, es que no lleve a cabo una venganza contra su agresor, pues una acción vengativa causaría un desequilibrio social indeseable.

Quisiera dar ahora una razón más precisa por la cual sostengo que no es posible exigirle a la víctima de una acción monstruosa que perdone. No importa cuán arrepentido esté el victimario o cuántas cosas haga para reparar su acción, nada puede compensar el daño infringido. Joanna North muestra que el perdón es una actitud voluntaria de cambiar la actitud frente al otro, de reemplazar malos pensamientos con buenos, amargura y rabia con compasión y afecto. Pero esto no puede constituir en ningún sentido una virtud moral ni una obligación por parte de la víctima porque ninguna petición de perdón dimensiona realmente el hecho. En casos en los que el daño es profundo, como en la tortura, no existe compensación posible para la víctima (*cf.* North: 506). Tal como Nick Smith lo afirma, una petición de perdón no restaura una relación porque las acciones monstruosas dejan una marca indeleble en la víctima, dejan algo que es imposible de borrar (*cf.* Smith: 82-83). No hay nada que el victimario pueda hacer para que la vida de alguien que ha sido herido hondamente vuelva a ser igual a como era antes de la ofensa. No es posible



---

que una víctima de una acción monstruosa vuelva a ser igual después de ella, ni siquiera si su victimario se arrepiente sinceramente. Es por esta razón por la que no es posible exigirle a ninguna víctima de una acción monstruosa que perdone cuando las condiciones requeridas se satisfacen. El perdón no es, entonces, ni una virtud ni una obligación moral.

Ahora bien, lo anterior no implica que el perdón en casos de acciones monstruosas sea imposible. Lo que quiero decir es que nadie puede borrarle a una víctima de una acción monstruosa la herida que le causó la acción. Lo único que puede hacer el victimario es mostrarle a su víctima que tiene la disposición de restituirle aquello que le desconoció con ocasión del agravio y esperar que la víctima deje de verlo como un monstruo. Ahora, dado que a la víctima difícilmente le será restituido aquello que perdió con el daño que se le hizo, tampoco se le puede exigir el perdón. No obstante, el perdón sigue siendo posible en la medida en que es probable que la víctima deje de ver a su victimario como un monstruo. Si se acepta que el victimario y su acción son diferentes, la víctima podría perdonar al victimario sin olvidar que fue víctima de una acción monstruosa. De nuevo, el cambio de perspectiva de la víctima, en relación con su victimario depende sólo de ella y no puede serle exigido.



### 3. Conclusiones

El concepto del perdón se ha abordado desde diferentes perspectivas y se le han atribuido diferentes funciones; no obstante las diferentes perspectivas desde las que se puede trabajar el perdón, como he mostrado a lo largo de este trabajo, la perspectiva desde la que debe abordarse este concepto es, principalmente, la perspectiva de la víctima. He tratado de mostrar, también, que la función que debe tener el perdón es el reconocimiento de la integridad que se le desconoció a la víctima con el agravio. Ahora bien, creo que la carga del perdón, por llamarla de alguna forma, no debería tampoco ser puesta exclusivamente sobre la víctima, aun cuando esta sea la perspectiva desde la cual intenté tratar el problema. El perdón, como lo he mostrado, es un proceso que tiene lugar en la relación que se establece entre la víctima y victimario. Sin la presencia de alguno de los implicados en la ofensa no puede haber perdón.

Como se sabe, el perdón surge con ocasión de una ofensa. Según lo he mostrado en este trabajo, las ofensas que retan realmente a la víctima a perdonar son las que Jaques Derridá denominó acciones “imperdonables” o “monstruosas”. Este tipo de acciones son las que he tratado en este trabajo para mostrar la dificultad que implica un proceso de perdón y también para mostrar la riqueza conceptual que exige el análisis del término. Adopté el término de acciones “monstruosas” porque es así como las víctimas de acciones como la tortura perciben el daño que se les hace. La monstruosidad de la acción radica en el hecho de que por medio de ella, el victimario está despreciando las condiciones más elementales de supervivencia humana en el mundo. Como lo mostré durante el primer capítulo, Axel Honneth asegura que este tipo de desprecio causa una “muerte psíquica” o como yo lo he llamado una “pérdida de la integridad”. Este tipo de desprecio es el que se produce en las acciones monstruosas como la tortura. En estos

casos la víctima pierde el control sobre su propio cuerpo, que, en últimas, ocasiona una pérdida de confianza en el mundo.

Con la presentación del caso de Jean Améry quise mostrar cómo el victimario humilla a la víctima, consiguiendo que ella pierda el control sobre la producción de acciones y, sobre su propio cuerpo. Como vimos, esta situación causa en el torturado la pérdida de la confianza en sí mismo y en el mundo que lo rodea. Según Honneth, sólo los otros pueden satisfacer el reconocimiento de esta autonomía sobre el cuerpo y la confianza en el mundo. Cuando padecen acciones monstruosas, las víctimas quedan a merced de su victimario y esto causa, según Elaine Scarry, un sentimiento de indefensión que destruye la confianza en el mundo y la conciencia de la víctima.

Dada la dimensión del daño psicológico que se produce en la víctima con acciones “monstruosas”, traté, también de mostrar que la única forma en la cual puede tener lugar un proceso de perdón entre víctima y victimario es cuando la víctima consiga dejar de ver al victimario como un monstruo irracional. Este cambio de perspectiva en la víctima sólo puede ocurrir bajo la condición de que el victimario solicite perdón y se arrepienta genuinamente. Esta posición que defiende es una objeción a la posición derridiana, según la cual el perdón debe darse sin condiciones. Como mostré en el trabajo, para Derridá no es posible imponer condiciones al perdón, pues con ellas el perdón dejaría de ser puro. En particular, Derridá asegura que si el perdón se da con ocasión del arrepentimiento del victimario, realmente no se perdonaría lo imperdonable porque el victimario se habría convertido en otra persona y no podría, por lo tanto, incurrir en la misma acción. No obstante la posición de Derridá, he mostrado que el arrepentimiento es condición necesaria para que el perdón tenga lugar, porque sin él, difícilmente el victimario dejará de aparecer ante la víctima como un monstruo. Creo, por lo tanto, que no es la acción misma la que es objeto de perdón, pues, contrario a lo que sucede con el agente, la acción permanece “intransformable”.

Después de que se ha sido víctima de una acción monstruosa, es natural, como dice Joseph Butler, que se despierte el sentimiento de resentimiento en la víctima. Este sentimiento se produce en los seres humanos, tal como Butler asegura, por un instinto de auto-protección. Lo anterior implica que no se puede eliminar este resentimiento fácilmente porque se estaría yendo en contra del instinto básico de auto-protegerse. Así,

es posible afirmar que si alguien perdona muy rápido o bajo condiciones inadecuadas, está faltándose al respeto. Tanto una víctima que perdona sin haber escuchado una petición de perdón, como una que lo haga sin ser testigo de un arrepentimiento genuino por parte de su victimario, estarían incurriendo en una falta de respeto hacia sí mismas. Estarían avalando tácitamente el desprecio del que han sido víctima; es decir, la víctima que perdona sin que haya tenido lugar una petición de perdón y un arrepentimiento genuino, estaría acogiendo al monstruo que cometió la acción atroz contra ella. Esto no implica que se puedan dar procesos, como he mostrado, de recuperación y reintegración sin la participación del victimario. Como intenté mostrar, en muchos casos se confunden procesos de reintegración social u olvido de la ofensa con procesos de perdón. Tampoco en los casos en los que las víctimas consiguen restablecer aquello se les ha negado con la ofensa, sin el arrepentimiento genuino por parte del victimario, hay un proceso de perdón. Como vimos, esto último no le resta importancia o valor al proceso de recuperación que lleva a cabo la víctima, pero, en tanto no hay un “cara a cara” con el victimario, no hay realmente la posibilidad de perdón.

Para hablar de las características del arrepentimiento genuino me remití al ejemplo de Simon Wiesenthal y Karl. Este caso y las respuestas que se le dieron a Wiesenthal me ayudaron a analizar las características del arrepentimiento genuino. En la petición de perdón de Karl es posible notar algunas actitudes y situaciones que suscitan una reflexión sobre qué debería pasar cuando tiene lugar un arrepentimiento genuino. Las características de las que hablo son el hecho de que Karl esté en su lecho de muerte y el hecho de que la petición de perdón no se da frente a una víctima directa. Estas dos características hacen pensar que en el perdón la víctima y el victimario deben estar frente a frente y que la petición de perdón no puede estar influenciada por ninguna situación o emoción, como por ejemplo el miedo a la muerte. Así, cuando hago referencia al término “arrepentimiento” me refiero, como lo planteo en este trabajo, a una transformación que debe tener lugar en el victimario. Esta transformación consiste básicamente en un “cambio” voluntario a través del cual ofensor empieza, como dice Nick Smith, a ver a su víctima como una persona individuada que merece un trato digno; empieza, por lo tanto, a repudiar la acción que causó sin dejar de reconocerse como aquel que la causó y empieza, por último, a estar dispuesto a reparar a la víctima. Si el arrepentimiento es genuino, tanto la víctima como el victimario deben estar frente a frente, si se quiere, y deben estar hablando de la misma ofensa moral. Sólo a través de un arrepentimiento que

cumpla con estas condiciones, la víctima *puede* empezar a contemplar la posibilidad de perdonar.

Hay algunos autores que aseguran que la víctima debe perdonar a su victimario cuando se cumplen las condiciones necesarias (según lo que he demostrado su arrepentimiento genuino). Entre los autores de quienes hablé y que sostienen esta posición se destaca R.S. Downie quien sustenta su tesis asegurando que un “espíritu perdonador” siempre es moralmente bueno pues está basado en una de las actitudes más importantes de la relación con los otros. Esta actitud de la que habla Downie es el *ágape*. Según este autor el *ágape* es una consideración por los otros como seres dignos. Como mostré durante el trabajo, no estoy de acuerdo con esta afirmación, pues el otorgar o no el perdón no tiene que ver, en primera instancia, con la dignidad del victimario sino con la dignidad de la víctima. Es decir, la integridad que se violó fue la de la víctima, luego es ella la que está en juego en el perdón, no la del victimario. La segunda razón que me gustaría retomar acá es la sostenida por Pablo De Greiff, el Obispo Joseph Butler, Cheshire Calhoun y Vladimir Jankélévitch. Estos autores aseguran que el perdón debe ser concedido cuando se cumplen ciertas condiciones pues de no ser así, se desatan consecuencias indeseables a nivel social. Con respecto a esta posición he mostrado que aunque el perdón pueda repercutir beneficiosamente en la sociedad, esta no es una buena razón para exigirle a la víctima que perdone. El perdón sólo debe estar en función de la víctima. El hecho de que el victimario muestre un arrepentimiento genuino no exige nada a la víctima. La razón positiva que expuse para mostrar que el perdón no debe ser considerado una obligación moral por parte de la víctima es que no hay ninguna petición de perdón o reparación que logre compensar lo que una víctima sufrió con ocasión de la acción monstruosa. En palabras de Améry, este tipo de acciones “acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar” (Améry: 92). Lo anterior implica que el perdón que una víctima de una acción monstruosa otorga es un don que le da al victimario. Por lo tanto, a la víctima sólo se le puede obligar a que no realice acciones en nombre de la venganza contra el victimario, pero no a que perdone. Se le puede exigir que no realice acciones vengativas contra sus victimarios porque el hecho de realizarlas alteraría gravemente el orden social; ahora, no se le puede exigir el perdón porque no hay forma de que el daño causado por la acción monstruosa se borre. Es decir, es posible que la víctima logre dejar de ver al victimario como a un monstruo pero no es posible que la huella que dejó la acción se borre. Es por esto que, como lo argumenté en

este trabajo, es necesario hacer una distinción muy clara entre la acción y quien la realiza. Esta distinción permite entender por qué la víctima puede seguir viviendo con la huella de la acción que se cometió en su contra, y, sin embargo, dejar de ver a su victimario como un monstruo. La víctima perdona al victimario, no a la acción cometida.

He decidido tomar varios ejemplos, en lugar de uno solo, porque cada uno de ellos aporta elementos para ilustrar las dos características que tuve en cuenta para trabajar sobre el perdón: en primer lugar, el hecho de que las acciones relacionadas con el proceso del perdón son, sobre todo, acciones monstruosas y, en segundo lugar las características que debe tener un arrepentimiento genuino. Cada uno de los casos que escogí revela la riqueza y complejidad del concepto de perdón. La tortura que sufrió Jean Améry deja ver claramente las condiciones de una acción monstruosa. Por otra parte, el testimonio de Améry me fue útil para mostrar en qué medida, para poder siquiera pensar en perdonar, la víctima debe cambiar la perspectiva que tiene de su victimario. El caso de Simon Wiesenthal ilustra una solicitud de perdón, cuyas características encontré inquietantes. La petición que Karl hace a Wiesenthal incomoda pues parece más una petición que sirve al propósito de liberar la conciencia que una petición genuina, que atiende al dolor de la víctima. De esta incomodidad, por lo que traté de mostrar, puede surgir una reflexión muy rica sobre los rasgos del arrepentimiento.

Ahora bien, el relato de Wiesenthal, aunque revela algunas de las situaciones por las que tuvo que pasar el autor, no describe tan vivamente las acciones de las que fue víctima como lo hace el relato de Améry. Cada caso aporta una riqueza a la discusión en la que se enmarca. Habría sido deseable, sin embargo, presentar un solo ejemplo que ayudara a enriquecer las dos discusiones. No obstante, me fue imposible encontrar dicho ejemplo. Es más, habría sido deseable, también, encontrar un ejemplo de arrepentimiento genuino. Sin embargo, tampoco encontré uno que cumpliera con los rasgos que, concluí, debe tener un arrepentimiento tal. Quisiera plantear entonces dos preguntas. ¿Por qué resulta tan difícil encontrar un caso de arrepentimiento genuino? He mostrado que las acciones que retan a la víctima por su gravedad son las acciones monstruosas, entonces también es pertinente preguntarse ¿por qué resulta tan difícil encontrar en un mismo relato la descripción de una acción monstruosa y la solicitud genuina de perdón de un victimario?

Creo que es difícil encontrar casos en los que se pueda ver un arrepentimiento genuino, entre otras cosas por las dificultades que trae consigo intentar rastrear las intenciones del victimario. Es decir, aunque yo presenté algunos rasgos que deben buscarse, desde afuera, en una petición de perdón genuino y en un arrepentimiento sincero, saber si realmente el victimario sufrió una transformación o si repudia realmente su acción es prácticamente imposible, desde una perspectiva de tercera persona. El ejemplo de Karl muestra precisamente este problema, ¿cómo saber si Karl realmente estaba arrepentido? Muchas de las respuestas que recibió Wiesenthal, incluso el mismo Simon Wiesenthal, aseguraban que el arrepentimiento de Karl era sincero. Sin embargo, como yo lo mostré al inicio del segundo capítulo, existen buenas razones para dudar de ese arrepentimiento. Lo importante entonces, entre otras cosas, en una petición de perdón sería que la víctima crea que el victimario que está frente a ella está genuinamente arrepentido.

Ahora, creo que no es tan fácil encontrar casos en los que se muestre una descripción de una acción monstruosa y después se lleve a cabo un proceso de perdón porque el perdón, como quise describirlo, tiene lugar en procesos íntimos, no procesos políticos. Es decir, los casos en los que se da una acción monstruosa y hay un proceso de perdón, no coinciden, como quise mostrar, con los casos que se dan en el marco de una reconciliación política. Los casos a los que me atuve y a los que llamo “íntimos” requieren que no haya intervención de motivaciones heterónomas, y, la mayoría de casos documentados como casos de perdón son los que se dan en el marco de una reconciliación política. Otra de las razones que se pueden argüir para mostrar por qué resulta tan difícil encontrar descripciones de acciones monstruosas y procesos genuinos de arrepentimiento y perdón, es que existe, usualmente, un periodo de tiempo que debe pasar para que un victimario de una acción monstruosa reconozca la dimensión del daño que hizo y trate de enmendarlo. Es decir, existe un periodo de enfriamiento que puede ser muy largo. Cuando este periodo resulta muy largo, es difícil que el victimario tenga la posibilidad de tener cara a cara a la víctima.

Pensar en ese periodo que necesita, muchas veces, el victimario para reconocer la dimensión del daño que provocó me hace pensar en el proceso que vive el victimario. A lo largo de todo este trabajo traté de mostrar la importancia de la perspectiva de la víctima y lo que ella necesita para poder perdonar. Sin embargo, creo que sería muy



interesante para futuras investigaciones pensar en cómo se ve el proceso desde la perspectiva del victimario. Es decir, cómo entender el proceso que debe llevar a cabo el victimario para arrepentirse genuinamente. Dejo esta última cuestión abierta.



## Bibliografía

Améry, J, *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pretextos. 2001.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. 2009

Butler, Joseph. "Upon Resentment". En: *Fifteen Sermons*. Reproduced with permission of the Bishop Payne Library, Virginia Theological Seminary, 2005.

Butler, Joseph. "Upon Forgiveness of Injuries". En: *Fifteen Sermons*. Reproduced with permission of the Bishop Payne Library, Virginia Theological Seminary, 2005.

Canal de Verdad Abierta. [www.verdadabierta.com](http://www.verdadabierta.com). Consultado el día 3 de mayo de 2011.

Calhoun, Cheshire. "Changing One's Heart". En: *Ethics*. Vol. 103 N. 1 (Oct. 1992), pp. 76-96. The University of Chicago Press.

Chaparro, Adolfo. (ed.). *Cultura política y perdón*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario. 2002.

Derrida, Jacques. "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible". En: J. D. Caputo, M. Dooley, M. J. Scanlon [ed.]. *Questioning God*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis. 2001.

Downie, R.S. "Forgiveness". En: *The Philosophical Quarterly*. Vol. 15. N. 59. Moral Philosophy Number. (Apr. 1965) pp. 128-134.

Honneth, Axel. "Integridad y desprecio: Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento". En: *Isegoria*5, 1992. Universidad de Constanza.

Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press. 1995.

Hoyos, Luis Eduardo (comp.). *Relativismo y racionalidad*. Unibiblos. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2005.

Jankélévitch, Vladimir. *El Perdón*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S. A. 1999.

Jankélévitch, Vladimir and Hobart Ann. "Should We Pardon Them?". En: *Critical Inquiry*. Vol. 22, N. 22, N. 3 (Spring 1996), pp. 552-572. The University of Chicago Press.

Murphy, J and Hampton, J. *Forgiveness and mercy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

North, Joanna. "Wrongdoing and Forgiveness". En: *Philosophy*, Vol. 62, No. 242. (Oct., 1987), pp. 499-508.

Novitz, David. "Forgiveness and Self-Respect". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, No. 2 (Jun., 1998), pp. 299-315.

Ocaña, Enrique. "La herida de Améry: Más allá de la mentalidad expiatoria". En: *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pretextos. 2001.

Remy, Maurice Philip. "Hitler's Holocaust": Videocassette. © MPR Film und Fernseh Produktion GmbH for the History Channel, 2000. Traducción al español 2005.

Richards, Norvin. "Forgiveness". *Ethics*, Vol. 99, No.1. (Oct., 1998), pp. 77-97. University of Chicago Press.

Scarry, Elaine. "The Structure of Torture. The Conversion of Real Pain into the Fiction of Power". En: *The Body in Pain*. Oxford-New York: Oxford University Press. 1985

Smith, Nick. *I Was Wrong. The Meanings of Apologies*. Cambridge. University Press. 2008

Uribe, Botero Ángela, *Perfiles del mal en la historia de Colombia*, Editorial Unibiblos, Bogotá 2009.

Wiesenthal, Simon. *Los límites del perdón*. Barcelona: Paidós. 1998.