

PERDÓN Y ARREPENTIMIENTO: LA EXPERIENCIA DE JEAN AMÉRY*

*Forgiveness and Repentance: The Experience
of Jean Améry*

CAMILA RUEDA**

Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN

Jacques Derrida ha propuesto entender el perdón como lo imperdonable: para que el perdón sea puro, su objeto debe ser lo imperdonable. Plantea, además, que no debe haber ninguna condición para que el perdón sea otorgado. Se busca mostrar que esta pureza debe ser sacrificada, ya que, para que una víctima perdone, es necesario que haya arrepentimiento y petición de perdón por parte del victimario. Se examina el objeto del perdón como lo monstruoso, utilizando para ello el ejemplo de Jean Améry.

Palabras clave: J. Améry, J. Derrida, arrepentimiento, perdón.

ABSTRACT

Jacques Derrida has suggested that forgiveness should be understood as the unforgivable: in order for forgiveness to be pure, its object must be the unforgivable. Furthermore, he states that no conditions should be imposed on granting forgiveness. The article seeks to show that this purity has to be forgone since the offender has to repent and ask for forgiveness, in order for a victim to forgive. The article also examines the monstrous as the object of forgiveness, using the case of Jean Améry as an example.

Keywords: J. Amery, J. Derrida, repentance, forgiveness.

Artículo recibido: 4 de febrero de 2011; aceptado: 29 de abril de 2011.

* Este texto es producto de la investigación llevada a cabo para obtener mi grado de Maestría en la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco a la profesora Ángela Uribe, a Ricardo Romero, al grupo Racionalidad y Relativismo, al grupo del seminario de investigación realizado en la Universidad Nacional de Colombia (agosto 2010 - mayo 2011) y al árbitro de la revista *Ideas y Valores* por sus aportes a este texto.

** *camilarueda@gmail.com*

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

Jean Améry fue un poeta vienés que nació en 1912; su verdadero nombre era Hans Maier. Tenía ascendencia judía, pero nunca practicó ni la cultura ni la religión judía. En 1935, cuando se promulgaron las leyes de Núremberg,¹ Améry tomó conciencia por primera vez de su condición de judío, pues dichas leyes especificaban que se consideraba judío todo aquel que tuviera ascendencia judía. A partir de ese momento, Améry sintió muy de cerca la posibilidad de ser candidato al exterminio (cf. Ocaña 16). Entre 1938 y 1939, Améry inició una travesía por Europa para evitar ser capturado por el régimen nazi y después de un tiempo se unió a un grupo de resistencia. Debido a su participación en este grupo, Améry fue torturado durante tres meses por soldados de la Gestapo. En el momento de su captura (23 de julio de 1943), tenía un pasquín en el que se incitaba a los soldados alemanes a abandonar al régimen.

Para Améry, la tortura de la que fue víctima fue uno de los episodios más traumáticos de su vida. Después fue enviado a Auschwitz el 15 de enero de 1944, donde realizó trabajos forzados hasta su liberación, el 15 de abril de 1945. Después de ser liberado por los soldados británicos, Améry vivió con un gran resentimiento toda su vida y, producto de este resentimiento, decidió rechazar su lengua materna (el alemán) y cambiar su nombre a “un pseudónimo de resonancias románticas” (144). En su libro *Más allá de la culpa y la expiación*, él dedica un capítulo a hablar sobre la tortura de la que fue víctima.

Del techo abovedado del búnker colgaba una cadena que corría en una polea, de cuya extremidad pendía un pesado gancho de hierro balanceante. Se me condujo hasta el aparato. El gancho estaba sujeto a la cadena, que esposaba mis manos tras mis espaldas. Entonces se elevó la cadena junto con mi cuerpo hasta quedar suspendido aproximadamente a un metro de altura del suelo. En semejante posición, o más bien suspensión, con las manos esposadas tras las espaldas y con la única ayuda de la fuerza muscular, sólo es posible mantenerse durante un periodo muy breve en posición semi-inclinada. Durante esos

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

minutos, cuando ya se han consumido las únicas fuerzas sobrantes, el sudor nos cubre la frente y los labios y comenzamos a resoplar, no se podrá responder a ninguna pregunta. ¿Cómplices? ¿Direcciones? ¿Lugares de encuentro? Estas palabras apenas son audibles. La vida recogida en un único, limitado sector del cuerpo, es decir, en las articulaciones del húmero, no reacciona, pues se encuentra agotada completamente por el esfuerzo físico. [Cuando me rendí al dolor] oí entonces un crujido y una fractura en mis espaldas que mi cuerpo no ha olvidado hasta hoy. Las cabezas de las articulaciones saltaron de sus cavidades. El mismo peso corporal provocó una luxación, caí al vacío me encontré colgado de los brazos dislocados, levantados bruscamente por detrás y desde ese momento cerrados sobre la cabeza en posición torcida. Tortura, del latín *torquere*, luxar, contorcer, dislocar: ¡Toda una lección práctica de etimología! Además sobre mi cuerpo crujían los golpes con el vergajo, y algunos de ellos desgarraron los pantalones ligeros de verano que vestía ese 23 de julio de 1943.

Sería del todo irrazonable querer describir en este punto los dolores que me infligieron. [...] El dolor era el que era. (Améry 96-97)

Esta descripción ayuda a acercarse, así sea sólo someramente, a lo que significa ser víctima de una acción tan atroz como la tortura. Esta es descrita por Améry como un acontecimiento que lleva a la víctima al extremo de su fuerza física y emocional. El tipo de violencia que él padeció en manos de la Gestapo hizo que sintiera que su vida era aniquilada; provocó en Améry la sensación de que algo murió dentro de él: “acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertar” (92). En las palabras con las que este escritor describe su suplicio físico, se deja ver también un suplicio emocional del que, como él mismo dice, nunca se pudo recuperar. El testimonio de Jean Améry describe el tipo de acciones que quiero examinar en este trabajo y a las que califico como casos paradigmáticos de daño que suscitan una reflexión sobre el perdón. El tipo de acción del que fue víctima Améry hace que a la víctima le sea vulnerada la autonomía que normalmente tiene sobre su propio cuerpo.

Cuando se piensa en perdón, acciones como la tortura retan a la víctima a perdonar algo que se muestra como imperdonable, un crimen monstruoso. Existe una discusión sobre la posibilidad de perdonar estas acciones que se muestran como imperdonables. Enmarcado en esta discusión, se ubica Jaques Derrida. En una entrevista que dio al diario *Le Monde*, él planteó una posición sobre este tema, caracterizando el tipo de acciones que son objeto de perdón (cf. Derrida 2002). Para Derrida, una acción es objeto de perdón sólo cuando ella es imperdonable. Esto significa que las condiciones de

posibilidad del perdón coinciden con las condiciones de su imposibilidad: “el perdón perdona solamente lo imperdonable. Uno no puede, o no debería perdonar, no hay perdón, si no existe lo imperdonable” (*id.* 22). El perdón, así, es visto por Derrida como una paradoja, como algo que irrumpe la lógica normal de las relaciones humanas. “El perdón debe anunciarse como lo imposible mismo. No puede ser posible más que al hacer lo imposible” (*ibíd.*).

La concepción de Derrida sobre el perdón tiene varios elementos que quiero diferenciar, con el propósito de destacar aquellos que tendré en cuenta y aquellos que no. En primera instancia, es importante mencionar que, según él, el único sentido en el que se puede hablar de perdón sin que este resulte vacío es en los casos en los que se perdona lo imperdonable. El autor asegura que lo imperdonable es lo lógicamente imposible de perdonar y por eso la acción de perdonar es lo imposible mismo. Derrida describe lo imperdonable de una manera que es clave para lo que presento: las acciones objeto de perdón son monstruosas (*cf.* 2002 22). Él asegura que los crímenes imperdonables son lo que en lenguaje religioso se conoce como “pecados mortales”: “[s]i hay algo que perdonar, sería lo que en el lenguaje religioso se llama pecado mortal, el peor, el crimen o el error imperdonable” (*ibíd.*), no el pecado “venial”, no lo que parece perdonable (por ejemplo una ofensa verbal). Para Derrida, además, el perdón se convierte en lo imperdonable mismo, pues lo que es objeto de perdón es tanto el victimario como el daño que él provocó (*cf. id.* 26). Esto se ve claramente en el hecho de que el autor asegure que dado que la acción realizada contra la víctima es tan monstruosa que se vuelve imperdonable, entonces el perdonar mismo se vuelve imposible porque la víctima estaría perdonando lo imperdonable.

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

Según Derrida, el arrepentimiento que el victimario expresa cuando solicita ser perdonado no puede ser tampoco una condición para perdonar, pues si la víctima le exigiera esto al victimario ya no se estaría perdonando ni a la persona en tanto perpetrador ni a la acción en tanto imperdonable; se estaría perdonando meramente lo que ya se transformó, se estaría perdonando sólo al hombre que ya no podría realizar la acción que padeció la víctima. Esto se explica de

la siguiente manera: cuando alguien pide perdón está diciendo implícitamente que ya no se identifica con su acción y tácitamente está estableciendo un compromiso de no volver a incurrir en una acción semejante. Entonces, cuando se concede el perdón a quien ya ha cambiado no se está perdonando a quien incurrió en la acción. Lo anterior sugiere que, para Derrida, perdonar al arrepentido no es en realidad perdonar. Quien perdona, además, no exige ninguna condición (en este caso transformación y arrepentimiento).

Imaginen que yo perdono con la condición de que el culpable se arrepienta, se enmiende, pida perdón y luego sea transformado por un nuevo compromiso, y que desde entonces él no sea más el que se hizo culpable. ¿En ese caso se puede hablar todavía de perdón? Sería demasiado fácil en los dos sentidos: se perdonaría a uno que no sería el culpable mismo. ¿Para que haya perdón no habría que perdonar la falta y el culpable *en tanto que tales*, allí donde la una y el otro permanecen, tan irreversiblemente como el mal, y que, como el mal mismo, serían capaces de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin recuperación, sin arrepentimiento y sin promesa? ¿No se debe sostener que un perdón digno de ese nombre, si existe alguna vez, debe perdonar lo imperdonable, sin condiciones? (Derrida 2002 26)

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

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

cuando dice que la tortura tiene como consecuencia la “aniquilación total de la existencia” (91) o que “acaba con una parte de nuestra vida que jamás vuelve a despertarse” (*id.* 92).

Ahora bien, aunque en este trabajo llamaré al tipo de acciones que invitan a pensar en el perdón *acciones imperdonables*, tomo distancia de algunos de los puntos clave de la concepción de Derrida. Sin embargo, utilizo algunas de las características que este autor le otorga a las acciones que son objeto de perdón para explicar qué es lo que quiero llamar *acciones que invitan a pensar sobre las posibilidades del perdón*. Es muy iluminador que Derrida se refiera a lo imperdonable como “pecados mortales” y como “lo monstruoso”, pues dichas caracterizaciones ayudan a entender el tipo de acciones que quiero tener en cuenta en este trabajo. Sin embargo, aunque podemos llamar a ciertas acciones imperdonables, en un estricto sentido derridiano, no creo que el perdón se pueda identificar con lo imposible o con lo paradójico.

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

Así, en este trabajo, el objeto del perdón no será aquello que no se *puede* (en estricto sentido) perdonar o aquello que es imposible perdonar, sino las personas que realizan acciones que por su dimensión y monstruosidad se conciben como imposibles de perdonar. Los hechos que invitan al perdón son esas acciones que Derrida llama “monstruosas” y que causan un dolor o un daño irreparables, crímenes tan graves como los asesinatos contra personas inocentes, las masacres, las torturas, etc. Quiero resaltar de estas acciones imperdonables el

hecho de que escapan a la comprensión humana y por lo tanto también lo hacen algunas características de quienes las realizan. Estas acciones “escapan a la comprensión humana” porque son acciones que impactan y se salen de lo que creemos que es posible; de ellas ni siquiera el perpetrador puede dar una justificación.² Como dice Améry, este tipo de acciones “nos desafían de forma extrema [...] en ese punto no hay posibilidad de abstracción ni la imaginación es capaz siquiera de aproximarse a la realidad” (87). Es fácil deducir por qué las acciones monstruosas se salen de la comprensión humana si pensamos, por ejemplo, en la tortura que sufrió Améry. En la descripción que él hace de ella, se puede ver que el dolor emocional al que lo llevan no es banal. En la tortura, se ve cómo la víctima es llevada a niveles de dolor físico tan grandes que pierde la seguridad en el mundo. Tal como lo dice Elaine Scarry, en su libro *The Body in Pain*, el dolor intenso destruye el mundo y la conciencia de la víctima: con el dolor físico intenso “the created world of thought and feeling, all the psychological and mental content that constitutes both one’s self and one’s world, and that gives rise to and is in turn made possible by language, ceases to exist” (30).

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

Quisiera hacer hincapié en el hecho de que la acción monstruosa o imperdonable que realiza el victimario es una acción que, al salirse de la comprensión humana, es irracional y, por lo tanto, el perpetrador mismo se ve como lo irracional. Ahora bien, lo racional puede entenderse en dos sentidos: instrumental y normativo (en un sentido moral). La racionalidad instrumental se refiere, en este contexto, a los motivos que un agente tiene para realizar su acción; es decir, se refiere a la posibilidad de responder a la pregunta “¿para qué lo hiciste?”, desde el punto de vista meramente de la utilidad que le reporta su acción. La racionalidad normativa moral se refiere, más bien, a las

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

justificaciones de una acción; es decir, a si el agente puede responder a la pregunta “¿por qué lo hiciste?”, desde un punto que vincule, a través de sus razones, a los otros. Lo anterior remite a la posibilidad que, asumo, tiene el perpetrador de dar razones *a la víctima* acerca de por qué decidió llevar a cabo la acción, sin referirse a ella como un simple medio para alcanzar un fin determinado y a que este fin debe ser coherente con el hecho de que el hombre vive en sociedad.

El aspecto normativo y moral de nuestra racionalidad práctica es esencial a ella porque está íntimamente ligado a la existencia de la sociedad y a la existencia del individuo dentro de la sociedad. Acción inmoral es acción irracional porque ella PUEDE implicar que el individuo sea excluido de la sociedad y porque en muchos casos ella PUEDE ocasionar la destrucción de la sociedad en cuanto contribuye en alguna medida a esa destrucción. (Hoyos 206, los dos primeros énfasis son del original y el último es mío)

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

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

Arana” (cf. 2009), un grupo de perpetradores, apelando a excusas, puede llegar a aducir en su defensa que torturaban y mataban a un grupo de víctimas con propósitos civilizatorios.³ Incluso, así se crea que estas no eran las verdaderas motivaciones de sus actos, siempre se pueden encontrar motivaciones para las acciones monstruosas. No obstante, las explicaciones no son lo mismo que las justificaciones, pues ningún perpetrador de una acción monstruosa puede aludir en su defensa razones normativas, esto es, *justificar su acción ante la víctima*. Es esto último lo que hace que la víctima perciba la acción como irracional. Es más, con frecuencia, las víctimas, al no encontrar justificaciones para la acción realizada en contra suya, no pueden tampoco entender o encontrar explicaciones. Es por esto que la acción, desde el punto de vista de la víctima, se vuelve absolutamente irracional: “[p]ara quien ha sido víctima de un daño que percibe como voluntario e inútil (o para quienes hablamos en su nombre), allí donde no hay una justificación no hay lugar, tampoco, para una explicación” (*ibíd.*).

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

Ahora bien, para que algo que se considera incomprensible (por ejemplo, la acción imperdonable y el perpetrador de esta acción) se vuelva comprensible, es necesario que tenga lugar una transformación

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

en el victimario. No obstante, la acción imperdonable (como la tortura) permanece en el pasado y esto es lo que la hace (a la acción) in-transformable, con lo cual permanece imperdonable. Sin embargo, el perpetrador de dicha acción sí puede querer tomar distancia de su acción y rechazarla por medio del arrepentimiento, y por lo tanto dejar de ser considerado como irracional e imperdonable. Es precisamente esta condición la que, a mi modo de ver, hace viable la posibilidad del perdón.

Con esto último, me refiero a la segunda característica que Derrida le atribuye al perdón: el hecho de que no requiere del arrepentimiento del victimario. Como planteé anteriormente, Derrida cree que cuando una víctima perdona sólo con ocasión del arrepentimiento de su victimario, realmente no está perdonando genuinamente. Lo anterior, según el autor, se debe a que el arrepentimiento trae implícito el hecho de que quien lo siente ya no es la misma persona que cometió la acción monstruosa. Así, el arrepentido no sería capaz de incurrir en la acción que realizó. No obstante lo que plantea Derrida, se debe tomar en cuenta que aun cuando se perdona a alguien sólo si se ha transformado de tal forma que la víctima ya no lo ve como lo incomprensible y monstruoso, este sigue siendo la misma persona que realizó la acción imperdonable. Es decir, quien realizó el acto monstruoso y la persona transformada no pueden ser separadas radicalmente. Es necesario suponer que son una misma persona por razones morales y jurídicas. En otras palabras, quien cometió una acción monstruosa y quien después se arrepiente de ella son la misma persona, aunque cuando se arrepienta ya no se identifique con su acción anterior. Es importante notar que, aunque el arrepentido no se identifique con las acciones del victimario, fue él mismo quien incurrió en la acción y es esto lo que permite que se arrepienta. Lo anterior es una prueba de que el perpetrador y quien se arrepiente por su propia acción son la misma persona y, por lo tanto, que el arrepentido es imputable por lo que hizo en el pasado, aun cuando ya no se identifique con esa acción. Esto se puede entender más claramente cuando se analiza un caso: supóngase que el torturador de Améry hubiera aparecido a pedirle perdón.⁴ No es posible decir que este hombre, por arrepentirse, ya no es el mismo que torturó a Améry y que por eso no se le puede imputar responsabilidad moral o jurídica. Es posible que haya habido una suerte de transformación en él, pero eso no lo libra de la responsabilidad. Se debe suponer, entonces, que el torturador es moral y jurídicamente responsable por su acción, por lo tanto, que es el mismo que torturó

.....
4 Esto es un caso hipotético, pues no hay registros de que el torturador de Améry se haya arrepentido.

a Améry; su arrepentimiento lo transforma de algún modo, pero eso no lo exime de la responsabilidad por la acción y tampoco lo convierte en otra persona.⁵ Ahora bien, las acciones no deben ser directamente identificadas con las personas, si lo fueran, la acción de arrepentirse haría que el torturador fuera considerado como otra persona, pues en su estado (de arrepentimiento) ya no podría torturar a ningún ser humano. No obstante, para poder juzgar al torturador debemos suponer que es la misma persona que incurrió en la acción ofensiva, pero también que sus acciones no equivalen a su persona.

Después de reconocer que es necesario asumir que alguien que cometió una acción monstruosa y que se arrepintió de ella posteriormente es la misma persona, asumo también que no es realmente posible que una víctima perdone a su verdugo sin que este haya reconocido el terrible daño que causó su acción y haya pedido perdón. Si no se cumplen estas condiciones, el victimario seguiría apareciendo ante su víctima como incomprensible y, por lo tanto, como imperdonable.

¿Qué le sucede a la víctima de una acción monstruosa?

Cuando el victimario comete un acto monstruoso contra su víctima, le está vulnerando el dominio sobre su propio cuerpo.⁶ Esta forma de daño, desde el punto de vista de la víctima, es sufrida como un desprecio a su integridad elemental. Según Axel Honneth, el control sobre el propio cuerpo y la confianza que se tenga en el mundo son necesidades elementales que sólo los *otros* pueden satisfacer (cf. 1992 79). Siguiendo a Jeffrey G. Murphy, cuando se comete un acto atroz contra alguien se le está, al mismo tiempo, comunicando algo: se le está transmitiendo la idea de que es menos persona que el perpetrador; se le está degradando. Al realizar una acción monstruosa contra su víctima, el perpetrador está despreciando en ella algo que todos necesitamos: el control sobre nuestro propio cuerpo. Cuando alguien provoca este tipo de daño contra otra persona, la está tratando como una cosa, como algo que no tiene el suficiente valor como para ser tratado como una persona. El daño producido sobre la víctima de este modo tiene, para Honneth, una dimensión psicológica importante (*psychological health*) (cf. 1995 135). Este daño es causado por el

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

6 Esta vulneración del dominio sobre el cuerpo también se da en casos de daño psicológico. La víctima de un daño psicológico monstruoso también siente vulnerado el dominio sobre su cuerpo.

hecho de que la víctima está completamente a merced del victimario. Después de sufrir una forma grave de desprecio, la víctima siente que no puede comunicar lo que ha vivido (“[s]ería del todo irrazonable querer describir en este punto los dolores que me infligieron. [...] El dolor era el que era” [Améry 97]). La condición de incomunicabilidad del dolor es justamente lo que, según Elaine Scarry, hace que el mundo pierda sentido: no hay confianza en el propio cuerpo y el mundo deja de ser un lugar seguro (cf. 30). Por lo tanto, se limita la posibilidad de producir acciones.

Para Honneth, la forma de desprecio que se transmite a una víctima, a través de las acciones que le impiden disponer libremente de su cuerpo, causa heridas

que puede[n] llevar al desmoronamiento de la identidad de la persona completa.

Aquellas formas de maltrato practicado en las que a una persona le son retiradas por la fuerza todas las posibilidades de libre disposición sobre su cuerpo, representan la manera más primitiva de humillación personal. (1992 80, 81)⁷

La tortura de la que Améry fue víctima hace que se experimente el sentimiento de estar indefenso ante la voluntad de otro, lo que causa la pérdida de confianza en sí mismo y en el mundo: “[t]he further consequences, coupled with a type of social shame, is the loss of trust in oneself and the world, and this affects all practical dealings with other subjects, even at a physical level” (Honneth 1995 132-133).

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

7 Acá es importante aclarar que Honneth utiliza indistintamente los términos de “desprecio” y “humillación”.

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

En estos tres ejemplos se puede ver cómo se percibe, tanto desde la perspectiva de la víctima como desde la del victimario, el desprecio. El desprecio del que es víctima Irene Horowitz produce en ella un dolor muy hondo que se ve reflejado en las lágrimas que derrama al grabar el documental, décadas después de haber sido víctima del desprecio de los alemanes. Los testimonios de Wilhem Kube y de Heinrich Caraf Einsiedel muestran cómo los victimarios de acciones monstruosas desprecian a sus víctimas y de ese modo las reducen a menos que personas. La forma de desprecio que experimenta la víctima se da, como ya se ha dicho, precisamente porque en el acto monstruoso el victimario está rebajando a menos que humano a la persona que tiene enfrente, diciéndole implícitamente que su existencia no es valiosa y que por eso hace lo que hace con él, lo cual produce el sentimiento de desconfianza frente al mundo.

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

Según Axel Honneth, la construcción de la dignidad y de la integridad de las personas tiene lugar a través de las relaciones mediadas por el reconocimiento:

[S]i un concepto de la dignidad del hombre, de su completa integridad, se logra sólo aproximativamente en el camino de una determinación

de los modos de la ofensa personal y el desprecio, entonces eso significa a la inversa que la integridad de la persona humana depende constitutivamente de la experiencia de reconocimiento intersubjetiva. (1992 79)

Lo importante acá es ver que, para el autor, este proceso de considerarse una persona íntegra sólo tiene lugar con la mediación del *reconocimiento*.

Honneth describe los tipos de degradaciones que puede sufrir un ser humano, como enfermedades producidas por el desprecio (o la falta de reconocimiento). El autor dice que en nuestra práctica lingüística existe una categorización de los tipos de ofensas de las que se puede ser víctima y que cada una de ellas deja una forma de vacío en la víctima. El tipo de ofensas como torturas o violaciones, que “privan [a la víctima] de la autonomía incorporada en el trato consigo mismo y destruyen con ello una parte de la elemental confianza en el mundo” (Honneth 1992 84), causan en la víctima una “muerte psíquica”. La muerte psíquica es un tipo de pérdida de la autoestima y de lo que acá hemos llamado “integridad”. Esta parece ser una de las más profundas pérdidas que sufren las víctimas, pues las desestabiliza y las hace considerar que no son valiosas. Según lo que hemos visto hasta ahora, las acciones monstruosas son el tipo de acciones que Honneth describe como aquellas que afectan a la persona en su integridad física y psicológica más elemental. Según el autor alemán, existen otros dos tipos de desprecio: el que causa “muerte social”, es decir, afecta el “respeto moral de sí mismo”, y el que causa la denigración de la dignidad cultural, que genera un sentimiento de “ultraje” y de pérdida del *status* de persona (*id.* 85-86).

Para Honneth y para Hegel, las experiencias de la pérdida de control sobre el mundo y sobre uno mismo pueden ser “resarcidas” a partir del reconocimiento que se da a la víctima a través del “amor” (*cf.* Honneth 1995 95). El amor puede ser tanto de tipo familiar, como filial o amoroso. Según Honneth, todos los seres humanos necesitamos amor, y la víctima de una acción atroz necesita una proyección positiva de sí misma que se puede conseguir a través del amor. Esto se explica porque la víctima necesita sentimientos de estima que le permitan recuperar la autoestima. En este proceso de recuperación de la autoestima, no se requiere necesariamente pasar por una fase de perdón hacia el victimario. La propuesta que nos presenta acá Honneth es valiosa, como también pueden llegar a serlo muchos esfuerzos por proponer formas de reintegración y reconocimiento social.⁸

8 Como es el caso de las mujeres de Mampuján que, tras vivenciar la masacre de su pueblo y huir de allí, se han dedicado a hacer mantas tejidas en las que relatan los

Sin embargo, ninguna de estas formas en las que las víctimas reintegran la dignidad perdida apunta a un proceso de perdón. Mi propuesta es entonces que, aunque la víctima no necesite que el victimario se arrepienta para restablecer su autoestima, aunque ella misma pueda hacer este proceso, dicho arrepentimiento sí es necesario para el perdón. Para que la víctima pueda llevar a cabo un proceso de perdón hacia su victimario, después de que este le ha desconocido su integridad, debe darse el reconocimiento, por parte del perpetrador, de esa integridad que le desconoció, lo que se lleva a cabo por medio del arrepentimiento y la petición de perdón.

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

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

Lo que dice Butler es útil para entender qué ocurre en la víctima cuando sufre un daño irreparable y por qué perdonar a un agresor debe ir acompañado de respeto hacia sí mismo. Tal como dice Butler, el sentimiento que se desata en la víctima es natural⁹ y se produce sobre

.....
momentos más difíciles de la masacre y del despojamiento del que fueron víctimas. Estas mujeres fueron víctimas de una incursión para-militar en su caserío ubicado en la vereda Brisa de María la Baja, Bolívar. Después de dicha masacre, los habitantes de Mampuján huyeron hacia Sincelejo, Cartagena y otros municipios cercanos. La actividad de tejer ha ayudado a las mujeres a reconocerse de nuevo como personas íntegras y a enfrentar su miedo al mundo.

9 No voy a discutir si el resentimiento es un sentimiento dado o no por Dios, como afirma Butler (*cf.* 2), lo importante es mostrar que resguarda de daños contra la integridad propia.

todo por un instinto de autoconservación que ayuda a contrarrestar el daño que se ha hecho. Tras ser objeto de acciones imperdonables, se despierta en la víctima un sentimiento de resistencia frente a la acción de su victimario: el resentimiento, según Butler. Para este autor, el grado de resentimiento se determina según el tipo de acción que se ha causado (cf. Butler 4). Tomando la teoría de Butler es posible pensar que dados unos actos monstruosos, el resentimiento de la víctima es muy hondo. En el momento en el que la víctima se enfrenta con su victimario y considera otorgarle perdón, ella debe hacer que su concesión de perdón sea compatible con el respeto a sí misma, pues fue justamente la falta de este respeto la que generó el resentimiento.

Siguiendo a David Novitz, sin que la víctima sienta resentimiento hacia el victimario, no hay lugar para hablar de perdón. Solamente se puede hablar de él cuando la víctima cree que ha sido seriamente herida, de lo contrario, no se estaría perdonando nada.¹⁰ En este orden de ideas, el resentimiento contra el victimario, que tiene lugar para protegernos del mal del que somos víctimas, sólo surge cuando estamos convencidos de que nos han hecho daño. Ahora, dado que el resentimiento tiene razón de ser y gracias a que está en nosotros para protegernos, no es tan fácil perdonar; de hacerlo apresuradamente se estaría incurriendo en una suerte de irrespeto contra nosotros mismos. Según Novitz, otorgar perdón en las condiciones inadecuadas, es decir, cuando este no es coherente con el respeto propio, puede ser considerado un vicio: “[p]eople who forgive too readily, I argue, do not manifest the right degree of self-respect; they underestimate their own worth and fail to take their projects and entitlements seriously enough” (299).¹¹

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

Para poder hacer coherente el perdón con el respeto propio, es necesario que la integridad de la víctima le sea reconocida por parte de la persona que le provocó el daño. Esto no quiere decir, como ya se ha

10 “[F]orgiveness is called for only when we believe ourselves to have been wronged” (Novitz 302).

11 Este pensamiento también es expresado por Jeffry Murphy cuando asegura: “[f]orgiveness is acceptable only in cases where it is consistent with self-respect” (Murphy and Hampton 19).

dicho, que la única manera como la víctima vuelve a sentirse íntegra es a través del reconocimiento, por parte de su victimario, de que ella, en efecto, es íntegra. Me refiero con esto al hecho de que si se quiere hablar de perdón al victimario, es necesario que este reconozca en la víctima lo que despreció a través de su acto monstruoso. Si esta condición no se cumple, la víctima estaría perdonando a alguien que le causó un daño irreparable sin siquiera estar segura de que esa persona le puede conceder alguna forma de reconocimiento. Otorgar perdón sin que se dé esa condición contradice el respeto propio y la integridad, pues la víctima estaría otorgando perdón a alguien que la desprecia;¹² hacer esto sería como aprobar la degradación de la que es víctima.

El perdón es relacional

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

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

.....
12 Digo “la desprecia” porque el hecho de no arrepentirse muestra que el victimario no ha dejado de reconocerse en la acción que realizó en contra de la víctima.

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

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

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

Los descendientes de los alemanes nazis no pueden pedir perdón a los judíos por el holocausto, más que como un acto simbólico a través del cual se asume una responsabilidad política.¹³ Tampoco los descendientes de los judíos pueden perdonar a los torturadores de otros judíos. Para que el perdón se lleve a cabo, es necesario que tanto víctima como victimario estén presentes. En los casos de asesinatos, evidentemente, la víctima directa no está para perdonar el hecho. Esto desemboca en que el asesinato es un crimen por el cual no se puede perdonar al victimario. Ahora bien, en esos casos de asesinato la víctima directa no es sólo la persona que murió sino las personas que se ven afectadas emocionalmente por la pérdida de sus seres queridos. Es por esto que la personas afectadas podrían también, dado el caso, otorgar perdón, pero sólo por el daño infligido contra ellas, no contra su ser querido muerto.

Ahora, el hecho de que el perdón sea algo que se otorgue al victimario, y el hecho de que exija su presencia, desemboca en las características de las que he hablado y que Derrida describe como constitutivas del perdón. La primera de ellas es que el perdón no es político¹⁴ y no tiene nada que ver con el hecho de atenuar la pena legal que

13 Esta idea de “responsabilidad política” se puede ver en Karl Jaspers como una responsabilidad colectiva por acciones injustas realizadas por el colectivo al que se pertenece. Helmut Dubiel en su artículo “La culpa política” asegura que el sentimiento de “culpa política”, que va ligado al de “responsabilidad política”, sólo se puede dar “cuando se ha alcanzado un grado determinado de integración política y cultural en la sociedad” (Dubiel 9). En este caso, entonces, si los alemanes pidieran perdón a los judíos, este “perdón” sólo se podría interpretar como la aceptación de una responsabilidad política por la vinculación cultural que estos sienten con Alemania, no como una acción relacional entre víctima y victimario.

14 “[E]l perdón permanece heterogéneo al orden de lo político o de lo jurídico, tal como se los entiende comúnmente. En este sentido ordinario de la palabra, no se podrá

se le impondría a un victimario,¹⁵ y la segunda es que el perdón debe darse cara a cara, entre víctima y victimario (cf. Derrida 2002 28). En el texto citado (2002), Derrida hace referencia a las peticiones públicas de perdón que se han presentado en nuestro tiempo y las identifica como procesos de amnistía pero no como procesos de perdón puro. Según el autor, estos actos políticos no son procesos de perdón porque cuando se hace una petición pública de perdón se está buscando algo (económico, social o político). Para este autor el perdón no debe seguir ninguna finalidad. Hablando sobre las peticiones de perdón por la Guerra de Argelia y la Segunda Guerra Mundial, Derrida dice:

[E]n todas las escenas geopolíticas [...] se abusa a menudo de la palabra “perdón”. Porque se trata siempre de negociaciones más o menos confesadas, de transacciones calculadas, de condiciones y, como diría Kant, de imperativos hipotéticos.

Hay siempre un cálculo estratégico y político en el gesto generoso de quien ofrece la reconciliación o la amnistía (Derrida 2002 26, 27).

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

.....
jamás fundar una política o un derecho sobre el perdón” (Derrida 2002 26).

15 “El representante del Estado puede juzgar pero, justamente, el perdón no tiene nada que ver con el juicio” (Derrida 2002 28).

En la misma línea de De Greiff se encuentra la posición del Obispo Butler¹⁶ que asegura que el perdón es el proceso que realiza la víctima de retractarse y renegar (*forswearing*) del resentimiento que sentía por su victimario. Dice también Butler, en *Fifteen Sermons*, que una de las razones para perdonar es justamente que el resentimiento puede generar acciones anti-sociales como la venganza (cf. sermón 8). Creo que desde el punto de vista de la víctima, el restablecimiento de la confianza no justificaría de un modo claro su perdón. Cuando “[p]or ejemplo a nombre de la ‘reconciliación nacional’, la expresión a la cual De Gaulle [...] ha recurrido en el momento en el que [...] ha creído un deber tomar la responsabilidad de borrar las deudas y los crímenes del pasado” (Derrida 2002 26). Lo que se ve aquí es una petición de perdón interesada, una petición de perdón que busca el restablecimiento de nexos políticos. En el momento en el que los jefes de Estado salen públicamente a pedir perdón, lo que realmente quieren es que se restablezca algún tipo de relación entre países o entre grupos sociales.

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

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

.....

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

Bibliografía

- Améry, J. *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pretextos, 2001.
- Arendt, H. *Eichman en Jerusalem*, Ribalta, C. (trad.). Barcelona: DeBolsillo, 2009.
- Butler, J. "Upon Resentment and Upon Forgiveness of Injuries". *Fifteen Sermons*. Cambridge: Published by Hilliard and Brown; Boston: Hilliard, Gray, Little, and Wilkins, 1827. Transcribed by LeRoy Dagg, 2002. Reproduced with permission of the Bishop Payne Library, Virginia Theological Seminary, 2005.
- De Greiff, P. "Debate a partir del texto *Política y perdón*, de Jacques Derrida". *Cultura política y perdón*, Chaparro, A. (ed.). Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2002. 40-43.
- Derrida, J. "To forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible". *Questioning God*, J. D., Caputo, M., Dooley, M. y J. Scanlon (eds.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001. 21-51.
- Derrida, J. *Cultura política y perdón*, Chaparro, A. (ed.). Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2002. 19-37.
- Dubiel, H. "La culpa política", *Revista internacional de filosofía política* 14 (1999): 5-14.
- Hitler's Holocaust*. Dir. Remy, M. P. Producción de MPR Film und Fernseh Produktion GmtH para History Channel, 2000. Traducción al español 2005. Videocassette.
- Honneth, A. "Integridad y desprecio: Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento", *Isegoria* 5 (1992): 78-92.
- Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.
- Hoyos, L. E. "Razones y motivos para actuar". *Relativismo y racionalidad*, Hoyos, L. E. (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. 195-213.
- Murphy, J and Hampton, J. *Forgiveness and mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Novitz, D. "Forgiveness and Self-Respect", *Philosophy and Phenomenological Research* 58/2 (1998): 299-315.
- Ocaña, E. "La herida de Améry: Más allá de la mentalidad expiatoria". *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pretextos, 2001. 9-36.
- Scarry, E. "The Structure of Torture. The Conversion of Real Pain into the Fiction of Power". *The Body in Pain*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1985. 27-59.
- Uribe, Botero Á. "Sobre la Casa Arana: ¿es el mal por el mal parte de nuestro mundo?". *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Editorial Unibiblos, 2009. 137-147.
- Wienthal, S. *Los límites del perdón*. Barcelona: Paidós, 1998.