

[1]

EL PERDON COMO POSIBILIDAD DE APERTURA DESDE UNA PERSPECTIVA

BASADA EN PAUL RICOEUR

LESLYE DENISSE DIAS DURAN

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE TEOLOGIA, FILOSOFIA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFIA

FILOSOFIA

MEDELLIN

2017

[2]

EL PERDON COMO POSIBILIDAD DE APERTURA DESDE UNA PERSPECTIVA  
BASADA EN PAUL RICOEUR

LESLYE DENISSE DIAS DURAN

Trabajo de grado para optar al título de Profesional en Filosofía

Asesor

CARLOS ANDRES ROLDAN

Licenciado en Filosofía y Letras.  
Candidato a Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA

ESCUELA DE TEOLOGIA, FILOSOFIA Y HUMANIDADES

FACULTAD DE FILOSOFIA

FILOSOFIA

MEDELLIN

2017

**Febrero 21 de 2017.**

**Leslye Denisse Dias Duran**

“Declaro que esta tesis no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma

---

Dedicado a:

Mis padres, quienes han sido siempre mis compañeros de estudio más dedicados.

A mi hermana, que siempre está dispuesta a escucharme sin importar lo complejo que sea.

A Jhojan, quien batalló a mi lado a cada paso de este trabajo.

## AGRADECIMIENTOS

Aunque se trate de una monografía de pregrado, este trabajo contó con la ayuda y el apoyo de muchas personas que día a día le apuestan a la propuesta de perdonar activamente para poder continuar hacia adelante. A mis padres, Nidia y William, a quienes les agradezco haberse sentado conmigo incontables noches a hablar del tema. Esas conversaciones dieron luz al tema del perdón y me orientaron en el camino correcto.

A mi hermana, Maria Camila, quien me tuvo mucha paciencia cuando solo quería dejar todo de lado. A mi asesor de tesis, Carlos Roldán, que varias veces tuvo que recordarme que la ambición no siempre es buena para un trabajo en filosofía.

A Jhojan, quien trabajó incansablemente por ayudarme a encontrar los caminos y a las personas correctas. A don William Serna y a Edward O'Rourke, amigos que siempre han creído en el potencial de la palabra y han alimentado mis sueños con miles de gestos que nunca les voy a poder pagar. ]

A doña Teresita Gaviria y a todas sus 'peladas' de la Fundación Caminos de Esperanza Madres de la Candelaria por abrirme las puertas de su misión y acceder a mostrarme todas las caras de la moneda. Son personas que admiro profundamente y que son ejemplo de coraje y valentía.

## CONTENIDO

Introducción.....	8
Capítulo 1.....	10
1.1. La culpa imputada y sentida o aquello que posibilita la existencia de una experiencia del perdón.....	11
1.2. La antropología del Hombre Capaz.....	19
1.3. La dialéctica entre memoria y olvido.....	23
Capítulo 2.....	27
2.1. El perdón y su relación con la institucionalidad.....	27
2.2. La ecuación del perdón.....	34
2.3. El perdón como ‘desatar’.....	37
2.4. El perdón como experiencia colectiva.....	41
Capítulo 3.....	44
3.1. Experiencias colectivas de perdón (Asociación Madres de la Candelaria).....	44
3.2. El perdón como posibilidad de apertura (Para el individuo y para la colectividad de individuos).....	49
Conclusiones.....	52
Nota aclaratoria.....	54
Bibliografía.....	56

## RESUMEN

El perdón es un tema que no pertenece al ámbito filosófico pero que se encuentra con este debido a su valor histórico y social representado en la antropología que lo hace posible. El perdón está profundamente ligado a la experiencia de la culpa por la falta cometida y es el resultado de combinar la dialéctica de la memoria y olvido, es auténtico cuando se lo desvincula completamente de la institucionalidad, tiene una doble función de ‘atar’ y ‘desatar’ y se explica desde llamada la ecuación de la desproporción entre la profundidad de la falta y la altura del este.

El perdón, además, tiene una proyección que sale de la experiencia íntima y se manifiesta en fenómenos grupales, sin que esto signifique que pueda convertirse en estandarte de política pública o campaña. La figura del testimonio del perdón refuerza esta idea, siempre teniendo en cuenta que éste [el testimonio] es un elemento incontrovertible del trabajo histórico de la memoria.

**PALABRAS CLAVE:** PERDON, MEMORIA, OLVIDO, CULPA, FALTA,  
TESTIMONIO.

## INTRODUCCION

Debido a los acontecimientos recientes a nivel sociopolítico, a nuestra sociedad le resulta bastante problemático entablar una conversación alrededor de la noción de ‘perdón’, pues suscita una polémica que amenaza con polarización. Esto es de esperarse ya que este asunto no es simplemente un tópico académico que pueda ser tratado de forma teórica exclusivamente.

El perdón es una experiencia que hace parte de la vida humana a nivel cotidiano. Todas las personas probablemente han tenido que enfrentarse a una situación en la que el perdón es necesario, bien siendo culpables o víctimas. Sin embargo, diversos factores han llevado a muchos a considerar el perdón como sinónimo de impunidad, amnistía, injusticia, entre otros.

Por esto mismo, el objetivo del presente trabajo es comprender la dinámica del perdón desde el autor Paul Ricoeur principalmente en su obra *La Memoria, la historia, el olvido*. Sin embargo, tomaremos elementos vitales para desarrollar la temática en las obras *Caminos de Reconocimiento y Finitud* y *Culpabilidad*. Esclarecer sus elementos y proponer una en la cual es posible ponerlo en práctica sin caer en equívocos como los mencionados. A grandes rasgos, los elementos que componen la problemática del perdón son la relación entre la memoria y el olvido, la estructura de la acción fundamentada en la antropología del hombre capaz y finalmente, se presenta el perdón en relación con la culpabilidad en una dinámica de desproporción -altura y abundancia-, y con la promesa de no repetición, como prolongación de la acción hacia el futuro.

Cabe señalar que de ninguna manera este trabajo se adentra en los campos del



derecho, la política transicional u otras disciplinas afines a pesar de que se mencionen conceptos de estas. Al ser un trabajo desde la perspectiva filosófica, se basa en el individuo y desde sus posibilidades como tal.

Finalmente, una segunda inspiración de este trabajo responde al ejercicio que le dio vida a la filosofía en la antigüedad, a saber, la observación. No es un misterio que todas las sociedades que se componen nuestro mundo han tenido que vivir de una forma u otra el conflicto y la guerra. Más aun, Colombia está atravesando un momento histórico de transición de un conflicto armado de más de medio siglo que hace surgir vivamente diferentes debates en todas las áreas.

En el primer capítulo se desarrollaremos los conceptos fundamentales para una aproximación al concepto de 'Perdón difícil'. Para ello utilizaremos una metodología hermenéutica de textos de autores que tratan el tema del perdón el Ricoeur. En el segundo capítulo, veremos diferentes vínculos del perdón con elementos externos para justificar la propuesta hipotética del trabajo, el perdón como experiencia colectiva. Finalmente, el tercer capítulo es un análisis de caso. Se toma la experiencia con la Asociación Madres de la Candelaria para mostrar como la hipótesis mencionada ya se da en la cotidianidad.

La filosofía está llamada a ubicarse en un contexto y elaborar análisis críticos que permitan dar luces a todas las demás áreas, además de establecer diálogo con ellas. El método filosófico aplicado a la praxis puede ser de utilidad para encontrar alternativas que integren aspectos éticos, políticos, morales, económicos de forma interdisciplinar para así construir estrategias aplicables a las circunstancias.

## CAPITULO 1

*“I believe that forgiveness heals, liberates, and empowers the victim”*

*Eva Mozes Kor.*

En este capítulo inicial realizaremos un análisis desde la perspectiva basada en Paul Ricoeur, con las obras mencionadas en la introducción, de los elementos que son necesarios para llegar a una comprensión clara de la problemática del perdón, al que Ricoeur le dará el adjetivo de ‘difícil’ (y que más adelante ampliaremos), concepto central del presente trabajo.

Iniciaremos con el elemento de la culpabilidad en relación con la falta cometida, teniendo en cuenta que esta, a diferencia del perdón que es un elemento de tipo teológico o psicológico, pertenece al área de la filosofía puesto que esta es una experiencia derivada de la acción cometida. Es decir, que es una habilidad humana y como tal, entra a ser parte del estudio antropológico.

En segundo lugar, entraremos a analizar la propuesta de Ricoeur del *hombre capaz*, aquel que es autor del perdón, del amor y de la promesa. Aunque este concepto es transversal en su obra, especialmente a mediados de los 90, lo consolida en *Caminos de Reconocimiento* (2004). El autor lo plantea como el hombre que puede volver sobre su acción y puede reconocerse en esta y en la manera su propia humanidad está plasmada en la

intencionalidad de esta acción, es decir, que tiene un corte marcadamente fenomenológico.

Finalmente, en tercer lugar, se analizará la dialéctica entre memoria y olvido. Este aspecto es de gran importancia, pues es aquí donde el autor empieza a derrumbar ideas preconcebidas acerca del perdón como el resultado de un olvido moral o una memoria amañada. Gracias a esta visión de *cómo* el perdón es precisamente el resultado del ejercicio contrario al mencionado, es que este trabajo tiene novedad y actualidad.

### **1.1. La culpa imputada y sentida o aquello que posibilita la existencia de una experiencia del perdón**

El primer elemento, el de la culpabilidad, es objeto directo de la reflexión filosófica puesto que, como se mencionó anteriormente, es el resultado de un ejercicio dado por la capacidad humana de reflexión, es decir que parte de una antropología. Ricoeur la bautiza como la antropología del hombre capaz.

Para llegar a comprender con claridad por qué la culpabilidad pertenece al ámbito antropológico, es necesario señalar que la culpabilidad es por defecto una consecuencia de un acto cometido en contra de algo o alguien de acuerdo a ciertos parámetros. ¿Qué significa esto? Que una persona solo puede sentirse culpable -y por ende responsable- de algo después de haber realizado una acción voluntaria y consciente. De ahí que un sociópata o un psicópata no tengan noción de culpabilidad pues dichas patologías no

permiten una interiorización de la acción cometida de acuerdo a los procesos normales que un ser humano efectúa, influenciado por la cultura en la que habita.

Para comenzar propiamente, la culpa no es simplemente culpabilidad. Ricoeur se esfuerza en delinear las diferencias dialécticas que hay entre estas dos nociones, esencialmente dadas en que la culpabilidad es un momento de la culpa, junto a la mancha y el pecado. La culpabilidad, dice Ricoeur, es el momento subjetivo de la culpa, es cuando el individuo toma consciencia plena del estado de culpabilidad en el que se encuentra, siempre con la noción de castigo presente y con el peso sobre los hombros, de forma simbólica.

Ricoeur señala que la culpabilidad se compone de dos momentos: el momento de ruptura y el momento de reintegración. Esto se refiere respectivamente, al momento en el que el individuo se vuelve culpable -responsable- de su actuar y luego cautivo de las consecuencias de su acto, es decir responsable de ser culpable y de estar preso de esa culpabilidad.

[...] la conciencia de culpabilidad constituye una verdadera revolución en la experiencia del mal: lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de la mancha, la violación objetiva de una prohibición, ni la venganza consiguiente a esa transgresión, sino el mal uso de la libertad, sentido en el fondo del alma como una disminución íntima del valor del yo (Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad* 162)

Esta culpabilidad toca las fibras ontológicas del individuo pues como explica Ricoeur, este se enfrenta a saberse ‘menos’ persona. Se diferencia de la noción de pecado, pues la culpabilidad no está directamente relacionada con la falta en sí, sino con el

momento de interiorización de esta.

Además, deja atrás la experiencia de comunidad que va de la mano con el pecado; este, desde la concepción del pecado original y hacia adelante, implica una falta colectiva que debe ser 'redimida' de la misma manera, por eso existe el concepto de iglesia como comunidad de creyentes, las oraciones, las alabanzas, la confesión de los pecados, etc.

La culpabilidad, por otro lado, "implica lo que pudiéramos llamar un juicio de imputación personal del mal" (210) y es por esta gran distancia que Ricoeur afirma que la culpabilidad es una nueva etapa de la experiencia de la culpa.

Primero está la mancha como expresión primaria de la culpabilidad, luego el pecado, en donde la humanidad es una entidad colectiva frente al mal y más adelante, la culpabilidad que revoluciona la visión sobre la relación entre el ser humano y el mal. En este punto, el mal da inicio con cada persona y dado esto, cada persona se hace responsable de este.

Continuando con esta suerte de refinación de la concepción de la humanidad frente a la experiencia del mal, Ricoeur indica que existen grados pertenecientes a la culpabilidad en cuanto a magnitud. Frente a un acto puede establecerse que haya mayor o menor culpabilidad y para ello se plantean dos extremos previsibles: lo justo y lo malvado. Esto permite tener una suerte de escala de grados para la culpabilidad "Mientras que el pecador es pecador total y radicalmente, el culpable es culpable en mayor o menor grado: dada una escala de delitos, es posible establecer una escala de penas" (212)

Ahora bien, ¿por qué decimos que es la culpa aquello que posibilita el perdón? Sin

adentrarnos mucho más en la definición de este por el momento, el perdón solo tiene lugar en el momento en que los involucrados -víctima y victimario-, tras una falta cometida, reconocen la falta, su grado de magnitud y se confrontan. La culpa es imputada por la víctima, quien reclama un alto en el camino, y sentida por el victimario que se hace dueño de la responsabilidad y las consecuencias de dicha falta.

Algunos autores señalan que la culpa está ligada necesariamente al concepto de injusticia. Según Antonio Malo, catedrático de Antropología Filosófica de la Universidad de la Santa Cruz, “el concepto de injusticia humana no implica haber hecho algo equivocado o contrario a la ley del cosmos, sino obrar mal de manera consciente y voluntaria” (Malo 61) es decir que, para este autor, la culpa es necesariamente una injusticia. El perdón entraría a ser una suerte de restaurador del orden natural, en el ámbito de lo privado, pues llevado a lo público se enfrentaría al dilema de la venganza.

El Magister en Ciencias Sociales de la Universidad del Rosario en su obra *Filosofía y Perdón*, Jorge Iván Rodríguez Peña, afirma que la culpabilidad: “Se dirige a los perseguidores, pero es potestad de la víctima el perdonar o no, y el arrepentimiento necesita de la culpa para tener de qué arrepentirse” (Rodríguez Peña 34).

El autor de la corriente del existencialismo, Karl Jaspers, en cambio considera que la culpabilidad es una situación ‘límite’, al igual que la lucha, la muerte y el azar. Entra al ámbito de lo incondicional pues se sale de los parámetros de las situaciones cotidianas, previsibles que operan bajo condiciones determinadas. Como plantea Jaspers en *Introducción a la Filosofía. Doce conferencias de radio* (1950) las situaciones límite son

aquellas en las que se debate la existencia humana y su valor intrínseco y existen debido a la condición de finitud que poseemos.

En el plano institucional, por otro lado, la culpabilidad, aunque siempre estará vinculada a la acción, se establece en una conexión entre la infracción a la norma y el castigo. El perdón, dice Ricoeur a propósito de esto en el epílogo de *La Memoria, la historia, el olvido* “El axioma es éste: en esta dimensión social, solo se puede perdonar allí donde se puede castigar, y se debe castigar allí donde hay infracción de reglas comunes” (599)

Ricoeur, siguiendo el texto de Jaspers, *El Problema de la Culpa (Das Schuldfrage)*, enfrenta el problema del castigo y la culpabilidad en tres momentos: la culpabilidad criminal, política y moral. La culpabilidad criminal está unida al concepto de imprescriptibilidad en los delitos que pueden categorizarse como ‘injustificados’.

La prescripción se entiende de modo general<sup>1</sup> como “la sanción jurídica que opera en un proceso penal por haber transcurrido un plazo determinado lapso de tiempo sin que se haya enjuiciado a un imputado, o bien, sin que se haya hecho efectiva la aplicación de la condena a un sentenciado” (Rojas 249)

Como apunta Alan Olson, Jaspers se refiere a ser culpable de crímenes legalmente reconocidos, esto es, a haber transgredido la norma de las leyes y convenciones sociales

---

<sup>1</sup> Como se había mencionado en la introducción, no vamos a profundizar en conceptos jurídicos. Sin embargo, ya que dicho término aparece en los textos de Ricoeur y Jaspers, aquí lo mencionamos porque los dos autores abordan el concepto de ‘imprescriptibilidad’ y lo ubican como relevante para comprender por qué el perdón sería aplicado a este tipo de crímenes. Esta sería la introducción a la idea de ‘perdonar lo imperdonable’ que vendrá más adelante.

dentro de una determinada jurisdicción legalmente constituida y reconocida (Olson). Esta culpabilidad está vinculada a la justicia impartida por el aparato jurídico, y debe ser respetada de tal manera, de lo contrario se caería en la impunidad y este es quizás el mayor deservicio posible para una víctima y para la credibilidad de dicho aparato en un Estado constituido.

La culpabilidad política es aquella imputada al Estado que comete un crimen. Jaspers se esfuerza en clarificar que no se puede hablar bajo ninguna circunstancia de ‘pueblo culpable’<sup>2</sup>. Sin embargo, esta culpabilidad compromete a los miembros de la comunidad política sin importar sus acciones individuales. En el ejemplo del partido Nazi, diríamos que al nazismo como movimiento se le imputa la culpabilidad política aun cuando algunos de sus miembros hayan declarado que no habían actuado directamente en contra del pueblo judío, o que, como en el caso de Einchmann, estaban cumpliendo órdenes. Esta culpabilidad, dice Ricoeur, aún se encuentra bajo el poder de los tribunales y está sujeta al castigo.

En tercer lugar, la culpabilidad moral presenta un marcado contraste frente a la culpabilidad criminal y la política pues ya no se trata de la acción cometida en sentido plano y como la evidencia de la acción que rompe la norma establecida se debe reconocer y castigar públicamente siguiendo los parámetros determinados por el Estado en el que se cometa o bajo consideraciones pertinentes.

La culpabilidad moral, por otro lado, está unida a la mala voluntad. “Se trata del

---

<sup>2</sup> Cabe resaltar que el texto de Jaspers mencionado anteriormente es específicamente acerca de la Alemania Nazi. Jaspers especifica que el pueblo alemán no es un ‘pueblo culpable’ y que la culpabilidad política corresponde al colectivo político que cometió los crímenes.



conjunto de actos individuales, pequeños o grandes, que contribuyeron, por su aquiescencia tácita o expresa, a la culpabilidad criminal de los políticos y a la culpabilidad política de los miembros del cuerpo político” (Ricoeur 607). En este punto es el que inicia la responsabilidad individual y, por lo tanto, se pasa de la estructura de acto-culpa-reconocimiento-castigo al de arrepentimiento-perdón-promesa. Para efectos del trabajo que presentamos, nos interesa particularmente el asunto de la culpabilidad moral, por lo menos en un momento inicial.

Lo cierto es que, en los tres tipos de culpabilidad, el hombre es culpable de la falta cometida, debido a que su propia finitud lo inclina hacia el error. En esta precisa línea de pensamiento, se reafirma el concepto que plantea Ricoeur al decir que la culpa da lugar al perdón, pues hay un vacío en el victimario, que se enfrenta a su acción y a las consecuencias que de ella devinieron. La clave en este punto está en el hecho de que la culpa viene después de la acción realizada, como se mencionaba anteriormente, de forma voluntaria y por lo tanto se ajusta dentro de la antropología que Ricoeur bautiza como ‘el hombre capaz’. Esta ‘capacidad’ también abarca la del perdón mismo, la del amor y la de la promesa.

No obstante, hay otro concepto planteado por Ricoeur en su *Simbólica del mal*, y es el de ‘hombre lábil’, es decir “que el hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral” (Ricoeur 117). Según el filósofo chileno, Cristobal Holpzafel:

Ya no se trata más de atenerse a la figura de un “hombre fuerte”, ya sea que se afirme y exista en función de la determinación del nous o del logos como fue así en

lo fundamental en la filosofía griega, especialmente socrático-platónica y aristotélica; o que se afirma y exista en función de la ephithymia, el deseo. No, aquí se trata de afirmar al hombre tomando en cuenta su punto medio del thymos, vale decir lo que es de orden anímico y afectivo, teniendo presente en ello la concepción platónica del alma y el mito de las almas aladas del *Fedro*. (1)

Esto significa que Ricoeur claramente parte desde la concepción platónica en la que el hombre desea el bien porque se sabe carente de él. El alma encerrada en el cuerpo rememora aquello que perdió, aquella caída que sufrió y busca desvincularse de las ataduras de lo sensible para ascender. Mientras permanezca cautivo de su cuerpo, sus pasiones, su tendencia a fallar, a envejecer, a morir lo harán una existencia miserable. Que es un poco pero no del todo, como diría Pascal, que solo se ve en el horizonte de lo finito.

El hombre como ser lábil es aquel al que corresponde la tarea de reconocer su culpabilidad, su pecado, su mancha. El autor francés, como se ha podido ver, se embarca en la tarea de ahondar en la esencia de aquello que nos hace realmente humanos. La noción que él tiene de una profunda naturaleza caída, pero que se encuentra en una constante búsqueda de compleción.

Tal búsqueda es ciertamente imposible de subsanar en el tiempo que permanecemos con vida, pues tal y como Heidegger planteó, somos un constante proyecto, una existencia que se sabe finita pero que al mismo tiempo guarda la esperanza de la infinitud tras la muerte. Esta dualidad introduce en el pensamiento de Ricoeur a la antropología del hombre capaz.

De esta manera, hombre lábil y hombre capaz son dos elementos de una sola existencia, así como Jano, el dios Romano, tiene dos caras en el mismo plano, pero mirando a direcciones opuestas.

## 1.2. La antropología del Hombre Capaz

Ricoeur, a lo largo de su obra establece la antropología del hombre capaz como fundamental para comprender su filosofía como un todo. En 1990, cuando publica *Un problema viejo y uno nuevo*, empieza a cotejar puntualmente el asunto:

Lo que la asignación de responsabilidad parece presuponer es un vínculo de naturaleza causal –que queda por determinar- y que designa la expresión de poder-hacer o capacidad de actuar. [...] Así, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles ha hecho preceder su teoría de las virtudes de un análisis de un acto fundamental, la decisión, en la que se expresa una capacidad de actuar más primitiva que el carácter reprobable o loable [...] de la acción producida. Así se nos remite a un análisis específico de la capacidad de actuar, centrado en la eficacia causal de esta capacidad (123).

Para empezar, es menester aclarar que la antropología del hombre capaz de Ricoeur no es tipo descriptivo, sino que se centra en el rodeo que se hace en el momento en que se piensa la propia existencia. Estas son las de la capacidad. Como individuos estamos obligados a plantearnos a nosotros mismos como objeto del propio pensamiento, y el resultado de ese planteamiento es lo que se denomina ‘posibilidad’ y que inclusive, solemos

denominarlo como ‘verdad’ debido a que cuando respondemos a ese planteamiento lo hacemos desde lo que ‘somos capaces’ de hacer, no lo hacemos desde lo que somos realmente.

Para Ricoeur, uno de los principales hilos conductores de su obra es la del sujeto que se reconoce así mismo, reconoce a las cosas y se reconoce a sí mismo en las cosas. Este rodeo pertenece a la fenomenología. Así mismo, el hombre que es pensamiento y existencia (pensar es existir) se define por sus acciones.

El hombre se hace capaz cuando se ‘adueña’ de sus acciones y proyectar su propia humanidad, su sí-mismo, en ellas; cuando reflexivamente se designa como aquel que se narra a sí y al cual es posible imputársele las consecuencias de sus actos. Con esta noción vinculamos el concepto de antropología del hombre capaz a la de culpabilidad moral que presentamos en el subcapítulo primero.

El hombre como ‘capaz’ tiene una voluntad definida y el sí-mismo, junto con esta voluntad, actúan de determinada manera y dichas acciones al ser voluntarias y conscientes, representan para el sujeto una responsabilidad muy importante. Hacerse cargo de sí es la capacidad que tiene el individuo de reconocerse en el despliegue de sus posibilidades y capacidades.

Como indica Malet, las capacidades son el lugar para la explicitación del sí: atestiguar y reconocerse en ellas es explicitarse en el despliegue de los poderes a partir de los cuales el ser humano se abre y vuelve hacia el mundo y los otros, lo que supone sin embargo una explicitación también del mundo. Al igual que Malet, encontramos de vital

relevancia para el presente trabajo, hacer un énfasis en la importancia que Ricoeur le da a la noción de reflexividad e intencionalidad, dos de las claves de la fenomenología que el autor francés trabaja como eje metodológico de toda su propuesta filosófica.

La reflexividad es el movimiento intencional de la conciencia hacia las cosas. Este movimiento es necesario para que el hombre pueda reconocerse así mismo pues la intencionalidad no permite que el sujeto se comprende intuitiva y directamente. Es necesaria la interacción con 'lo otro' fuera de sí. La voluntad humana se proyecta entonces hacia aquello a lo que aspira, lo que quiere.

Retomando el subcapítulo anterior, el hombre capaz se entiende y se reconoce como hombre lável por su inherente capacidad para el mal, para actuar con voluntad mala. Este fino balance entre falibilidad y capacidad es vital para la problemática del perdón como la plantea Ricoeur y para este trabajo. El autor Patricio Mena Manet señala, a propósito de esta tensión dialéctica, que "el sujeto capaz no se atestigua, ni reconoce ni recibe tal como fluye un río tranquilamente, sino que como un conflicto vivido que demanda, cada vez, resolución, abriendo un hiato o distancia al interior mismo del sujeto." (Mena Manet 12).

Sobre la concepción de un sujeto consciente de sí mismo, consciente de su voluntad, de sus actos y que además se construye en su relación con los otros, descansa toda la posibilidad de perdón. Ricoeur explica que el hombre está contantemente atraído por dos polos opuestos: el de la finitud y la infinitud; señala que la voluntad del sujeto tiene la posibilidad del infinito, es decir, que la voluntad puede desear sin limitaciones. Sin embargo, la finitud inherente del hombre entra en crisis con tal voluntad infinita.

Ricoeur habla de tres planos por los que pasa esta y la naturaleza finita del hombre

en contradicción. En primer lugar, está el plano teórico. Según Peña Vial, en este plano el hombre está abierto a la infinitud del Logos, pero su apertura al campo de lo infinito no se realiza más que a través de la ventana de una perspectiva determinada. Esta desproporción entre la infinitud de principio del verbo y la finitud de la perspectiva explica la posibilidad del error, primera forma de falibilidad (Vial 13).

En el segundo plano, el práctico, la voluntad del hombre se dirige hacia la infinitud del bien, pero esta determinación se ve impedida por el propio carácter dado. Se presenta una tensión entre la infinitud de la voluntad que desea el bien y la finitud de la naturaleza en la cual está inscrita la posibilidad del mal moral, retomando al hombre *lábil* que mencionábamos en el subcapítulo anterior.

Finalmente, en el plano afectivo, aquel donde las posibilidades emotivas hacen su aparición, Ricoeur declara que el hombre se encuentra abierto al ‘sentimiento vital’, es decir la capacidad infinita de amar que, debido nuevamente a la naturaleza finita, se traduce en apego a sí mismo resultando en el egoísmo.

Tenemos entonces por un lado que el hombre capaz, desde el polo de la infinitud, tiene la posibilidad de amar, de hacer el bien y conocer. Y por el otro, tenemos al hombre *lábil*, que desde el polo de la finitud y de su naturaleza falible puede errar, ser egoísta y hacer el mal. Esta situación es la respuesta que Ricoeur da a la pregunta que se planteó anteriormente acerca de aquello que hace al ser humano tal. Precisamente esa tensión entre naturaleza caída, errante, falible, *lábil* que no puede evitar la posibilidad del mal por su inherente finitud, y la capacidad de la voluntad de proyectarse intencionalmente hacia las

cosas, la capacidad de reconocer el sí-mismo, la capacidad de amar, perdonar, prometer.

### 1.3. La dialéctica entre memoria y olvido

Finalmente, llegamos al punto de la dinámica de la memoria y el olvido. Es necesario resaltar que aquí se juega la justificación misma del perdón en cuanto estas dos experiencias presentan una concepción de cómo este ejercicio, el del perdón, se define y se desliga de otros conceptos, tales como justicia, impunidad, reparación, reconciliación. Dejamos este aspecto en tercer lugar, tras el tópico de la culpabilidad y de la antropología del hombre capaz porque los ejercicios de memoria y olvido son realizados por la consciencia del hombre de forma activa.

La memoria no se limita a la capacidad orgánica de recordar eventos pasados. Para Ricoeur, este ejercicio está íntimamente vinculado al trabajo histórico y es sumamente importante para este. A grandes rasgos Ricoeur distingue tres tipos –o niveles- de memoria: la memoria impedida, la memoria manipulada y la memoria obligada. La primera se ocupa del recuerdo como herida o cicatriz y en el contexto de lo patológico-terapéutico.

En segundo lugar, la memoria manipulada es de carácter político porque se relaciona con la selectividad de una ‘historia oficial’, es decir que se caracteriza por su componente práctico. La tercera es el deber de memoria como deber de justicia, tiene un matiz claramente ético-político.<sup>3</sup>

Sin embargo, la propuesta que le da dirección al presente trabajo es la que se conoce

---

<sup>3</sup> Para ampliar más sobre el tema, véase *El rol político del historiador en el último Ricoeur y el papel de la imaginación productiva en su labor* de Esteban Lythgoe.

como memoria feliz, que surge del análisis fenomenológico del recuerdo. Según Lythgoe, refiriéndose a *La memoria, la historia y el olvido*, señala que “ella [la memoria] también debe servir al historiador como guía para resolver los abusos de la memoria impedida y la memoria manipulada. Esta se constituye en el marco en que el filósofo compara el olvido y el perdón, para inclinarse finalmente por este último” (Lythgoe).

Con respecto al olvido, Ricoeur distingue dos tipos: uno definitivo y otro *de reserva*. El primero es definido como ‘destrucción de huellas’.

“Puede pensarse como una disfunción de la memoria, producto de una patología o del envejecimiento, que elimina las huellas corticales que guardan nuestros recuerdos. Por otro lado, el olvido de reserva es aquél en el que puede hablarse de una latencia, una supervivencia del recuerdo pues cumple una función en la constitución de la memoria, no sólo para el caso de individuos sino también para las sociedades” (Belvedresi 202).

El olvido de reserva, por otro lado, se trata de un olvido reversible, que designa el carácter desapercibido de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia. En este tipo de olvido es posible recuperar el recuerdo de la experiencia original a través de lo que Ricoeur caracteriza como *reconocimiento*, el ‘pequeño milagro de la memoria feliz’, que prueba la supervivencia de las impresiones-afecciones más allá de su manifestación.

En el foco de estas definiciones, es posible observar como el olvido puede estar tan estrechamente unido a la memoria que puede considerarse como una de sus condiciones.



Ricoeur presenta la perspectiva de una memoria apaciguada en relación con el perdón. Una memoria de este tipo no busca olvidar el mal sufrido o cometido, sino que busca hablar de este sin resentimiento, ni ira, ni prejuicio. Es una memoria feliz, no amnésica ni inclinada a la amnistía.

[...] amnistía es olvido organizado, y no tiene nada que ver con la pacificación que el perdón puede traer entre dos consciencias. No es coincidencia que haya una relación, una relación semántica, al menos en francés, entre 'amnistía' y 'amnesia'. Las instituciones de la amnistía no son las instituciones del perdón. Estas constituyen el perdón como público [...] la amnistía le hace mal a la verdad, que resulta reprimida como si estuviera prohibida, y a la justicia, que se les debe a las víctimas (Ricoeur, *Memory, History, Forgiveness: A Dialogue Between Paul Ricoeur and Sorin Antohi* 10).

Vemos que esta relación dialéctica elimina el recelo natural que se tiene al pensar en el perdón como una suerte de 'borrón y cuenta nueva' como dice la expresión popular. Apoyamos totalmente esta postura de Ricoeur, pues un perdón que se fundamenta en una memoria débil o peor aún, en un olvido organizado, solo logra prolongar los sentimientos de resentimiento e insatisfacción. Dice Pedro Linero refiriéndose a Amelia Valcárcel, filósofa española autora de textos sobre el la memoria y el perdón<sup>4</sup> “que es más importante la memoria que el olvido. El recordar supone disciplina, mientras que el olvido se da por supuesto” (Linares 408)

---

<sup>4</sup> El texto de Valcárcel sobre este tema se titula *La memoria y el perdón* (2010).

De la misma manera, la magíster Margarita María Palacios, explica que la memoria está vinculada a la confesión de forma estrecha, al igual que con la historia en el mismo sentido que el testimonio: “El confesar y hacer memoria es un proceso de doble vía: i) el victimario hace un ejercicio de autorreflexión y de "búsqueda" para recordar cada uno de sus actos, y ii) la víctima recibe la información que le permite recomponer un episodio de su historia perdido, desconocido o borrado y recomponer su sentido de dignidad humana” (Palacios 64) Vemos como el perdón se hace notable y valido por el efecto mismo del ejercicio mnemónico.

En cambio, un perdón que resulta como la decisión posterior a un trabajo de memoria profundo es un perdón informado, un perdón que busca proyectarse como acción hacia el futuro, un perdón que reconoce la historia y la integra racionalmente con un propósito. En el capítulo siguiente veremos las consideraciones iniciales que consideramos hacen al perdón posibilidad de apertura.

## CAPITULO 2

### 2.1. El perdón y su relación con la institucionalidad

En primer lugar, es importante tener en cuenta la aclaración de que el perdón en Ricoeur se da única y exclusivamente en el ámbito de lo íntimo y según él no es posible de ninguna manera institucionalizarlo, es decir, convertirlo en política pública o en ética. Insiste, junto con Jacques Derrida y Hannah Arendt que, al plano de lo público, de lo estatal, pertenece la justicia y de la mano de ella, una noción de venganza basada en la devolución proporcional.

Sin embargo, todos estos autores, a pesar de lo mencionado anteriormente, consideran aun el perdón como posible, como viable. A propósito de esto, dice Guillermo Hoyos Vásquez en su artículo en el periódico en línea El Tiempo, el 23 de octubre del 2012:

Derrida parece sugerir que precisamente este perdón de lo imperdonable, que tiene que ver con lo que llamamos crímenes de lesa humanidad, los que se declaran imprescriptibles, los que van en contra de los derechos humanos en cuanto tales, en contra de la humanidad, aunque parezca imposible, es posible y en cierta manera nos permite, si algo todavía hoy lo permite, barruntar lo divino en el sentido en que pensamos que sólo un Dios puede perdonar lo imperdonable (Hoyos Vásquez).

Por un lado, Derrida es un autor que considera la experiencia del perdón, no solo desde el plano de la intimidad, sino también desde lo desproporcional al igual que Ricoeur

como veremos más adelante. Una de las afirmaciones más conocidas y provocativas que Derrida hace en su texto *Perdón: Lo imperdonable y lo imprescriptible* se trata de que un auténtico perdón perdona lo imperdonable. “No se puede perdonar o no se debería perdonar; sólo hay perdón –si hay–, allí donde hay algo imperdonable” (Derrida 170).

Durante su entrevista con Michel Wieviorka en el 2003, Derrida señaló puntualmente aspectos de su pensamiento acerca del perdón. ¿Hasta dónde se puede perdonar? Pregunta Wieviorka y Derrida explica que el perdón no tiene medida específica ya que el problema al tratar de este asunto parte del hecho de que el perdón se tiende a asociar con conceptos que suenan similares, pero que no son lo mismo. También, dice Derrida que es necesario reconocer que el origen de la noción de perdón proviene de la tradición abrahámica, es decir, que tiene un alto contenido de, digamos teologización y se usa como instrumento de la campaña de diferentes religiones.

El autor francés señala que en el momento en que el perdón es usado con un afán ‘normalizador’, es decir, que tiene la finalidad de restaurar un orden pasado o deseado, especialmente a nivel de Estado como ocurrió con Japón y Corea del Sur<sup>5</sup>, este empieza a perder su carácter puro y es mucho menos desinteresado. El perdón se pone al servicio de la conveniencia requerida por determinado ambiente político y en ello mismo se deshace la esencia del perdón que es excepcional, que rompe, en palabras del mismo Derrida, con el curso de la historia. (Entrevista a Jacques Derrida).

La lógica del perdón, si se puede hablar de tal cosa, es aquella que no corresponde

---

<sup>5</sup> Este aparte hace referencia a los sucesos ocurridos antes y durante la Segunda Guerra Mundial (1910-1945), en los que las tropas japonesas invadieron Corea del Sur y esclavizaron sexualmente a millones de mujeres. En el 2015, Japón emitió un comunicado en el que pedían perdón como Estado, convirtiendo así el ejercicio en algo que los expertos llamaron ‘geopolítica del perdón’.

al intercambio. Como ya hemos mencionado anteriormente en la misma línea de pensamiento de Ricoeur, Derrida está en contra de lo que él llama ‘una transacción económica: pedir perdón para recibirlo’ pues nuevamente derrota el propósito del perdón que es incondicional y gratuito, dado incluso a aquel que no se arrepiente, reconoce o lo solicita como un don.

Derrida cita el ejemplo de la experiencia que Francia tuvo con respecto al uso del perdón como herramienta para la reconciliación y la unificación nacional tras la Segunda Guerra Mundial y enfrentados a los crímenes cometidos bajo la Ocupación. Se mencionó en ese entonces que era preciso ‘saber olvidar’ con el objetivo de agrupar nuevamente a individuos que eran necesarios para la nueva amenaza comunista que emergió con la Guerra Fría. En este caso el perdón, que en realidad fue la pantalla de una amnistía organizada, fue la mejor estrategia que fue posible concebir tras un cálculo puramente político.

Lo cierto es que para Derrida y Ricoeur, el perdón de ninguna manera puede ser emitido como una decisión gubernamental; es posible otorgar un indulto o conmutar una sentencia, pero no perdonar pues ese derecho está reservado para la víctima individual, a quien el acto criminal le afectó en primer grado o en segundo por asociación.

Adicionalmente, Derrida aborda un asunto acerca del perdón que resulta novedoso y es que el perdón solo puede darse, aparte de su incondicionalidad, si existe un lenguaje común, una ‘proximidad’ entre el victimario y la víctima, un contexto en el que es posible relacionarse. Según el autor francés, aquí se presenta una segunda aporía (el perdonar lo imperdonable sería la primera), cuando no se comparte un suelo común el perdón carece de sentido pues no hay acuerdo en la naturaleza de la falta, pero por el otro lado, realizar una

identificación consciente de la falta indica que se han dado los primeros pasos hacia una reconciliación y tal cosa es alejarse del perdón puro mismo.

Vemos que Derrida plantea una situación paradójica por donde se la mire. Se podría llegar incluso a decir que el perdón es imposible por lo irreconciliable de su naturaleza frente a las capacidades humana (el infinito y la finitud) o bien que este no tiene realmente sentido. Sin embargo, el autor concede que se encuentra dividido entre el perdón puro y una visión 'ética hiperbólica del perdón' en la que un individuo exige que se haga justicia, desde el plano de lo público y desde su intimidad, perdone. Después de todo, el perdón es incondicional y puede sobrepasar la misma racionalidad que exige a su Estado la garantía de hacer comparecer a un criminal.

En segundo lugar, la autora Hannah Arendt declara que necesariamente se tiene que remitir el tema del perdón a un plano político dado que este se da entre humanos, en su interacción y para la autora en su texto *La condición humana* (1999), esta facultad humana es de tipo político. Esta concepción de perdón como facultad se asocia a la de Ricoeur de perdón como posibilidad del hombre capaz, y se distancia de la noción religiosa en la que solo Dios puede ejercerla. Arendt entonces, legitima el perdón como válido cuando es otorgado por un ser humano.

En la misma línea de pensamiento Arendt determina dos razones por las cuales el perdón se encuentra ubicado en el conjunto de actividades de la vida activa. En primer lugar, el perdón se origina gracias a la pluralidad de la humanidad, entendida como el hecho de que cada individuo es un ser diferenciado de los otros seres pero que continúa siendo un ser humano, al fin y al cabo. En otras palabras, la autora dice que la pluralidad no es un asunto cuantitativo, sino que reúne las nociones de individualidad y semejanza al mismo

tiempo, de forma cualitativa.

En segundo lugar, el perdón es necesario por el carácter impredecible de la acción humana que lo hace necesario. Este, señala Arendt, no solo se da en el centro de las interacciones humanas, sino que se origina y se desarrolla en ellas. Es la acción la que genera una consecuencia susceptible a ser juzgada y determinada como culpable. Ahora bien, el perdón es una acción en sí mismo que reacciona ante la falta cometida -que también ella misma es acción- y que al mismo tiempo inaugura una nueva realidad.

La acción se entiende como la habilidad humana de recrear la vida dentro de la pluralidad, de reinventarse desde un nuevo comienzo. A través de la acción, la persona se inserta en ese mundo plural en el cual puede darse a conocer tal cual es. Desde aquello que la diferencia se hace presente y se reconoce como parte de la comunidad humana, siendo sí mismo, comunicando su propio yo. Según Marcela Gómez en su texto *Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt*, la autora [Arendt] explica que toda acción humana tiene la capacidad de introducir algo novedoso en el mundo, y con ello, diversas posibilidades que resultan impredecibles. Este carácter [impredecible] inherente a la acción humana es la causa necesaria del perdón según la autora. Como no es posible predecir las consecuencias de cualquier acción humana, debe existir otra acción que pueda dirigirse al pasado y tratar de remediar esa 'irreversibilidad'. Esto es el perdón. (Gomez 149)

Arendt señala que al ser el perdón una acción con la posibilidad de dirigirse al pasado, a la acción cometida que generó la falta que requiere ser atendida, este tiene la capacidad de 'liberar' este pasado. Es importante anotar que la autora especifica que lo anterior no quiere decir en ningún momento que el perdón requiere del olvido para obrar o que aquel hace posible el olvido.

De hecho, el olvido sería impensable para la acción del perdón puesto que para lograr aproximarse a la acción pasada y buscar ‘repararla’ se debe hacer uso de la memoria como requisito fundamental. Simplemente se trata de que el perdón restaura la capacidad de actuar del individuo y gracias a esto, se garantiza la continuidad de la acción, es decir que tiene su lugar en el presente y un impacto considerable en el futuro. Escribe Marcela Gómez, parafraseando a Arendt:

El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido) es una acción única que culmina en un acto único. (Arendt citada en Gómez 29)

A propósito de esto, Ricoeur encuentra puntos en común con Arendt en cuanto el olvido es el peor enemigo del perdón, sin embargo, difiere de ella en el punto en que señala esta que el perdón puede tratar de reparar la falta. Ricoeur indica que el lugar del perdón es únicamente el presente y que pretender ‘reparar’ implica una proporcionalidad que no corresponde con la experiencia del perdón.

Continuando con Arendt, ella introduce uno de los tópicos que la identifican: el del mal radical en relación con el perdón. Para Hannah Arendt, el juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén le dio la posibilidad de comprender la naturaleza del mal como no se había planteado antes. Los hechos de la Segunda Guerra Mundial desataron el debate sobre los alcances de la maldad humana y tras estudiarlo a fondo, la autora presentó su teoría denominada como ‘la radicalidad del mal’.

De forma simple, la radicalidad del mal se puede sintetizar en tres aspectos: en



primer lugar, la supresión total del carácter de 'persona' de un individuo. La persona es obligada a abandonar su singularidad y es transformada en un número más en una estadística o registro, se le asimila en la masa informe. En segundo lugar, la supresión del sujeto moral que se relaciona con otros y que tiende a la solidaridad social usando tácticas para enemistar individuos contra otros. Finalmente, en tercer lugar, está la supresión de la dignidad humana mediante la eliminación de la espontaneidad del hombre.

En conceptos dados por Axel Honneth, el filósofo de la Escuela de Frankfurt de la última generación, la radicalidad del mal se logra mediante la negación absoluta del reconocimiento del otro. Se aliena al sujeto moral, al sujeto jurídico y al sujeto social. Este sometimiento hace al mal radical, desde Arendt, imposible de ser entendido como una acción, puesto que no inaugura nada nuevo en el mundo. Más aún, el mal radical no puede ser castigado pues rompe los parámetros en los que el castigo trae consigo cierta proporcionalidad y no pertenece al ámbito de los asuntos humanos (políticos), y al ser esto como tal, el mal radical tampoco es susceptible de perdón.

El mal radical es por antonomasia no-reconocimiento del otro. El reconocimiento es la facultad básica del respeto y para Arendt, a diferencia de Ricoeur que considera el perdón al mismo nivel del amor, el respeto es el fundamento del perdón. Se ejercita la acción del perdón porque reconozco al otro como un 'alguien' similar a mí mismo y porque le reconozco, le respeto. Esa es la operación que Arendt propone.

El respeto, en tanto amistad política, expresa la atención que se tiene frente a la persona por el simple hecho de ser tal. Lo que significa, que cada persona, por el simple hecho de ser persona, es decir, independientemente de sus cualidades y de la valoración que se tenga de éstas, debe ser respetada. De ahí que, al parecer de

Arendt, el respeto sea una razón suficiente para perdonar y, el perdón, a su vez, que sienta sus bases en éste, fundamento de «principios políticos» (Gomez 146).

A modo de recapitulación, Derrida y Arendt en la misma línea de pensamiento de Ricoeur, coinciden en que el perdón no es un asunto de política pública y que de ser tratado como tal pierde su esencia por completo. El perdón es de la víctima, se da en la pluralidad de la humanidad en la que la persona actúa y pertenece al ámbito de lo íntimo y del amor. Coincidimos en todo esto con estos tres autores y, aun así, si miramos con cuidado la expresión de Derrida sobre la ética hiperbólica del perdón<sup>6</sup> que suena a paradoja y la propuesta de Arendt en la que la esencia de la acción de perdón es la posibilidad de restaurar la capacidad de actuar del hombre, es decir, asegurar continuidad de la misma podemos ver que es viable proponer que el perdón, si bien es una experiencia individual, puede proyectarse comunalmente por ese carácter político que dice Arendt tiene la acción.

## **2.2. La ecuación del perdón**

Cuando en una corte se clama por justicia, el aparato jurídico promete a la víctima devolverle aquello que se le ha quitado. Es la lógica de la proporción. Sin embargo, bajo una mirada crítica se puede afirmar que una lógica proporcional aplicada a una situación tal, en la que la deuda causada por la falta involucra hasta el rubro inmaterial de los daños y perjuicios morales, algo que no puede ser considerado de forma cuantitativa porque es cualitativa en su naturaleza, es irracional.

Al hablar de perdón difícil Ricoeur se refiere a ello desde la expresión ‘la ecuación del perdón’ compuesta por dos factores fundamentales que recogen los presupuestos de la

---

<sup>6</sup> Ver página 3 del presente trabajo.

antropología del hombre capaz, la cual trabajamos en el capítulo anterior. Estos factores son: la profundidad de la falta y la altura del perdón.

Es un doble ejercicio en el que se confirman las tesis de Hannah Arendt y Ricoeur acerca de que el perdón pertenece al mismo nivel del amor en el sentido que no pretende devolver de forma proporcional aquello que la falta quitó o causó, sino que se eleva más allá de la falta en una relación de disparidad. Ricoeur es claro en insistir que el perdón es de carácter privado y que fácilmente se cae en la confusión de mezclarlo con la justicia, que es pública. “La idea de justicia recae esencialmente en una relación de equivalencia. El perdón, por otro lado, descansa en una relación de exceso, de sobreabundancia” (Ricoeur, *Memory, History, Forgiveness: A Dialogue Between Paul Ricoeur and Sorin Antohi* 9).

En otro sentido, se trata de un ejercicio entre dos individuos, aquel que comete la falta y aquel que la padece, es una confrontación que requiere pluralidad para tener sentido. En efecto, como dice Ricoeur, la falta se constituye como el presupuesto existencial del perdón y tiene bastante lógica. ¿Qué habría que perdonar si no existe una falta que rompa con la normalidad en un sentido negativo? Luego de la falta cometida, se requiere que se produzca un momento de reconocimiento mutuo de la acción.

El culpable reflexiona sobre la falta y se reconoce como agente de esta y, por lo tanto, responsable de las consecuencias que tal acción produjo. Sin importar el carácter impredecible de la acción que Hannah Arendt propone, la acción cometida se vincula de forma irremediable al agente e inclusive puede llegar a determinarlo. La otra cara de la moneda es la víctima que reflexiona sobre la misma falta y su efecto. La víctima reconoce

al culpable como tal y al hacer esto lo vuelve en un sujeto imputable, de esta manera, la falta se convierte en un lazo que une a dos individuos de forma profunda y tal vínculo no es posible ignorarlo más, en el momento en que hay reconocimiento también hay consciencia del estado de inmovilidad que ocasiona la falta.

[...] La falta se vive desde la esfera de los sentimientos. Por la reflexión, la experiencia de la falta se traduce en un don: nos lleva a reflexionar. La imputabilidad de nuestros actos es la estructura fundamental que nos permite vivir tal experiencia. Sólo puede existir el perdón allí donde se puede acusar a alguien o presumirlo o declararlo culpable (Ricoeur, *Memory, History, Forgiveness: A Dialogue Between Paul Ricoeur and Sorin Antohi* 17).

Ricoeur explica la razón de ser de la ecuación del perdón señalando que existen dos ejes. “En primer lugar, el eje horizontal, el eje de la reciprocidad. Por él se afirma que el perdón se ejerce en la dinámica del intercambio, es decir, del dar y recibir, del solicitar y extender el perdón” (Arroyave 41). Esta misma dinámica es a la que pertenece la venganza y el castigo. Estas dos acciones buscan reclamar de forma proporcional el daño causado equiparando la falta a un valor económico o vital. En la mayoría de las civilizaciones antiguas existía una norma similar a la conocida Ley del Talion que sopesaba el crimen y lo imputaba con un castigo en el que el victimario debía ‘pagar’ o ‘devolver’ aquello que había quitado.

“[...] El otro eje del perdón es el vertical, el que es capaz de ver en él la desmesura o la desmedida, tal y como el amor en ocasiones se manifiesta” (Arroyave 42). En la otra

dirección, tenemos la dinámica del perdón que se eleva sobre la falta y desborda los confines de lo proporcional. Según Ricoeur y partiendo de Derrida, el perdón por sí mismo y en sentido auténtico debería ser capaz de perdonar lo que se clasifica como ‘imperdonable’ aun cuando tal falta no fuera reconocida y el culpable no reconociera su error.

Sin embargo, no estamos tratando el perdón en ese sentido en el presente proyecto, aunque nos parece pertinente resaltar esa característica especial del perdón que actúa exactamente de la misma manera que el amor *ágape* de los griegos. Un tipo de amor incondicional que solo piensa en el ser amado y que se desborda hasta el punto del sacrificio con tal de dar. Es un amor que se da sin esperar compensación, es un don.

La noción de ecuación que plantea Ricoeur, cimienta la idea que tenemos acerca del perdón como dado entre dos acciones que no pueden ser transacciones o trucos comerciales. La acción culpable y la acción de perdón, mediados por el reconocimiento que hace visibles ambos lados de la misma experiencia.

### **2.3. El perdón como ‘desatar’**

Uno de los temas que en general nos preguntamos acerca de la experiencia del perdón en su totalidad es el problema frente a la repetición. Entrando de manera breve en asuntos de actualidad y de la cotidianidad, uno de los argumentos en contra del perdón y su utilidad (hacemos a un lado lo que ya hemos hablado sobre el impedimento acerca de poner en práctica el perdón con un fin utilitarista en términos de Stuart Mill) es la repetición de la

falta. ¿Qué sentido tiene el perdón si este no asegura que la falta no va a volver a ser cometida? ¿Qué puede asegurar lo contrario?

Aquí entra a jugar la relación entre el perdón y la promesa. Volviendo al aspecto académico, vemos que tales preguntas son válidas en cuanto la promesa existe sin estar ligada necesariamente al perdón, pero se cuenta a sí misma como una acción en la misma categoría que este. Hannah Arendt señala que la promesa, al igual que el perdón, son acciones que buscan continuar la temporalidad de la acción misma.

A propósito de esta afirmación, en el epílogo de *La Memoria, la Historia, El olvido* Ricoeur explica que la acción pertenece a la triada de la vida activa, junto con la labor y la obra (622). pero que se diferencia de estas en cuanto a su temporalidad. Dice que mientras la labor se consume y la obra pretende sobrevivir a su autor, la acción desea continuar en el tiempo. Es decir, que la acción se proyecta hacia el futuro y contiene la seguridad de que a ella le sigue otra acción y así en sucesión.

Ahora bien, a este aspecto debemos sumarle el que Arendt nos aporta sobre lo impredecible de la acción por darse en el seno de la pluralidad humana que mencionamos en el subcapítulo de la relación del perdón con la institucionalidad. El peligro de la pluralidad, dice Ricoeur, es que hace impredecibles e irreversibles las consecuencias de la acción. No es posible predecirlas y tampoco reversarlas. Finalmente, en tercer lugar y regresando propiamente al tema de la promesa y el perdón, tenemos que la segunda acción sugiere una especie de ‘liberación’, salir del estancamiento de que crea la falta, mientras la primera tiene una naturaleza orientada a ‘atar’. En otras palabras, el perdón ‘desata’ mientras que la promesa compromete. Ambas acciones procuran la continuación temporal,

pero de distinta manera.

Dice Nietzsche en *La Genealogía de la Moral* que la promesa implica la capacidad de dominar el futuro, desde el presente. Esta facultad se encuentra presente en los pactos y los compromisos inviolable, es decir que tiene un carácter eminentemente político y se enfrenta al olvido como una conquista pues la promesa obliga a la memoria activa a obrar sobre esta para hacerse presente en el momento en que deba ser cumplida. “Memoria de ipseidad [...] memoria que, regulando el futuro según el compromiso del pasado, hace al hombre previsible, regular, necesario, capaz de responder de sí mismo como futuro” (Ricoeur 624)

Se podría decir que el perdón requiere la promesa como herramienta para recuperar alguna semblanza de equilibrio, en el plano del intercambio, si hiciéramos caso omiso al subcapítulo anterior sobre la ecuación del perdón. Ricoeur dice que en realidad el perdón hace más que desatar el acto de sus consecuencias, dice que puede desligar el agente de su acto.

Aquí quizá hay que hacer el debido recordatorio de que este proyecto no pretende involucrarse en asuntos concernientes al derecho o justicia. Al mencionar que el perdón tiene la capacidad de desligar al agente de su acto estamos proponiendo que es posible derribar las nociones tradicionales de perdón imposible debido a que a la falta cometida le corresponde irrevocablemente un castigo proporcional y que, al mismo tiempo, con todo y castigo no se puede perdonar al agente.

Dicen Ricoeur y Derrida que perdonar al agente sin castigarlo sería perdonar a un agente distinto al que cometió la falta, en otras palabras, los autores quieren decir que la

razón de ser del culpable es su falta y al desligarla de este, ya no habría a quien perdonar. El perdón carecería de sentido entonces. Sin embargo, cabe ahondar más allá. ¿Qué sucedería si consideramos que el agente no es unívoco en su actuar?, es decir, que la falta que comete no lo despoja de sus otras capacidades, a saber, de arrepentirse, de comprometerse, de generar acciones completamente nuevas que recreen nuevas posibilidades, en términos de Arendt, en el mundo.

Bajo esta línea de pensamiento, proponemos pensar en que es necesario desde el aspecto estatal, judicial, como se quiera, otorgarle un castigo a la falta cometida bajo las leyes en las cuales se inscribe el agente. Desde una perspectiva de orden social, todo ciudadano cobijado bajo la norma de un gobierno está condicionado por los deberes y posibilitado por sus derechos. Las consecuencias de acciones que rompan con los estatutos requieren ser consideradas como juzgables y punibles. Es solo necesario y en esto se cumple la condición de Arendt de que solo donde se requiere castigar, es posible perdonar.

Ahora bien, por el otro lado, y haciendo uso de la ética hiperbólica de Derrida, sería posible perdonar al agente que tiene frente a sí todas las posibilidades que su misma capacidad de actuar le brindan. Este agente es quien comete la falta y al mismo tiempo es distinto. Es un agente que naturalmente tiene acceso a generar distintas acciones y debe poder ser considerado en cada una de ellas de forma individual.

El perdón sería capaz de desligar a este agente de su acto, la promesa tendría la capacidad de atarlo en cuanto este promete no volver a cometer la falta y el castigo pondría fin al acto original de la falta.



## 2.4. El perdón como experiencia colectiva

Tratamos los temas teóricos correspondientes al perdón y encontramos ventanas de posibilidad a un perdón que no excluye la responsabilidad judicial, pero que tiene el poder de liberar a víctima y victimario de ese estado de estancamiento, de suspensión temporal generado por la falta y la reacción vengativa a esta.

Finalmente, queremos terminar este capítulo con la expectativa del perdón como experiencia colectiva, de cierta forma yéndonos en contra de lo que Ricoeur con apoyo de Derrida, Arendt y otros establecen en este aspecto puntual. La razón que nos lleva a desviarnos del planteamiento original está relacionada precisamente con lo que en la introducción de este trabajo se mencionó sobre el papel de la filosofía y el ejercicio del filosofar mismo: la observación de la realidad. Nuestra realidad actual y cercana.

Recogemos la idea que dejamos planteada en la recapitulación del primer subcapítulo y abordamos la cuestión de si sería viable hablar de perdón en colectivo. La respuesta que hallamos tras investigar y leer, como dijimos, no solo textos sino también las ocurrencias (como las que veremos en el capítulo 3) en el plano de lo práctico, de lo cotidiano es sí y no. Continuamos estando de acuerdo con Ricoeur, Arendt y Derrida en cuanto el perdón es una experiencia que requiere de la pluralidad y que es desproporcional en su naturaleza. Coincidimos igualmente en que el perdón se encuentra ubicado bajo la lógica del amor y no de la devolución y que sería un error pretender convertirlo en una suerte de estrategia política so pena de perder toda su 'pureza'.

No obstante, partimos de la consideración de Arendt que señala que la acción del perdón es política en cuanto se da y tiene su razón de ser en la pluralidad humana. También

de Ricoeur que plantea que el perdón necesariamente se inaugura en la falta. Estas afirmaciones nos llevan proponer lo siguiente: es cierto que la experiencia inicial del perdón es aquella que cumple todas las características y se fundamenta en todos los elementos que hemos tratado a lo largo del trabajo. Es una experiencia que existe solo entre la víctima y el culpable. No obstante, también podemos hablar de una experiencia del perdón, no institucional o Estatal, sino *colectiva*.

La propuesta central de este trabajo y que se distancia del pensamiento de Ricoeur es pues, el perdón como experiencia colectiva. Y esta [colectividad] entendida como un grupo de individuos que por circunstancias diversas se ven enfrentadas a una situación de víctimas de una sola acción culpable. La experiencia es única, irrepetible e irreductible a generalizaciones pues, aunque el acto del victimario haya afectado a múltiples individuos, la vivencia se singulariza en cada uno, pero se establece un suelo compartido, una proximidad -en palabras de Derrida- ya no solo entre el culpable y quien padeció la falta, sino entre víctimas. Observamos en nuestra realidad que una acción criminal que afecta a un grupo de personas inaugura en ellas un contexto y un lenguaje en común.

No hay lugar a creer que alguien que no es víctima puede comprender a profundidad el sentimiento y la magnitud del impacto que ciertas tragedias generan en una persona. Solo otra víctima puede hacerlo, aunque su propia experiencia sea singular en sí misma. Este fenómeno de proximidad hace que aquellos que comparten ese suelo común se unan y se relacionen a un nivel más hondo, podríamos decir que se crea un nuevo nivel de aprehensión del otro, de reconocimiento y reflexión en el otro.

¿Por qué se da esto? Debido a que hay faltas que irrumpen en la vida de los seres

humanos de forma drástica. Como exponíamos en el capítulo 1, Ricoeur habla de grados de culpabilidad de acuerdo a la magnitud de la falta, de esta manera, hay faltas que por su magnitud rompen la normalidad y reclaman nuevos conceptos tales como mal radical, mal banal, entre otros. Tales faltas obligan a un cambio en las personas que las padecen y necesidad de cambio se manifiesta, entre otras formas, en la capacidad de reconocerse en el padecimiento de la otra víctima y de proyectarse de forma reflexiva en ella.

En el capítulo siguiente veremos el ejemplo observable de esta propuesta práctica acerca del perdón y explicaremos porque el perdón es una alternativa de apertura hacia el futuro, al pasado, para todos los agentes involucrados.

Con lo que sueño, aquello que intento pensar como la “pureza” de un perdón digno de ese nombre, sería un perdón sin poder: *incondicional, pero sin soberanía*. La tarea más difícil, a la vez necesaria y aparentemente imposible, sería entonces disociar *incondicionalidad y soberanía*. ¿Se hará algún día? *C’est pas demain la veille,*<sup>7</sup> como se dice. Pero, puesto que la hipótesis de esta tarea impresentable se anuncia, aunque sea como una ilusión para el pensamiento, esta locura no es quizás tan loca... (Derrida, Entrevista a Jacques Derrida).

---

<sup>7</sup> Según la traducción de Mirta Segoviano: “no será en lo inmediato” (Derrida, Entrevista a Jacques Derrida)

### CAPITULO 3

*“El perdón cae como lluvia suave desde el cielo a la tierra.*

*Es dos veces bendito; bendice al que lo da y al que lo recibe”*

*William Shakespeare.*

Si bien en el área de filosofía se suele hacer un proyecto enteramente monográfico para optar por cualquier título ya sea de pregrado, maestría o doctorado, para este proyecto en particular decidimos incluir un apartado que ilustra en la realidad la temática del perdón. El objetivo se centró en hacer el ejercicio práctico de la filosofía en sus inicios de observar la realidad y elaborar una reflexión crítica al respecto. Dado esto, en el transcurso de este capítulo final veremos el ejemplo de una experiencia colectiva de perdón y en último lugar, una anotación final acerca del perdón como posibilidad de apertura.

#### **3.1. Experiencias colectivas de perdón**

En un medio como el nuestro que considera erróneamente que el perdón es una especie de excusa para esconder la verdad ‘debajo del tapete’, hacer a un lado los sucesos y pretender que nunca pasaron, en palabras de Ricoeur, en una suerte de eliminación sistemática de huellas, es un reto encontrar personas dispuestas a discutir el tema desde una

perspectiva tangencial al panorama político y desde un punto de vista diferente al discurso que ya hemos hablado de la venganza y el castigo.

En esta búsqueda dimos con la fundación *Caminos de Esperanza Madres de la Candelaria* la cual, en cabeza de Teresita Gutiérrez, su fundadora y presidenta, nos permitió hacer un ejercicio de contraste entre la teoría trabajada desde Ricoeur y aquello que se veía en la praxis. Doña Teresita nos brindó la oportunidad de sostener una conversación en la que el tema del perdón fue protagonista.

El movimiento de las Madres de la Candelaria inició en el año 1999 cuando agentes criminales de Antioquia secuestraron y asesinaron al hijo de doña Teresita, Christian Camilo, quien en ese entonces tenía quince años de edad. Debido a las circunstancias que rodearon esta tragedia, no existía información que diera cuenta del paradero del hijo de esta mujer y no encontrando más opción, doña Teresita se dio a la tarea de emprender la búsqueda por sí misma.

Cuenta ella que se pasaba los días recorriendo pueblo en pueblo la carretera que conduce de Medellín a Bogotá, la capital de Colombia, con el objetivo de hallar alguna pista que llevara a la ubicación de Christian Camilo. En esta jornada, Teresita empezó a toparse con otras madres que estaban padeciendo situaciones similares y con ellas formó el movimiento.

Al principio, nos cuenta Teresita, “nadie quería saber de nosotras”. Solo el párroco de la iglesia de Nuestra Señora de la Candelaria, el padre Armando Santamaría, les dio la oportunidad de visibilizar la búsqueda con el objetivo de concientizar a la sociedad acerca

de la desaparición forzada. “Nos íbamos cada miércoles a plantarnos delante de la iglesia para visibilizar nuestra labor”<sup>8</sup>

Es una mujer fuerte y valiente. Mientras nos relata los detalles que ilustran la terrible experiencia que fue confirmar que su hijo ya no iba a volver con ella, Teresita se sonríe y nos mira directo a los ojos. No hay asomo de rabia en sus ademanes. Nos cuenta cómo se encontró finalmente después de años con Ramón Isaza, líder de las Autodefensas Unidas de Colombia, y que él admitió haber sido el responsable de la muerte de Christian. Nos cuenta como en ese preciso instante, entendió que lo único que podía hacer era perdonar. Y lo hizo tras un proceso honesto, consistente y muy serio de memoria y reconocimiento. No fue instantáneo, no fue usado como herramienta política. Fue una decisión personal, hecha en la intimidad y manifestada sin publicidad.

Este mismo proceso de sanar paso a paso requiere reconstruir pasos, hechos y sucesos y este el que Teresita ha implementado a lo largo de dieciocho años con las mujeres (y hombres y niños) que hacen parte de la asociación para guiarlos a través de acompañamiento, socialización, diálogo y vivencias en comunidad para llegar a un perdón auténtico.

El primer elemento implementado por la asociación es la combinación de arte y memoria. Wilson Javier Arango, director del proyecto *Memorias contenidas en el árbol de la vida*, dice:

---

<sup>8</sup> El día 31 de enero del 2017 realizamos una entrevista con Teresita Gaviria, fundadora y presidenta de la Fundación Madres de la candelaria. La entrevista no cuenta con una transcripción oficial, sin embargo, es pertinente citar las palabras textuales de la entrevistada.

La importancia que guardan las acciones de reconstrucción de la memoria, va más allá de su capacidad evocadora, pues en el sentido que acá nos interesa, la memoria tiene que ver más con la capacidad de entender que con la capacidad de recordar; de ahí la necesidad de darle un orden al relato de la vida [...]. Esta labor de interpretación es vital para una madre cuya vida se ha quedado anclada a un recuerdo tortuoso, que se resiste al olvido por temor al futuro (Arango 9).

El proyecto se consolida en un texto con el mismo nombre, en el cual la asociación expone las maneras que diseñaron para recrear y resignificar eventos traumáticos de las integrantes. Elaboraciones narrativas y plásticas como ‘la línea de la vida’ buscan representar el paso del tiempo posterior a la desaparición del familiar para permitir un ejercicio de recordación personal emocional e histórica. Cada participante en este taller plasma los sucesos, tal y como los recuerdan, en un papel usando una línea del tiempo que adopta una forma de tallo y en la que cada hito se transforma en una flor de colores. El objetivo de este taller de arte y memoria es que las víctimas manifiesten de forma simbólica su testimonio, y a la vez, ejercitar y reconstruir los hechos en orden. Al final del taller, nos cuenta Teresita, se hicieron evidentes aquellos resentimientos y duelos no resueltos que aún se encontraban presentes en los corazones de las víctimas.

Lo que se busca con la elaboración de estos ejercicios, de campañas y diversas formas de visibilizar y socializar la experiencia vivida y sentida, es cambiar el lenguaje del odio al perdón. Esto se vincula directamente a lo que habíamos explicado desde Derrida en los capítulos anteriores. Una falta que afecta a varias personas crea una proximidad entre

víctimas ya que estas reconocen el propio dolor y la ausencia en las demás. Al implementar estrategias para la puesta en común de cada historia singular lo que se logra es inaugurar un nuevo suelo común, esta vez fundamentado en la posibilidad de continuar, en vez de solo el del padecimiento.

Le preguntamos a doña Teresita ¿cómo es posible entender que una persona ya no sienta el odio y el temor hacia el victimario? Ella nos responde que antes de confrontar al culpable es necesario prepararse. Este proceso, además de incluir como parte fundamental el trabajo de reconstrucción de la memoria, también implica comprender la disparidad entre el perdón y el efecto de la culpa en la persona. “No importa mucho si la persona pide perdón o no, mucho menos cuestionamos la validez del arrepentimiento. El perdón se da sin reservas, pero también se da porque es la única opción si uno quiere salir del círculo vicioso de la venganza”

Otro elemento que se estableció con firmeza a lo largo de la conversación fue el uso del perdón como herramienta de campaña y el perdón como experiencia colectiva. De la misma manera en que hemos desarrollado durante todo el trabajo, y en concordancia con Ricoeur, Teresita señala que es crítico comprender que de ninguna manera el perdón puede ser vendido a una campaña política para usarlo electoralmente o puede ser el comercial de medios para vender una imagen pública. De ser así, el acto del perdón perdería absolutamente toda su autenticidad e identidad.

Por el otro lado, ella señala que, según las experiencias adquiridas a lo largo de 18 años que lleva la asociación, que el perdón no necesariamente está limitado a cultivarse en



el aspecto privado. Dice que el trabajo del perdón, en primer lugar, necesita que toda la sociedad se involucre, no solamente los directamente implicados (víctimas y victimarios) sino también aquellos que aparentemente no tienen nada que ver en la situación puntual. Estos últimos deben dar su aporte para crear un entorno en el que este acto [el perdón] sea parte de las posibilidades humanas sin estigmatización.

Un día, las madres se miraron a los ojos y se dieron cuenta de que su dolor se reflejaba en las otras. Sintieron que sus corazones se tocaban y podían hablar las mismas palabras. Entonces, salieron a la vía pública y al unísono gritaron a la ciudad la dureza de los despojos, el dolor de las ausencias, las ansiedades causadas por las incertidumbres y la necesidad de saber sobre sus hijos e hijas, que sin ser combatientes habían desaparecido por la acción de la guerra. (Gaviria, Presentación 5).

En la Asociación Madres de la Candelaria el perdón es una experiencia íntima que inicia en el individuo y en su historia personal en el momento en el que este decide asumir el proceso de reconstrucción mnemónica y tiene la voluntad de simplemente, continuar. Sin embargo, esta tarea, como ya hemos recalado y es evidente con el testimonio de Teresita Gaviria, es compleja, ardua y ciertamente dolorosa. No obstante, cuando es posible reconocer en el otro el mismo sentimiento, cuando es posible identificarse con el otro en sus circunstancias particulares, cuando unirse genera un impacto poderoso y este se comparte para guiar a otros sin ningún interés público o privado, ahí, en ese momento podemos hablar de una experiencia de perdón colectiva.

Colectiva como la unión de múltiples individualidades que permanecen heterogéneas, pero que se encuentran en el reconocimiento mutuo y en el deseo de librarse de la acción que en algún momento las dejó paralizadas por medio de otra acción que se desborda y rompe los límites de lo ‘perdonable’.

### **3.2. El perdón como posibilidad de apertura (para el individuo y para la colectividad de individuos)**

Llegamos al momento final del trabajo retomando el título general con el objetivo de vincular cada sección a esta hipótesis y mostrar los fundamentos teóricos que logramos trazar a partir de las reflexiones de Paul Ricoeur y frecuentemente Jacques Derrida y Hannah Arendt, de los cuales nuestro autor toma algunos elementos.

Hemos podido ver a lo largo del proyecto que la acción culpable genera en el individuo o la colectividad de individuos, un efecto paralizador. Este efecto tiene una doble problemática que hace imposible para todos los involucrados continuar con normalidad pues el transcurrir de la vida es atravesado por la tragedia, el dolor y otros sentimientos que son respuesta humana hacia el culpable.

En un sentido, las víctimas requieren ir al pasado y elaborar una reconstrucción memorística que permita comprender los hechos ocurridos y que sacie la necesidad de claridad. Sin embargo, para esta reconstrucción se requiere la confesión del culpable y el contexto de este para fundamentar una respuesta coherente y veraz. La parálisis aquí puede

darse por la incapacidad de la víctima y el culpable de encontrarse para reconstruir los hechos o por la idea de que lo que hay que hacer en realidad es olvidar lo sucedido.

En el otro sentido, tanto víctimas como culpables se ven encasillados y etiquetados precisamente bajo estas convenciones que comúnmente van de la mano de deseos de devolución proporcional. Como ya hemos hablado, la sola noción de que a la víctima se le puede devolver aquello que ya no tiene, es irracional. Más allá de eso, vemos que estas etiquetas terminan por determinar al ser humano que las porta, entonces, la víctima está todo el tiempo sometida a esa clasificación. Esto, junto a la demanda de castigo o venganza, imposibilita en cierta manera inaugurar nuevas acciones, como señala Hannah Arendt. Esto se aplica para el culpable con una magnitud mayor puesto que la estigmatización social tiene un riesgo alienador que puede llegar inclusive a despojar al culpable de su carácter de ser humano.

El perdón entonces, como habíamos señalado en el capítulo anterior, tiene el poder de desvincular al agente de su acto de tal forma en que posibilita la apertura a otras acciones a todos los involucrados sin eliminar la responsabilidad que la falta imputa sobre el culpable y la de la víctima de reconstruir la memoria. La acción del perdón obra como apertura hacia el pasado y hacia el futuro, desde el presente.

## CONCLUSIONES

A partir del trabajo que finalizamos con el título de ‘El perdón como posibilidad de apertura desde una perspectiva basada en Paul Ricoeur’ podemos concluir lo siguiente:

1. El perdón ‘difícil’ es denominado como tal según Paul Ricoeur debido a la serie de paradojas y complicaciones a las que se encuentra enfrentado debido a su origen en la pluralidad humana. Este perdón es posible y es confiable ya que tiene su fundamento en un trabajo de memoria que rompe con el paradigma común que reza que para perdonar hay que olvidar los hechos que rodean la falta cometida y padecida.

Esta memoria, dice Ricoeur, es una memoria ‘feliz’ porque opera con el objetivo de que los individuos recuerden, pero sin el odio y el rencor que inicialmente estaban vinculados a esos recuerdos. Una memoria activa pero apaciguada.

2. El perdón, aunque pertenezca al ámbito de lo político partiendo de Hannah Arendt por ser una acción humana, nacida de la interacción humana y dirigida hacia otros, de ninguna manera puede ser convertido en una herramienta de campaña electoral o ser usado como política de Estado so pena de perder su esencia.

3. El perdón como acción no pretende normalizar o devolver aquello que la acción culpable quitó pues la lógica de la proporción es aquella que pertenece al ámbito de la venganza, la justicia y el castigo. El perdón es una acción que busca desatar, tanto a la víctima como al victimario, del estado de suspensión temporal que la falta produjo y que

los sentimientos de rencor y venganza cimientan. El perdón es una acción que busca la continuidad y que posibilita la apertura a otras acciones hacia el futuro teniendo siempre como base la memoria sólida de los hechos ocurridos.

4. El perdón puede tener dos momentos que no se excluyen entre sí y que no contradicen la esencia de este. En primer lugar, está la experiencia íntima que tiene su lugar entre la víctima y el culpable. Dicha experiencia está marcada por la lógica de la desproporción y tiene un efecto posibilitador hacia el pasado para hacer memoria, y hacia el futuro para prolongar la acción con otras acciones. En segundo lugar, bajo la circunstancia en la que existen faltas que afectan a diversos individuos, se puede dar el perdón como experiencia colectiva.

Aquí opera un reconocimiento brindado por el contexto común que fue inaugurado por la falta pero que tiende a transformarse en a un lenguaje distinto en un grupo de personas que por voluntad propia decidieron acercarse a esos otros en los cuales podían proyectar su propia situación. De la misma manera que en la experiencia del perdón íntimo, se trata de una ecuación vertical entre la altura del perdón y la profundidad de la falta.

## NOTA ACLARATORIA

Tras haber trabajado en este proyecto durante un año más o menos, llegué a una conclusión que se desliga de las académicas que presenté anteriormente. Escogí el tema del perdón para mi tesis de pregrado por la situación por la que Colombia atraviesa con el proceso de paz. Como se trata de una tesis en el área de filosofía, en principio tenía un enfoque únicamente teórico especulativo, es más, estaba haciendo un análisis que, si bien se enfocaba en el perdón como tema principal, debía ser rodeado desde conceptos que sí fueran filosóficos, puesto que el perdón en sí mismo pareciera que no pertenece a este ámbito en particular, o a ningún ámbito en realidad, pero al mismo tiempo se suele y se puede analizar desde múltiples perspectivas académicas.

En el desarrollo del tema, naturalmente me topé con el tópico del testimonio. Como lo mencioné a lo largo de los capítulos, el perdón pertenece a la víctima y a su dolor exclusivamente. Yendo más allá, una víctima se constituye como tal en el testimonio que es absolutamente incontrovertible y definitivo. Nadie puede contradecir a una víctima porque esta persona está hablando de aquello que padeció en carne propia, aquello que vivió y sintió.

Por esto quise dejar en últimas una aclaración con respecto a los seres humanos que son víctimas de alguna forma por el conflicto, y no exclusivamente en Colombia. Este trabajo es una aproximación inicial y, debo decir, somera, de lo que representan en toda su extensión el testimonio y el perdón que una víctima trae a la luz. Así mismo, de ninguna

manera he pretendido utilizar el testimonio y el perdón como herramientas de campaña o como soporte para cualquier inclinación política. Experiencias como las de doña Teresita Gavia deben bajo cualquier circunstancia permanecer íntimas para conservar su autenticidad, y así, su inmenso valor. Por esto pienso, igual Ricoeur al hablar de este asunto, que hay que seguir escuchando y ahondando y estudiando y compartiendo. Todo bajo el mayor respeto y delicadeza que semejante tema amerita y reclama.

## BIBLIOGRAFIA

- Arango, Wilson Javier. «Arte y memoria: una experiencia de creación colectiva para la reconstrucción de la memoria histórica.» Arango, Wilson Javier, y otros. *Memorias contenidas en el árbol de la vida*. Medellín: Pregon, 2015. 8-11. Impreso.
- Arroyave, Diego León. «El perdón difícil para el “hombre capaz”.» *Renovacion* (2015).
- Belvedresi, Rosa. «Consideraciones acerca de la Memoria, olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur.» *Revista Latinoamericana de Filosofía* (2006).
- Berg, Jhonathan. «¿Cómo puede depender la ética de la religión?» Singer, Peter. *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1995. cap. 46, págs. 699-710). Web.
- Derrida, Jacques. «Entrevista a Jacques Derrida.» *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Michel Wieviorka. Ed. Horacio Potel. Trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, Diciembre de 2003. 7-39. Web. <[http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/siglo\\_perdon.htm](http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/siglo_perdon.htm)>.
- —. *Perdón: Lo imperdonable y lo imprescriptible*. Almería, España: AVARIGANI, 2015. Impreso.
- Dessingué, Alexandre. «Towards a Phenomenology of Memory and Forgetting.» *Ricoeur Studies*, (2011): 168-178. Web.



- Fonnegra, Sergio Muñoz. «La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón.» *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* (2012): 316-324. Impreso.
- Gaviria, Teresita. *La experiencia del Perdón en la Asociación Madres de la Candelaria* Leslye Dias. Febrero de 2017.
- Gaviria, Teresita. «Presentación.» Candelaria, Asociación Madres de la. *Memorias contenidas en el árbol de la vida*. Medellín, 2015. 4-7. Impreso.
- Holzapfel, Cristobal. «Sobre el hombre lábil, el mal y la culpabilidad en Ricoeur.» Vers. Web. 2005. Noviembre de 2016. <<http://www.cristobalholzapfel.cl/>>.
- Honneth, Axel. «El Reconocimiento como ideología.» *Isegoría* N° 35 (2006): 129-150. Web.
- —. «Reconocimiento y Menosprecio.» *Isegoría* (1992): 78-92. Impreso.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. «El perdón es de lo imperdonable.» Vers. Web. 23 de Octubre de 2012. *El Tiempo*. 17 de Diciembre de 2016. <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12327159>>.
- Jaspers, Karl. *El problema de la culpa: Sobre la Responsabilidad Política de Alemania*. Barcelona: PAIDOS IBERICA, 1998. Impreso.
- Laitinen, Arto. «Paul Ricoeur's Surprising Take on Recognition.» *Ricoeur Studies* (2011): 35-50. DOI 10.5195/errs.2011.57.

- Linares, Pedro Montero. «La memoria y el perdón: Una aproximación desde Amelia Valcárcel.» *REVISTA DE DERECHO. Universidad del Norte* (2012): 400-426. Impreso.
- Lythgoe, Esteban. «El rol político del historiador en el último Ricoeur y el papel de la imaginación productiva en su labor.» *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* (2015): 26-40.
- Malo, Antonio. «Don, culpa y perdón (Elementos para una fenomenología del perdón).» *Metafísica y Persona* 7 (2012): 55-68. Impresa. <<http://metyper.com/don-culpa-y-perdon-elementos-para-una-fenomenologia-del-perdon/>>.
- Mena Manet, Patricio. «El sí-mismo respondiente. Fenomenología de la respuesta de Paul Ricoeur.» *Fondecyt Regular*. (2014-2016). Web.
- Olson, Alan M. *La culpa metafísica*. Vers. Web. 24 de Marzo de 2008. Web. 18 de 11 de 2016. <<http://gladysleandraportuondo.blogspot.com.co/2011/03/alan-m-olson-la-culpa-metafisica.html>>.
- Palacios, Margarita Maria. *Los desatinos de la negociación con los Paramilitares: Reflexiones sobre la ley de Justicia y Paz*. Bogota, 2005. Impresa.
- Piacenza, Paola. «El difícil perdón.» *Bazar Americano*, (2005.). Web.
- Ricoeur, Paul. «El reconocimiento mutuo.» Ricoeur, Paul. *Caminos de Reconocimiento*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2006. 191-277. Impreso.

- —. *Finitud y Culpabilidad*. 2da. Madrid: Trotta, 1982. Impreso.
- —. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003. Impreso.
- Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgiveness: A Dialogue Between Paul Ricoeur and Sorin Antohi* Sorin Antohi. 10 de Marzo de 2003.
- Rodríguez Peña, Jorge Iván. *Filosofía y Perdon*. Bogota: Universidad del Rosario, 2012. Web.
- Rojas, Gerardo Bernales. «La Imprescriptibilidad de la Acción Penal en Procesos por Violaciones a los Derechos Humanos.» *Ius et Praxis* v.13 .1 (2007): 245 - 265. Impreso. <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-00122007000100009> >.
- Tagle, Marcela Gómez. «Sobre el concepto de Perdón en Hannah Arendt.» *Praxis Filosófica* Núm. 26, (2008): pp. 131-149. Impreso. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645007>>.
- Vásquez, Guillermo Hoyos. «El perdón es de lo imperdonable.» *EL TIEMPO* 23 de Octubre de 2012.
- Vial, Jorge Peña. «El mal para Paul Ricoeur.» *Cuadernos de Anuario Filosófico (CAF)* (2009): 9-109. Impreso.