

La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón*

Sergio Muñoz Fonnegra¹

Resumen: En el presente artículo se analiza el concepto del perdón en contraste con los presupuestos y limitaciones de una política del perdón en sociedades en conflicto, en las que el perdón se reduce al mero cálculo político, la víctima deja de ser parte activa del proceso de reconciliación y el perdón corre el riesgo de convertirse en un instrumento de garantía oficial de impunidad. Dicho análisis es posible gracias a la reconstrucción de la dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de la dimensión política. Así, con la vinculación de estas dos dimensiones se busca (1) resaltar el aporte de un concepto más amplio del perdón que, (2) lo libere de su tratamiento exclusivamente político y jurídico.

Palabras clave: Política del perdón, memoria, olvido, justicia y reparación.

Abstract: This paper analyzes the concept of forgiveness in contrast with the presuppositions and limitations of a politics of forgiveness in societies in conflict, in which forgiveness is reduced to mere political calculation, the victim is no longer an active agent in the process of reconciliation, and forgiveness is at risk of becoming an instrument that officially grants impunity. The said analysis is possible through the reconstruction of the ethical-existential dimension of forgiveness as a corrective to its political dimension. Thus, the connection of these two dimensions intends (1) to stress the contribution of a wider concept of forgiveness that (2) frees it from its exclusively political and juridical treatment.

Keywords: politics of forgiveness, memory, forgetting, justice and reparation

Todo proceso de reconciliación que aspira a la verdad, la justicia y la reparación, parece no poder prescindir de la necesidad del perdón. Sin perdón, se dice, no puede haber paz, pues sólo mediante el perdón es posible superar la asimetría entre las partes en conflicto. Sin perdón, al parecer, no es posible establecer el equilibrio entre las exigencias de justicia y la necesidad de la reconciliación. En sociedades en conflicto, el perdón se ha convertido, por lo tanto, en un momento constitutivo y fundamental de todo proceso que aspira a la paz. No obstante, la función del perdón no es del todo

* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación “Memoria, recuerdo y olvido. Límites de la política del perdón”, financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación CODI de la Universidad de Antioquia (acta CODI 580), y que el autor realiza en el Grupo de Investigación “Ética” adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

¹ Profesor e investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Dirección de correo electrónico: sermun@hotmail.com

clara y a decir verdad el significado del concepto del perdón se reduce con frecuencia a su dimensión política y jurídica. Ya no se trata tanto del perdón como un acto individual a través del cual un individuo –la víctima– entra en relación con otro individuo –el victimario– buscando la verdadera reconciliación, sino del perdón como un acto a través del cual el Estado perdona en nombre de las víctimas sin darles verdaderamente voz en dicho proceso. El problema ético, que dicho procedimiento trae consigo, se hace visible cuando el perdón parece fomentar así la impunidad, legalmente justificada en la soberanía del Estado, o cuando se le confunde con la amnistía, el juicio, el castigo o la reparación. De hecho la imposibilidad de comprender por qué una víctima perdona una ofensa moral, qué la mueve a perdonar a quien le ha causado daño y dolor, a quien le ha arrebatado lo mejor o más importante de su vida, siempre nos lleva a sospechar si con dicho perdón no queda la culpa impune. El perdón, y en esto coinciden la mayoría de los autores, «pertenece en efecto, al ámbito extralegal, extrajurídico de nuestra existencia» (Jankélévitch, 1999: 17), parece renunciar a lo que le corresponde para dar lugar a una nueva dinámica, a una nueva forma de relación en la que la ofensa, contrario a lo que se cree, no se olvida, sino que se asume verdaderamente en la conciencia. Es justamente esta dimensión del perdón, que deseo llamar “dimensión ético-existencial” del perdón y que pone el acento en la necesidad de perdonar por parte de la víctima, la que quiero poner en primer plano en este artículo. Para ello me valdré de los análisis de Ricœur, Jankélévitch y Derrida que intentan rescatar lo que ellos denominan la dimensión supra-ética del perdón como correctivo de la dimensión político-jurídica. Que en el acto de perdonar se instaura una dinámica que libera del dolor y que contribuye a una relación positiva consigo mismo, es algo que deseo mostrar siguiendo la lógica del perdón que, al igual que el amor, descansa «en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales» (Ricœur, 2005: 227).

SOBRE LA DIMENSIÓN ÉTICO-EXISTENCIAL DEL PERDÓN COMO CORRECTIVO DE LA POLÍTICA DEL PERDÓN

Lo anterior, debería ya poner de manifiesto las confusiones y aporías del concepto del perdón y los límites que de ahí se derivan para una política del perdón. Estas confusiones y aporías se deben sobre todo, como bien lo muestra Derrida, a una «contaminación entre la lógica del perdón y la lógica judicial» (Derrida, 1998^a). Así, dice Derrida, «cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, no *debería ser*, ni normal, ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si

interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica» (Derrida, 1998b). En esta misma dirección argumenta Lefranc, siguiendo a Derrida y a Jankélévitch. Para Lefranc, «las políticas del perdón son iniciativas gubernamentales, estrechamente asociadas, por añadidura, a medidas de amnistía, mientras que el “verdadero” perdón no puede a priori avenirse a una traducción jurídica. El perdón que proponen es ante todo un perdón de Estado, pedido si no otorgado por un tercero» (Lefranc, 2005: 190). Lo que estas aporías muestran es que el concepto de perdón hoy en día se mueve en dos frentes, en uno puro, en el que el perdón tiene exclusivamente una función ética que imposibilita hablar de un perdón político y jurídico; y en otro pragmático que se remite a la realidad social concreta y que transforma al perdón en sinónimo de otros fenómenos políticos como por ejemplo la amnistía. La pregunta, que de esto último se deriva, es si se debe optar por una forma pura del perdón o por una forma contaminada de éste, o si existe una continuidad entre ambas formas que emancipe al perdón de caer en el reduccionismo.

Para dar adecuada cuenta del concepto del perdón es clave apelar a la distinción que hace Derrida entre un perdón condicional y un perdón incondicional. En el primer caso el perdón depende del arrepentimiento. El perdón sólo es concedido cuando el ofensor se arrepiente verdaderamente y pide perdón, cuando se compromete a reparar el daño que ha hecho y está dispuesto a convertirse en una nueva persona. El ofendido, dicho idealmente, ve el bien en el otro y decide perdonarlo. No es difícil ver que el perdón condicional es limitado ya que depende de la reacción del otro. Si éste no se manifiesta, si es indiferente, si se acoge simplemente al perdón estatal, aceptando a regañadientes las condiciones para una amnistía, el verdadero perdón no tiene lugar, la víctima sigue siendo presa del rencor. Por supuesto, un perdón que nace del arrepentimiento sincero del ofensor es deseable y fomenta el restablecimiento de la autoestima y por lo menos de cierta normalidad en la vida. ¿Pero si éste no se presenta, entonces qué? La respuesta a esta pregunta remite al segundo caso, al del perdón incondicional, en el cual el perdón es concedido sin ninguna contrapartida y al margen de la posición del ofensor. Se trata de un perdón absoluto que perdona todo, que perdona lo que no se puede perdonar y se convierte en algo paradigmático, apolítico y ajurídico. A pesar de las ulteriores diferencias entre Ricœur, Jankélévitch y Derrida, coinciden estos autores aquí en la idea de que el perdón absoluto es un perdón de lo imperdonable, que justamente en los casos límite, cuando no hay razones para perdonar, se requiere del perdón. Mas, ¿no es esto una insensatez? ¿Por qué perdonar incondicionalmente a quien no pide el perdón? ¿Para qué correr el riesgo de la ingratitud al perdonar?

La aparente irracionalidad de un tal acto incondicionado ha llevado a quienes ponen el acento en el perdón condicional a sostener que el perdón solo tiene sentido si hay arrepentimiento y remordimiento por parte del ofensor, pues ¿cómo perdonar a un culpable irrepentido bonachón? ¿No se convertiría el perdón en una farsa al

perdonar a quienes no lamentan sus crímenes? ¿Es posible perdonar al interior de un todo que ha institucionalizado la política del olvido privilegiando a los criminales? ¿Necesitan los criminales irrepentidos el perdón? Quien así pregunta, si bien cuestiona al mismo tiempo el modo en que el Estado instaura la práctica del perdón, pasa por alto a mi modo de ver la pregunta fundamental, a saber, la pregunta por el porqué necesitamos perdonar. Para responder a esta pregunta quisiera apelar a un concepto del perdón que retoma tanto la forma condicionada como la forma incondicionada, un concepto que roza con lo irracional y es extensible a toda forma de relación interpersonal en conflicto. Se trata de casos límite en el que el perdón se convierte en una necesidad para el individuo, o si se quiere, en lo único a lo que puede apelar para instaurar un orden nuevo apolítico y ajurídico.

Pensemos entonces primero no en una atrocidad que ha desprendido al individuo de su vínculo positivo con el mundo, sino en una relación interpersonal en la que debido a una falta se rompe la relación. Pensemos en la posibilidad del perdón y del restablecimiento de la relación. Generalmente se dice que el perdón es el acto de restablecimiento de una relación rota por parte de aquel, que ha sido objeto de un daño. Además partimos del presupuesto de que el restablecimiento de la relación es posible, cuando se cumplen por lo menos dos condiciones. Primero, cuando aquel que hizo el daño lamenta profundamente su comportamiento y pide perdón. Y segundo, cuando la persona ofendida debido al gesto del otro perdona y se declara dispuesta a continuar la relación con el otro. Ambas condiciones responden a lo que Ricœur denomina la ecuación del perdón, en la cual la relación entre el perdón y la falta es vertical. Así, mientras la primera condición da cuenta de la experiencia de la falta como imputabilidad, como un cargar a la cuenta y un estar en deuda, la segunda condición da cuenta del perdón, cuando existe, como un acto desde arriba, como don. El perdón implica en este contexto que la confianza ha sido restablecida y que la relación tiene la oportunidad de seguirse desarrollando positivamente. No obstante, puede haber también un perdón que no necesariamente implique que la relación seguirá existiendo de la misma manera que antes. En este caso decimos, alguien fue perdonado, pero no recuperó la confianza. El restablecimiento de la relación es, por decirlo así, incompleto. El perdón otorgado es ciertamente un don que, si mucho, transforma un lado de la relación. Finalmente, puede presentarse el caso, en el que alguien ha sido perdonado, a pesar de que no ha lamentado su falta y no ha pedido perdón. Aquí el perdón es una necesidad por parte de la víctima, una necesidad de recuperar la estabilidad y la tranquilidad en la vida. Si bien ha sido objeto de un daño, entiende que el ser humano puede cometer errores. Además, el recuerdo de lo vivido le mueve a perdonar. No dice nada y solo espera, que el agresor algún día vuelva y se quiera reconciliar. Los tres casos descritos muestran, que el perdón no implica necesariamente el restablecimiento de una relación rota o de un nuevo estado. Todo puede salir bien y seguir siendo como antes, sí incluso mejor. De otro lado, puede ser imposible recuperar la confianza y el perdón definitivo. O la esperanza de la posibilidad del reencuentro con el otro que

cometió el daño nunca se pierde y se está a la espera. Tal vez sea más exacto afirmar que el perdón es, en sus diferentes posibilidades, un acto de restablecimiento de un estado de paz, de armonía, de serenidad. Lo que el perdón quiere es la superación del estado de excepción, instaurar un nuevo orden. Cuando yo, no importa si tengo o no razones, perdono, lo hago entonces para alcanzar este estado. Si por perdón entendemos un acto de reconocimiento, entonces lo que el reconocimiento aquí exige es tener la necesidad de restablecer el estado de paz. A mi modo de ver, Ricœur y Derrida no están muy lejos de esta interpretación. Entienden el perdón como el acto de restablecimiento de una relación rota o de estado previo y ven el origen de este acto del lado de la víctima –del ofendido–.

De acuerdo con lo anterior, lo que el perdón busca es la reconciliación. La paradoja del perdón se expresa aquí como el deseo de la víctima de renunciar a toda reflexión en torno a si el agresor es digno de ser perdonado, a si éste debería primero lamentar profundamente su falso comportamiento y pedir perdón, a si, finalmente, debería querer o no el perdón. Ricœur, siguiendo nuevamente a Derrida, no duda en afirmar el carácter incondicional que genera esta dinámica del perdón, el cual, cuando existe, es «un don incondicional que no aguarda ni la transformación, ni el trabajo de duelo, ni la confesión del criminal» (Derrida, 1998a). A lo que aquí asistimos es a una situación límite que Ricœur denomina «la odisea del espíritu del perdón» en un intercambio asimétrico. Dicho intercambio, tan deseable como puede ser, se enfrenta a un duro preguntar en tres direcciones, pues hemos de considerar también la situación límite en la que el ofensor pide honestamente perdón y no es perdonado: «¿Se puede perdonar al que no confiesa su falta? ¿Es necesario que el que enuncia el perdón haya sido el ofendido? ¿Puede uno perdonarse a sí mismo?» (Ricœur, 2000: 610-611). Lo que en este preguntar se anticipa, es que el perdón es una necesidad tanto de la víctima como del agresor, necesidad que existe y es constitutiva independientemente de que la víctima y el agresor tengan o no conciencia de ella. Antes de referirme a esta necesidad, es necesario retornar a la idea de un perdón entendido como “don incondicional” y que lo coloca en el mismo horizonte de la dinámica del amor.

El amor (ágape), fenómeno similar al del perdón, y su lenguaje ayudan a esclarecer la dinámica del perdón como don. El lenguaje del amor es el de la alabanza, su punto de partida un imperativo, a saber, el de amar siempre, desinteresada e incondicionalmente al prójimo sea éste amigo o enemigo. Como alabanza es el amor un don que consiste en fomentar el valor del otro, objeto de nuestro amor; o dicho de otra manera, el amor es un don que consiste en la preocupación por él. Así, como alabanza el amor hace valioso su objeto, ve lo positivo en él. Como imperativo, el amor es la exigencia de trascender la propia egocentricidad y de reconocer el deber que tenemos frente al otro. El amor se convierte así en algo que se da por el otro mismo y que se hace extensible a todos por igual. Lo importante es que el acto desinteresado de dar, que por supuesto implica un recibir, transforma al receptor, consciente o inconscientemente, en un donador, esto es, lo mueve a devolver. Lo que aquí está en

juego es lo siguiente: Si para alcanzar el estado de paz en una situación de conflicto es necesaria la detención de la disputa, es claro que esto no lo puede garantizar efectivamente la justicia, ni mucho menos una política oficial de perdón. Quien realmente puede esto es el amor o el perdón que hacen «inútil la referencia a las equivalencias porque ignora[n] la comparación y el cálculo» (Ricoeur, 2005: 229). No ignoran al otro –al agresor o al falta de amor–, sino que lo ven de un modo desinteresado. No se olvidan de la ofensa, sino que se le “deja pasar”. Ambos, el amor y el perdón, permanecen en lo que ignoran, acogiendo así al otro.

La víctima que logra guiarse por el verdadero perdón, ya no se concentra más en su dolor, ya no invierte más tiempo en el pesar. Más bien se pone inmediatamente a actuar. Si el perdón ya reside en ella y la mueve, ha de experimentar la necesidad de perdonar, de dar. «¿Quién necesita el perdón, el que cometió el daño o el que lo ha padecido?» (Kierkegaard, 1965: 369). Respuesta: ciertamente ambos, pero ante todo el que lo ha padecido, por lo tanto, no debe ponerse a esperar hasta que el agresor sea consciente de su necesidad, se arrepienta y quiera la reconciliación. El perdón es un estado permanente de reconocimiento del otro, cuyo punto de partida se encuentra en aquel que reconoce y siente permanentemente esta necesidad. No es que la víctima deba hacer el trabajo del ofensor y arrepentirse por él, pues en condiciones ideales cada uno debe hacer su trabajo sin esperar a que el otro dé el primer paso. Así, el perdón es asunto del ofendido, mientras el arrepentimiento lo es del ofensor. El perdón se transforma así en una lucha que tiene como propósito alcanzar el estado de paz. En esta lucha la víctima no puede perder, si permanece en su necesidad de perdonar. Incluso si el agresor no reconoce la falta y pide perdón, está reconciliada con él, en paz consigo misma. Este es justamente el sentido auténtico del perdón que libera del dolor. Esto es lo que justamente está a la base del ágape.

Si bien lo hasta ahora expuesto puede parecer exagerado e incluso ridículo si lo pensamos en el contexto de un conflicto interno, toca un aspecto fundamental del perdón como necesidad de la víctima de superar su dolor y estar en paz consigo misma. En efecto, puede parecer ridícula la idea de perdonar una ofensa cuando el agresor no muestra arrepentimiento y es indiferente frente a la realidad que ha alterado. Si alguien me ofende y produce un daño que afecta mi autoestima, mi autovaloración o mi autorrespeto y simplemente permanece indiferente como si no hubiese hecho nada; si mi mejor amigo me ofende sin mostrar ninguna señal de arrepentimiento, ¿quién sufre y padece en silencio, sino yo mismo estando a la espera de lo que nunca va a venir? Y si pensamos en una víctima de la violencia y sumamos a su situación la indiferencia estatal, ¿quién sufre y padece en silencio, sino ella misma estando a la espera de un arrepentimiento que nunca vendrá? ¿No necesita más del perdón que el ofensor? Aquí se instaura una dinámica, la cual si bien puede ser ingenua, optimista y, hasta cierto punto, utópica, busca de verdad, trasladando la necesidad a la víctima y elevándola a la altura del perdón como don, transformar al agresor. Pero, y aquí hay que preguntar de nuevo, ¿no fomenta el perdón incondicional la impunidad? ¿No invita a perdonar

arbitrariamente y termina convirtiéndose en un mero consuelo? ¿No adolece de realidad y concreción? Ciertamente lo que este perdón incondicional pretende es perdonarlo todo y en virtud de ello alcanzar el estado de paz interior, lo cual no quiere decir que olvide el agravio, el crimen o la ofensa, ni mucho menos que separe al culpable de su acción. El perdón no es entonces olvido, impunidad, debilidad o falta de carácter. El perdón solo es posible a partir del recuerdo, solo es posible si la vivencia permanece viva: «Para que haya perdón, es preciso que se recuerde lo irreparable o que siga estando presente, que la herida siga abierta. Si la herida se ha atenuado, si está cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón. Si la memoria significa el duelo, la transformación, ella misma ya es olvido. La paradoja aterradora de esta situación es que, para perdonar, es preciso no sólo que la víctima recuerde la ofensa o el crimen sino también que ese recuerdo esté tan presente en la herida como en el momento en que ésta se produjo» (Derrida, 1998a). Dicho de otra manera, «en el perdón no se trata de olvido, cosa que confirman los filósofos, sino de una memoria purificada, una ofensa transformada y una falta gobernada» (Lefranc, 2005: 201).

Lo imperdonable apunta al hecho de que la culpabilidad debe estar siempre presente, pues borrar ésta equivaldría a destruir la existencia misma, lo que la hace válida en sí misma. El perdón existe y perdona lo imperdonable dejándolo existir, manteniendo la culpa del lado del culpable. El perdón, y esto es importante, el verdadero perdón no niega la culpa y la evidencia, pues sabe que estas son inexcusables e inolvidables. «El perdón no presupone el olvido. Por el contrario, el perdón presupone que nos acordamos de aquello que perdonamos» (Margalit, 1997: 204); el perdón es un acto de permanente realización a través del cual se olvida para poder recordar. No obstante, el perdón perdona lo imperdonable y se vuelve incomprendible a los ojos de un tercero, pues en el acto de perdonar incondicionalmente siempre hay algo que trasciende lo político y lo jurídico. Pero este trascender de lo político y lo jurídico del acto incondicional funda la posibilidad de que el perdón entre en el terreno de lo público y, con ello, en el de lo político, cuando se anuncia en el frente a frente, cuando se convierte en testimonio.

Poner el acento en esta forma incondicional del perdón que recae del lado de la víctima, es un correctivo contra la tendencia de delegar el perdón a la soberanía del Estado. Es justo en el ámbito de lo político donde el perdón se ha vuelto inmediato e instaurado como medio para pasar por encima de la justicia, haciendo creer en la imperiosa necesidad del olvido del pasado para alcanzar la paz e insistiendo paradójicamente en la necesidad de apelar a la memoria. Como bien lo resalta Derrida, con la universalización del perdón ha tenido lugar una teatralización y ritualización del perdón que al ponerlo al servicio de finalidades ajenas –la verdad, el castigo, la reparación– ha tergiversado la dinámica del mismo. El acento debería por lo tanto recaer en el reconocimiento de lo imperdonable y de nuestro ser-necesitados, en el fomento de condiciones que posibiliten y garanticen tanto el ejercicio soberano del perdón por parte de la

víctima como asunción consciente del daño recibido, así como el arrepentimiento por parte del agresor como asunción consciente del daño provocado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abel, O. (1992). *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Madrid: Cátedra.
- De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- Cortés, F. (2007). Los derechos de las víctimas de la violencia política a la verdad, la reparación y la justicia: reflexiones sobre cuatro casos en América Latina. *Estudios Políticos*, 31, 61-86.
- Chaparro, A. (2005). La función crítica del perdón sin soberanía en procesos de justicia transicional. En: A. Rettberg (ed.), *Entre el perdón y el pardo: preguntas y dilemas de la justicia transicional*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, 233-257.
- Christodoulidis, E. y Veitch, S. (eds.) (2001). *Lethe's Law. Justice, Law and Ethics in Reconciliation*, Oxford, Portland Oregon: Hart Publishing.
- Derrida, J. (1998a). *Justicia y perdón*. Disponible en:
<http://jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm> (tomado de: Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en Staccato, programa televisivo de France Culturel del 17 de septiembre de 1998).
- Derrida, Jacques (1998b), *El siglo y el perdón*. Disponible en:
<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/siglo_perdon.htm> (tomado de: Derrida, J. (2003). *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 7-39).
- Digester, P. (2001). *Political forgiveness*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Dillon, R. (2001). Self-forgiveness and self-respect. *Ethics*, 112, 53-83.
- Freedman, S. (1998). Forgiveness and reconciliation: The importance of understanding how they differ. *Counseling and Values*, 42, 200-216.
- De Gamboa, C. (2004). Perdón y reconciliación política: dos medidas restaurativas para frenar el pasado. *Revista Estudios Socio – Jurídicos*, Vol. 06, No. 01, 81-110.
- Gondek, H.-D. (2007). Unbewusstes und Wiedererinnerung. En: Kurbacher, Frauke (ed.), *Aufklärung durch Erinnerung. Selbstvergewisserung und Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 45-62.
- Harvey, J. (1993). Forgiving as an Obligation of the Moral Life. *International Journal of Moral and Social Studies*, Vol. 8, No. 3, 211-221.
- Holmgren, M. (1998). Self-Forgiveness as Responsible Moral Agency. *The Journal of Value Inquiry*, 32, 75-91.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jankélévitch, V. (1999). *El perdón*. Barcelona: Editorial Six Barral.
- Jelin, E. (2000). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

- Kierkegaard, S. (1965). *Las obras del amor*. Madrid: Editorial Guadarrama.
- Kodalle, K. (2006). *Annäherungen an eine Theorie des Verzeihens*. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- Lamb, S. y Murphy, J. (eds.) (2002). *Before forgiving: Cautionary views of forgiveness in psychotherapy*. Toronto: Oxford University Press.
- Lefranc, S. (2005). *Políticas del perdón*. Bogotá: Editorial Norma.
- Margalit, A. (1997). Gedenken, Vergessen, Vergeben. En: Smith, G. y Margalit, A. (eds.), *Amnestie oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 192-205.
- (2002). *Ethik der Erinnerung*. Frankfurt am Main: Fischer, 7-31.
- Nieto, J. (2006). El deber de la memoria, la imposibilidad del olvido: alcances ético-políticos. *Reflexion Política*, Vol. 08, No. 15, 80-92.
- Ransley, C. y Spy, T. (eds.) (2004). *Forgiveness and the healing process: A central therapeutic concern*. London: Brunner-Routledge.
- Rempel, M. (2003). *Forgiveness of others and self-forgiveness in the context of interpersonal conflict*. Saskatoon: University of Saskatchewan (Electronic Theses & Dissertations disponible en:
<http://library.usask.ca/theses/available/etd-11052008-114519/unrestricted/Rempel_Martin_W._2003.pdf>).
- Ricœur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Editorial Trotta.
- Scheiber, K. (2006). *Vergebung. Eine systematisch-theologische Untersuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schwan, G. (1997). Die Idee des Schlußstrichs – oder: Welches Erinnern und welches Vergessen tun der Demokratie gut? En: Smith, G. y Margalit, A. (eds.), *Amnestie oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 90-99.
- Todorov, T. (2000). *Los Abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Uprimny, R. (2005). Justicia transicional en Colombia: algunas herramientas conceptuales para el análisis del caso colombiano. *Revista Foro*, 53, 45-57.
- Uribe, M. T. (2003). Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia. *Estudios Políticos*, 23, 9-25; Vélez, J. C. (2003). Una comisión de la verdad en la encrucijada colombiana. *Estudios Políticos*, 23, 29-51.
- Vélez, J. C. (2003). Una comisión de la verdad en la encrucijada colombiana. *Estudios Políticos*, 23, 29-51.