

## ¿Cómo citar este artículo?

Vásquez Santamaría, J. E. y López Salazar, E. (septiembre-diciembre, 2018). El perdón como reconstructor de subjetividades y contextos. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, (55), 67 -85.

### | El perdón como reconstructor de subjetividades y contextos

Forgiveness as a builder of subjectivities and contexts

Jorge Eduardo Vásquez Santamaría

Fundación Universitaria Autónoma de las Américas  
jorge.vasquez@uam.edu.co

Estefanía López Salazar

Corporación Universitaria Americana  
llopez@americana.edu.co

**Recibido:** 10 de agosto de 2018

**Evaluado:** 07 de septiembre de 2018

**Aprobado:** 21 de noviembre de 2018

### | Resumen

En la realización del objetivo general, dirigido a recrear la configuración del perdón desde los géneros literarios en el conflicto armado interno colombiano, este artículo se concentra en la descripción de las propiedades, alcances y dimensiones del perdón, a partir de las configuraciones desde las que ha sido trabajado en la crónica colombiana, la cual aborda el conflicto armado interno, categoría que se erige como bastión dentro de la investigación, si se tiene en cuenta que a través del perdón podrán reconfigurarse las acciones trazadas dentro del proceso de justicia, verdad, reparación y no repetición. Desde el modelo cualitativo y del enfoque histórico – hermenéutico, se emprendió una reconstrucción teórica documental del perdón, como categoría predefinida, la cual devela significados importantes, a partir del pensamiento de Hannah Arendt, Jacques Derrida y Vladimir Jankélévitch. Como resultado principal, a las construcciones que aporta el pensamiento filosófico sobre el perdón, se propone incluir su naturaleza de objeto cultural, dando lugar a una mirada múltiple que lo asuma como escenario donde converge su dimensión de acción humana, su potencial frente a la intensidad del mal generado, su condicionamiento, y su relación con la venganza, el olvido y la memoria.

**Palabras clave:** Acción humana, Objeto cultural, Perdón.

### | Abstract

In the realization of the objective aimed at recreating the configuration of forgiveness from the literary genres in the Colombian internal armed conflict, this article focuses on forgiveness, which stands as a bastion in the investigation if one takes into account that through it the actions traced within the process of justice, truth, reparation and non-repetition can be reconfigured. From the qualitative model and the historical - hermeneutic approach, a documentary theoretical reconstruction of forgiveness was undertaken as a predefined category that reveals important meanings from the thoughts of Hannah Arendt, Jacques Derrida and Vladimir Jankélévitch, to finally propose it as a cultural object, giving rise to a multiple view of forgiveness as a scenario where its dimension of human action converges, its potential against the intensity of the generated evil, its conditioning, its relationship with revenge, forgetfulness and memory.

**Keywords:** Human action, Cultural object, Forgiveness.

## | Introducción

Los seres humanos son posibles gracias a una estructura biológica que se expresa en el tiempo y en el espacio, pero a la vez en ese trasegar elaboran una narración biográfica, la cual esta incida por la cultura, toda vez que en "el concurso de la influencia social, el sujeto adquirirá formas de conducirse y de percibir la realidad propia de su colectividad" (Luengo, 2004, p. 25). El narrar permite establecer una identidad, mediada por la herencia, de naturaleza cultural, que se recibe a través de la palabra y la esperanza de transformación:

(...) las personas apropián subjetivamente los significados disponibles en su cultura y, en dicha apropiación, ellas mismas los recrean de modo narrativo y contribuyen a la pervivencia y transformación cultural; de manera simultánea, las personas se desarrollan y cambian en el proceso histórico y cultural de apropiación narrativa de significados. (Muñoz, 2003, p. 96).

De allí que el objeto de narración sea la experiencia humana, la cual esta precisada por el tiempo y el espacio, y adquiere la naturaleza de testimonio de la irrupción del acontecimiento en el sujeto, pues como explica Rioseco (2008) la experiencia del tiempo es un agente de cambio y un operador de rupturas; se convierte en el gran portador de lo nuevo, en oposición a lo viejo y a lo antiguo. Hacer una experiencia es romper con la cotidianidad de la existencia, en tanto acaece un suceso o conjunto de acciones que irrumpen como acontecimiento, lo que hace posible la narración, en la medida que el sujeto expresa su vivencia en el momento, la cual es generada desde el afuera por las condiciones sociales, presentándose una ambigüedad, de acuerdo a las características de estas, entre lo humano-bueno y lo inhumano-malo.

Las acciones que devienen del afuera, por actores como guerrilla, paramilitares, fuerza pública y grupos armados no identificados, tienen efectos en la existencia humana. En este contexto, la experiencia no es una aventura que se construya desde la herencia recibida culturalmente en los actos educativos, sino un padecimiento del mal generado por el conflicto en la modalidad de violencia, teniendo en cuenta las características del acontecimiento, tales como secuestro, asesinato selectivo, acciones bélicas, ataque a bienes civiles, atentados terroristas, desaparición forzada, violencia sexual, desplazamiento forzado, minas, reclutamiento ilícito y masacres; características que hacen que,

(...) el sentido subjetivo de un grupo y el sentido que un grupo tiene para sus miembros es, de esta manera, no solo entendible en términos de un sentimiento de integración o comunidad de intereses, sino también en los términos de un sistema común de tipificaciones y significados. (Schütz, 1964, como se citó en Gadea, 2010, p. 197).

En un escenario sociocultural sometido a la regulación jurídica, la cual se esfuerza por encausar la superación de esas irrupciones en la vida colectiva, aquellos tipos de experiencia son narrados desde el sujeto, no en la perspectiva de la comunicación, quedándose solo como intercambio de información, sino en tanto experiencia del mal –padecimiento y sufrimiento– que tiene la víctima. Pero esos acontecimientos irrumpen la cotidianidad y posibilitan crear narrativas, en donde el horror de sufrir lo inhumano es llevado al panorama esperanzador del

perdón; sólo se puede perdonar las acciones causantes de drama y angustia en la contingencia del tiempo y el espacio.

Más que un proyecto macro de investigación, *“Las narrativas del perdón desde los géneros literarios en Colombia”* se propone como un objeto de formación para la línea de investigación en *“Derecho, Conflicto e Internacionalización”*, del grupo de investigaciones Orbis Iuris, de la Fundación Universitaria Autónoma de las Américas. El proyecto macro se concentra bajo la pregunta problema: *¿cómo se ha configurado el perdón, a partir de los géneros literarios dentro del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?*, interrogante para el cual, un primer objeto de estudio se delimita en la crónica como género literario, a partir del cual se ejecutaron varios cometidos, entre los que sobresale: describir las propiedades, alcances y dimensiones del *perdón*, teniendo en cuenta las configuraciones desde las que ha sido trabajado en la crónica colombiana que aborda el conflicto armado interno.

## | Metodología

Para esta fase se plantea un diseño cualitativo, con un enfoque histórico-hermenéutico, a partir del cual se implementa la hermenéutica como método de investigación, apoyada en categorías predefinidas, de cuya indagación se desprenden categorías emergentes, todas soportadas en la investigación documental. Las categorías fueron asumidas como unidades de información, específicamente de datos de tipo cualitativo. Con las categorías predefinidas se indagaron fuentes documentales sobre las que se desplegó un ejercicio de categorización, entendido como “el proceso mediante el cual se clasifica conceptualmente una unidad” (Rodríguez, Lorenzo y Herrera, 2005, p. 141). Lo anterior, permitió que cada registro, extraído de las fuentes documentales rastreadas, pudiera ser relacionado con una categoría predefinida, la cual sirvió como derrotero de integración en unidades de información.

Además, las categorías predefinidas surgieron de un proceso que Rodríguez et al. (2005) denominan deductivo, en el cual “las categorías están establecidas a priori, siendo función del investigador adaptar cada unidad a una categoría ya existente” (p. 141); mientras que las categorías emergentes, como por ejemplo objeto cultural, responden a una forma inductiva de elaboración, resultado de “la lectura y examen del material recopilado sin tomar en consideración categorías de partida ” (Rodríguez et al., 2005, p. 141).

Así las cosas, como categorías predefinidas fueron seleccionadas: el conflicto armado interno, las narrativas, la literatura, los géneros literarios y el perdón; todos ejes sustentadores de la reconfiguración del perdón, a partir de las narrativas en géneros literarios; destacando que, mientras el conflicto armado interno configura el escenario histórico, cultural y sociojurídico de base, para emprender la aprehensión sobre las narrativas, estas últimas constituyen en los géneros de la literatura colombiana la gama plural de fuentes, a partir de las cuales se busca recrear la configuración del perdón, en una sociedad que anhela superar el conflicto armado interno.

Es importante explicar que el estudio del perdón, desde las narrativas literarias, no se reduce a una mera conceptualización como categoría de análisis, por el contrario, su conceptualización teórica debe contribuir a la comprensión del conocimiento histórico, cultural y político, a partir de la identificación de los diferentes significados desde de los cuales ha sido

trabajado, y con ello sentar bases objetivas que luego permitan aprehender y triangular, en ejercicios hermenéuticos, lo que sobre el perdón se ha narrado literariamente en el país.

La reconstrucción sobre el perdón se consolida desde una revisión que aborda cuatro dimensiones. Las primeras tres se presentan a partir del pensamiento filosófico de grandes exponentes del perdón: Hannah Arendt (1974), Jacques Derrida (2003) y Vladimir Jankélévitch (1967), pensadores vinculados por las atrocidades del nacional socialismo; finalmente, como cuarta dimensión, se presenta una propuesta del perdón como objeto cultural. Esta se sustenta en el ejercicio que fue guiado por la aplicación del método hermenéutico sobre fuentes de tipo documental, identificadas a través de un rastreo bibliográfico realizado sobre elaboraciones académicas y científicas que desarrollan la categoría perdón. Tanto la aprehensión de las elaboraciones propias de los filósofos mencionados, como de otras fuentes que las desarrollan y que hacen visibles los componentes que permiten proponer el perdón como objeto cultural (García Callado, 1995; Sábada, 1995; Mockus, 2002; Castellanos, 2004; Crespo, 2004; Ramos, 2004; Cosullo, 2005; Marfil, 2011; Wicks, 2011) reflejaron la necesidad de ampliar la investigación documental a otras fuentes que tributan al fortalecimiento del constructo teórico sobre los objetos culturales.

Esta última acción, también, se apoyó en una pluralidad de autores (Schutz, 1974; Gadamer 1992; Aftalión, Vilanova y Raffo, 1999; Suárez, 2004; Rocha, 2006; Olos, 2008; Miguel, 2010; Híguita y Jaramillo, 2014), localizados primordialmente en las ciencias sociales. Con los elementos derivados del ejercicio hermenéutico, realizado sobre las fuentes documentales, se emprendió la triangulación de la información y, desde ella, la construcción de la categoría emergente *perdón como objeto cultural*.

## Aproximaciones al perdón en Hannah Arendt

La construcción teórica del perdón se emprende desde la óptica de la persona, esto es, desde una óptica humana; y si bien se entiende su ineludible vínculo con la religión, el perdón se centra en la práctica de los individuos, la cual se trasluce de lo narrado: “la noción de perdón, que era desconocida en la antigüedad, proviene, al parecer de Derrida, de Abraham y reúne, por ello, a las tres religiones más representativas de la humanidad, a saber: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam” (Gómez, 2008, p. 138). Empezar la construcción teórica sobre el perdón, desde una óptica humana, remite a Hannah Arendt (1974), quien sobre el perdón acude a su tipología de acción; una expresión de poder, el cual “surge en el entre y se establece como relación” (Navarro y Romero, 2016, p. 56); acción que es igualmente impredecible e irreversible, en la que agente y conducta pueden ser separados; una acción humana enmarcada en la pluralidad, que supera lo teórico y metafísico, sustentada en el respeto, el cual permite un nuevo comienzo, desprenderse de lo hecho para reiniciar.

Respecto de la concepción religiosa, ésta tiene como particularidad el hecho de consistir en una facultad divina, dosificada en una pequeña porción para los humanos; por ello, esta valoración no influye, directamente, en la construcción ética del sujeto. Siguiendo a Gómez (2008) el perdón ha sido concebido como una potestad suprema, reservada a Dios; concepción de contenido metafísico, a partir de la cual se establece una relación jerárquica entre un ser eterno y perfecto y uno imperfecto y mortal que persigue la salvación, enmarcando el perdón en un escenario teológico, desvinculado del propiamente humano, condicionado a una relación

de supeditación para el logro de la salvación, un fin común y egoísta en el que el hombre se reconoce y ampara como ser imperfecto.

De las bases religiosas del perdón, si bien “Arendt valora positivamente el aporte del cristianismo en el sentido de que es una experiencia que ha tomado en serio la pluralidad de los hombres” (Nieves, 2015, p. 147), se identifica cómo la autora hace necesario acudir a la concepción social del perdón, en la que se vincula al sujeto como artífice de su mundo, mediante la transformación que permite la acción del perdón: el perdón deja de ser una facultad divina, para convertirse en una facultad y/o capacidad humana, la cual afecta a los seres humanos y puede ser actualizada por cada uno de ellos; y que, además, adquiere legitimidad y validez, en la medida en que da visibilidad al vínculo del tejido social.

El perdón se vincula a las condiciones políticas, sociales y culturales de quien lo vivencia y lo narra, condiciones que, si bien están fuertemente incididas por la tradición religiosa, justamente exigen que el mismo sea asumido como un acto humano, que tiene lugar a partir de la comprensión de la intencionalidad que lo impulsa y de los efectos que genera en quien lo recibe, toda vez que el perdón restaura y rehabilita la capacidad humana de actuar en el mundo social (Gómez, 2008). Si Arendt no ve en el perdón una figura exclusiva del ámbito religioso, tampoco ve que su significado se restrinja a una dimensión metafísica (Gómez, 2008), y aunque propone su origen en la figura de Jesús, lo ubica en la esfera de los asuntos humanos, donde el perdón, concedido por el hijo de Dios, es un acto que también se da entre los seres humanos, lo que hace del perdón una figura política en tanto facultad humana, y no de exclusiva relación con Dios.

Lo mismo se lee en la interpretación de Latella (2006) y de Wagon (2015); el primero reconoce en Arendt el origen del perdón en Jesús, al tiempo que no lo circunscribe estrictamente en el valor metafísico, pues en Jesús el perdón también tiene un significado humano, en la medida en que, más allá de lo divino, Jesús con sus discípulos le dio al perdón un significado basado en el afecto y la comprensión de las razones y motivos que impulsan el comportamiento en las personas. Wagon (2015), por su parte, ve también en el pensamiento de Arendt el perdón, ubicado en sus orígenes en la figura de Jesús, y siguiendo a Birulés (1997) señala que es la acción posible que puede liberar a las personas del peso del pasado.

De la lectura de Arendt se extrae que el perdón no se restringe al ámbito teórico, teológico ni metafísico, por el contrario, el perdón que define el actuar del ser humano es de tipo antropológico y es una facultad política; esto es, “actuar libre, plural, impredecible, frágil e irreversible del hombre cuya raíz es el amor mundi” (Zapata, 2006, p. 509), lo que en palabras de la filósofa quiere decir “el deseo de transformar el mundo y la experiencia de la pluralidad” (Arendt, 1996, como se citó en Zapata, 2006, p. 509), el perdón se encuentra en los seres humanos como potencia, sin perder de vista que es condición necesaria pero no suficiente, lo que exige que se traduzca en capacidad (Gómez, 2008). De allí que Arendt (como se citó en Gómez, 2008) vea en el perdón una facultad política, y ello es gracias a que el perdón reúne las mismas cualidades de la acción humana:

(...) el perdón, al igual que la acción, tiene como condición de posibilidad a la pluralidad humana. La pluralidad humana, concebida en términos arendtianos, no remite a una determinada cantidad de personas, es decir, que no puede ser definida en términos cuantitativos. Por el contrario, con el concepto de “pluralidad

humana”, Arendt pretende dar cuenta de la “diversidad humana” que caracteriza la Condición humana, esto es, pretende dar cuenta del hecho de que todos los seres humanos son diferentes entre sí, que cada uno es un ser singular, único e irrepetible y que, al mismo tiempo, todos son iguales, es decir, seres humanos.

Y, en segundo lugar, significa que el perdón no solo acontece al interior de la esfera de los asuntos humanos sino que es originado por éstos. Ciertamente, el carácter irreversible del actuar humano que se deriva, de una u otra manera, de la pluralidad humana, y las consecuencias impredecibles que este trae consigo, hacen patente, al parecer de nuestra pensadora, la necesidad del perdón. El perdón se presenta entonces como algo necesario, ya que, a causa de la naturaleza del actuar humano y parafraseando la famosa frase del Evangelio: “no se sabía, ni se podía saber, lo que se estaba haciendo”. (p. 142).

Arendt da cuenta de su teoría del perdón, tanto como acción y posibilidad de una nueva acción. Esta figura es entendida como “la actividad que acontece “entre” los hombres y que no requiere de la mediación de cosas o de materia alguna” (Wagon, 2015, p. 62). Acción en la pluralidad que exige de la presencia de los otros para poder ser materializada, pues es en la pluralidad donde la acción humana le permite al hombre nacer para iniciar algo nuevo. Desde Latella (2006) se asegura que el perdón es una figura clave para comprender el concepto de acción, propuesto por Arendt, en la medida en que la acción implica, inicialmente (y como un mínimo no suficiente) la bilateralidad, pero siempre tendrá presente a la alteridad, pues el más mínimo acto entre dos personas trasciende a la pluralidad.

La acción define la identidad de la persona; como explican Latella (2006) y Wagon (2015) los hombres exponen la naturaleza de su ser a través de la acción y el discurso: “El descubrimiento de «quién» en contra distinción al «qué» es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta– está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace” (Latella, 2006, p. 104). Así, el perdón tiene las características que definen a la acción; como acción devela, exige interpretación, es un acontecer nuevo en el mundo, inesperado, irreversible e impredecible, “significa el nacimiento de algo importante que revela una condición individual de libertad creadora” (Arendt, 1974, como se citó en Latella, 2006, p.105).

En esta misma dirección, Wagon (2015) permite vislumbrar que, por ser acción, el perdón le proporciona al individuo tanto la posibilidad de una nueva serie de acontecimientos al tiempo como un nuevo inicio personal. De allí la característica de la irreversibilidad de la acción humana, entendida “como la imposibilidad de deshacer aquello llevado a cabo en el pasado” (Wagon, 2015, p. 60); por ello, Arendt (2009, como se citó en Wagon, 2015) encuentra en el perdón la posibilidad de redimir al ser humano de las consecuencias irreversibles (p. 60).

A diferencia de la venganza, el perdón no está condicionado por el acto generador; por el contrario, como capacidad, permite la iniciación de una nueva acción (Latella, 2006), algo que frente al pensamiento de Arendt comparten Wagon (2015) y Gómez (2008). La primera, explica la venganza en el pensamiento Ardentiano,

(...) como una reacción que no pone fin a la falta sufrida sino que, por el contrario, obliga a que el sujeto vengativo permanezca inmerso en el proceso desencadenado por la acción transgresora y no pueda interrumpir la cadena de consecuencias que toda acción implica. (Wagon, 2015, p. 69).

Por su parte, “por medio del perdón es posible liberar al individuo de su acto pasado y de las consecuencias del mismo” (Wagon, 2015, p. 60). Latella (2006), de otro lado, afirma que si bien el perdón está antecedido por una acción humana, al igual que el castigo y a diferencia de la venganza, busca ponerle fin a una situación, distinguiéndose por ser una acción que permite la liberación de la acción que le precede y la continuidad de una nueva, que no es otra cosa que la capacidad del comportamiento humano frente a los demás, de lo cual el perdón es un liberador del pasado, convierte el poderío de Dios en el destino del hombre y lo sitúa en la esfera de lo posible-humano:

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, 1999, como se citó en Gómez, 2008, p. 146).

En este orden de ideas, Hannah Arendt propone al respeto como condición para perdonar. Como lo explica Gómez (2008), se trata del respeto al otro, entendido como amistad política aristotélica, esto es, el respeto a otra persona por el hecho de ser tal. Arendt reconoce que el concepto de respeto ha mutado y dista de lo que políticamente debería ser, siendo sometido a una condición de merecimiento y valoración en el otro. Por ello, se estima que hay un desuso de la noción de persona y una despersonalización de la vida pública y social, y si no hay reconocimiento de la persona tampoco puede haberlo de la pluralidad humana, bases para que tenga lugar el perdón como figura política.

Arendt (1974) se aleja del perdón en el sentido histórico religioso, dado que no implica olvidar el daño acaecido y situarse en la inexistencia del pasado, al contrario, enfatiza en la necesidad de recordar, comprendiendo al otro no como victimario, sino como sujeto particular con características e historia; es decir, como actor de un entramado narrativo. No se trata de olvidar lo ocurrido, se trata de acercarse al sujeto para aceptar que, siendo humano, puede reestructurar su conducta:

El perdón no es ni puede ser identificado con el olvido, debido a que el perdón, en la medida en que pretende hacer reversible las consecuencias de nuestras acciones, deshacer y/o corregir lo que ha salido mal, precisa de la memoria. (Gómez, 2008, p. 144).

También, señala Arendt (2006, como se citó en Gómez, 2008): “(...) cuando se perdona, no se perdona el crimen, sino a la persona que lo comete” (p. 147), premisa que exige asimilar el perdón como posibilidad de los sujetos por recrear el pasado y realizar una transformación del mismo, desde la órbita de acción del futuro.

## Aproximaciones al perdón en Jacques Derrida

En entrevista con Michel Wieviorka, Jacques Derrida (2003) sostiene que, en principio, el perdón no tiene medida, y pensar en establecerle una es una gran dificultad, por dos razones: las confusiones que en el mundo político actual se dan con el término, y por la fuerte herencia religiosa que lo permea. En Derrida (2003), el perdón inicialmente se desarrolla desde el concepto de pureza, trabajado a partir de la existencia de lo imperdonable: “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 (...): las acciones objeto de perdón son monstruosas” (Rueda, 2012, p. 82). Del perdón sobre lo imperdonable, Derrida (2003) desprende la diferenciación entre un perdón incondicional y uno condicionado:

Si solo se estuviera dispuesto a perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama el “pecado venial”, entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo a perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el daño imperdonable. De allí la aporía que se puede describir en su formalidad seca e implacable, sin piedad: el perdón perdona sólo lo imperdonable. (p. 4).

Derrida exalta el valor del perdón sobre lo imperdonable, a partir de los actos atroces cometidos en las décadas recientes, y altamente difundidos a través del potencial comunicativo, actos que se han definido por regla general en el escenario político. En su visión de un perdón puro, del que es posible desprender uno condicional y otro incondicional, Derrida (2003) critica a Jankélévitch, cuando sostiene que el perdón no se concede a quienes no lo han pedido; lógica condicional del intercambio, por el hecho de someter el perdón a la condición de ser solicitado. Por el contrario, defiende el perdón en el culpable, en tanto culpable, para quien no solicita el perdón o no llega al arrepentimiento.

Siguiendo a Derrida, Wagon (2015) explica que cuando el perdón “está condicionado, deja de ser puro y desinteresado; el perdón no tiene como consecuencia la normalización ni es normativo en sí mismo, sino que, por el contrario, debe ser y permanecer excepcional” (p. 72); y agrega: “como si pudiera interrumpir el curso normal de la temporalidad histórica” (Derrida, 2003, como se citó en Wagon, 2015, p. 72). De ello que hable de un verdadero perdón como absoluto, total, incondicional, que debe recaer sobre aquello que se estima como imperdonable, pues si el perdón se da solo en los comportamientos que parecen perdonables, el perdón mismo pierde sentido; razón que, se insiste, impulsa a Derrida (2003) a que el perdón se debe dirigir a lo que es verdaderamente imperdonable.

Pero si bien Derrida (2003) expone el perdón como un acto bilateral puro, reconoce que no hay forma de que se alcance sin que como acción se comprometa a una serie de condiciones, por lo que el perdón finalizado o concluido lo considera una estrategia política o una necesidad terapéutica, de lo que resulta que siempre, en últimas, será condicionado. Y opera según la proporción de lo cometido, bajo la condición de arrepentimiento y potencial transformador del agente trasgresor, por lo que se perdona a un ser diferente al que cometió la acción inicial.

Imaginemos que perdono con la condición de que el culpable se arrepienta, se enmiende, pida perdón y por lo tanto sea transformado por un nuevo

compromiso; y que desde ese momento ya no sea en absoluto el mismo que aquel que se hizo culpable. En ese caso, ¿se puede todavía hablar de un perdón? Sería demasiado fácil, de los dos lados: se perdonaría a otro distinto del culpable mismo. (Derrida, 2003, p. 7).

De Jacques Derrida (2003), igualmente, se desprende que el perdón debe mantenerse al margen de lo jurídico, y no puede éste fijarle límites o condiciones, pues hay casos donde se perdonan actos que parecen imperdonables, razón que lleva a Derrida (2003) a asumir el perdón como una figura que no puede ser medida ni calculada. Bien sostiene en su entrevista a Wiewiorka:

El perdón se confunde a menudo, a veces calculadamente, con temas aledaños: la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción, etc., una cantidad de significaciones, algunas de las cuales corresponden al Derecho, al Derecho Penal con respecto al cual el perdón debería permanecer en principio heterogéneo e irreducible. (Derrida, 2003, p. 1).

Más adelante afirma “en todas las escenas geopolíticas de las que hablábamos, se abusa de la palabra “perdón”. Porque siempre se trata de negociaciones más o menos declaradas, de transacciones calculadas, de condiciones y, como diría Kant, de imperativos hipotéticos” (Derrida, 2003, p. 7). No obstante, ante la realidad condicionada del perdón, Derrida (2003) concluye que el perdón público termina siendo una falta de respeto a la víctima y al perdón en sí mismo, pues se enmarca en estrategias para evitar llegar a la responsabilidad jurídica:

He ahí toda una humanidad sacudida por un movimiento que pretende ser unánime, he ahí un género humano que pretendería acusarse repentinamente, y públicamente, y espectacularmente, de todos los crímenes efectivamente cometidos por él mismo contra él mismo, “contra la humanidad”. Porque si comenzáramos a acusarnos, pidiendo perdón, de todos los crímenes del pasado contra la humanidad, no quedaría ni un inocente sobre la Tierra. (p. 2).

Argumento que, en últimas, termina ajustándose a la desnaturalización del respeto, y con él, al irrespeto de la persona sostenido por Arendt (1974), factores desde los cuales se tergiversa el perdón como categoría social.

## **Aproximación al perdón en Vladimir Jankélévitch**

Acercarse al pensamiento de Vladimir Jankélévitch es una posibilidad que ofrece María Dolores López (2009). La autora sostiene que Jankélévitch inicia el análisis del perdón a través de la vía negativa, esto es, señalando aquello que no es perdón, abordando las situaciones que en la realidad llegan a ser perdón sin serlo, lo que el pensador denomina “similiperdones”. Siguiendo a Jankélévitch, López (2009) expone que existen dos clases de perdón, uno negativo y uno positivo. El primero justifica las ofensas y no cree en la existencia del mal, mientras que el positivo acepta la falta, la reconoce y da una respuesta. López (2009) expone que la explicación del perdón en Jankélévitch se enmarca en la preferencia del lenguaje de los hechos, en la medida que la palabra no garantiza la correspondencia con su realidad, por lo que es la palabra la llamada a exigir responsabilidad de los actos; debe tomar cuerpo, y ello implica que

una vez empleada venga determinada por los sentidos históricos, de lo que resulta que la palabra perdón ha sufrido un desgaste y deterioro significativo, coincidiendo así con el pensamiento de Arendt (1974) y de Derrida (2003). En palabras de Javier Sábada (1995):

(...) hemos manoseado la palabra 'perdón'. Ha llegado a perder tantas aristas o a pertenecer a tantas iglesias que la sencillez inicial comienza a tomar un tono distante, inasible, desconcertante. Porque la palabra 'perdón' se usa, por ejemplo, con vulgaridad. Se usa con profusión. Se usa, muy frecuentemente a modo de comodín, como si tuviera el don de la ubicuidad o la magia de la transformación (pp. 13-14).

Como sostiene López (2009), las raíces filosóficas sobre el perdón en Jankélévitch retoman el potencial del perdón de los judíos, frente a las atrocidades del nacional socialismo, en la medida en que la reflexión se orientó a partir del pensamiento judío, en el cual primero se reflexiona, se clarifica, se piensa, y luego se decide según lo analizado y controvertido. Entonces, se pregunta en este punto: ¿podría ser este un sendero teórico que guíe el perdón en el caso de Colombia? ¿Debe serlo? Y si no lo es, ¿a qué otras razones se deben acudir para sustentarlo? De allí el valor de la depuración de lo que no es perdón, pues Jankélévitch (1967, como se citó en López, 2009):

(...) reconoce que los similiperdones comparten con el verdadero perdón la capacidad de poner fin a una situación crítica; sin embargo, ninguno de esos sucedáneos reúne por sí solo todas las marcas distintivas de la auténtica naturaleza del perdón. Esta semejanza externa hace que su perversión sea mayor pues no solo se atribuyen un papel que no les corresponde sino que logran trivializar la grandeza de una experiencia radical. (p. 139).

López (2009) estima que, para develar el sentido del perdón, un perdón igualmente denominado puro por Jankélévitch, más no aquel que perdona lo imperdonable como lo defiende Derrida (2003), es necesario:

Sacar a la luz la raíz en la que se asientan los similiperdones, detectar la dinámica que desencadenan y rescatar la autenticidad del perdón puro. Para lograr dichos objetivos, comienza su análisis agrupando los falsos perdones en tres bloques según la causa principal que provoca la aparición del perdón. (p. 140).

El primer bloque está integrado por los que se sustentan en la acción del tiempo, donde se encuentran el desgaste temporal y la integración; el segundo, por los que se sustentan en la intelección, donde se ubican la excusa total y la partitiva; y el tercero, se define por el sentimiento de superioridad del ofendido, donde tienen lugar la altiva clemencia, la avaricia espiritual y la liquidación. Adicionalmente, López (2009) resalta que en el pensamiento de Jankélévitch hay otros perdones impuros, adicionales a los similiperdones. El perdón que se concede a una persona reconocida como culpable, pero frente a quien puede proceder una excusa, lo que hace del acto un comportamiento calculado; el perdón conferido, creyendo que promoverá el cambio, lo que cuestiona el verdadero acto de desprendimiento de parte de quien perdona; y finalmente, está el acto donde se perdona porque al tiempo se tenían razones para excusar.

Comprender el perdón a partir de lo que no es, lleva a los similiberperdones que se sustentan en la acción del tiempo. Para Jankélévitch (como se citó en López, 2009) el tiempo es devenir, es duración. La temporalidad es una continuidad caracterizada por el cambio permanente, lo que impide establecer límites definidos, incluso entre el pasado, el presente y el futuro; el presente es al tiempo definitivo y provisional, y está sometido a un futuro que generará una nueva realidad. El presente es el que asume la decisión y permite condicionar el futuro, lo que hace parte de la responsabilidad de la persona (López, 2009). Por ello, Jankélévitch sostiene que fuera falaz dejar el perdón librado a las manos del tiempo; de la misma manera que Víctor E. Frank (como se citó en López, 2009) reseñó: “en esta óptica es un error afirmar que nosotros somos responsables del pasado ante el futuro. Exactamente a la inversa, somos responsables del futuro, sujeto a nuestra opción, ante el pasado ineludible” (p. 143).

El tiempo en Jankélévitch (como se citó en López, 2009) también es conservación, recolección y lugar donde quedan depositados los recuerdos, y es que siendo depositarios de ellos se guía la acción inmediata a través del pasado, como lo manifiesta Bergson (1973, como se citó en López, 2009), “un pasado que permanece actual y activo” (p. 144). De ello que Jankélévitch (como se citó en López, 2009) fuera incisivo en diferenciar los efectos que provoca el paso del tiempo de la responsabilidad moral. El tiempo es éticamente neutro, en la medida en la cual no es el que da la capacidad redentora frente a lo hecho: no son los años de privación de la libertad los que redimen al culpable, sino la forma en cómo afrontó y vivenció la prueba. El paso del tiempo implica para el hombre su evolución como ser biológico, una evolución natural que no es intencional; mientras que en el ser moral hay vocación e intención, las mismas que se reflejan en la decisión que define el instante del presente.

El ser moral es una construcción de decisiones, en un inicio permanente desde cero, sin acumular las ganancias del pasado, lo que hace del progreso moral un reinicio constante en el tiempo, que depende de la decisión de la persona. La neutralidad del tiempo es fundamental para comprender el desgaste temporal como el primero de los perdones falsos: “el perdón basado en el desgaste temporal se sustenta en la confianza de que el tiempo es más fuerte que todo, incluso que el amor” (Jankélévitch, como se citó en López, 2009, p. 148).

A partir de Jankélévitch, López (2009) explica que quienes acuden al tiempo como vía legítima para perdonar, emplean como argumento al olvido, el mejor de los antidotos contra el resentimiento, lo que acarrea la pérdida de la memoria, que puede suceder al permitir el paso del tiempo como coartada o como el resultado del proceso natural, en donde se interpone el paso del tiempo con la legibilidad de los recuerdos, circunstancias en las cuales el perdón sería una forma de olvido.

Este desgaste temporal afectaría dos elementos esenciales que le son propios al perdón: el acontecimiento y la relación. El primero, porque queda diluido en el paso del tiempo, y el segundo, porque desaparece la interpersonalidad que vincula al ofensor con el ofendido. El olvido generado por el desgaste temporal puede ser inmediato o progresivo. En el primero, Jankélévitch (como se citó en López, 2009) señala que el derecho juega un rol determinante, en la medida en que pone fecha al acto de perdonar, una reacción que no está aislada del pensamiento de Hannah Arendt (como se citó en López, 2009) al considerarlo un consuelo “fácil y barato” (p. 151), pues cuesta asimilar que lo que era difícil de perdonar, en una fracción de tiempo, pueda ser olvidado de repente. Por su parte, el olvido progresivo:

Surge a causa de la acción del tiempo, borra los recuerdos poco a poco, por debilitamiento de los mismos. En este desgaste juegan un papel primordial tanto el pasado (cada vez más alejado del presente) como el futuro (con su incesante profusión de novedades). (López, 2009, p. 153).

Se trata de un olvidadizo perdón (Jankélévitch, 1967) sustentado en el paso del tiempo, en el debilitamiento mental y en el cansancio, lo que no puede ser considerado una acción ética. Pero no siempre el paso del tiempo implica un perdón gracias al olvido. Por el contrario, Jankélévitch (1967) reconoce que en muchas oportunidades el paso del tiempo acentúa los malos recuerdos, avivándolos y manteniéndolos en la memoria, por lo que el paso del tiempo no necesariamente cura las heridas. Por tal razón, López (2009) parece poner en sintonía el pensamiento de Jankélévitch con el de Arendt, si se tiene presente que la pensadora propone en el perdón una acción humana nueva y renovada, de tal manera que, desde Jankélévitch (1967), mientras el rencor inmoviliza y encasilla al culpable en su culpa, asimilando al ofensor con su acción dañina, el perdón da la cara al futuro, al posibilitar un nuevo devenir.

La integración es el segundo similiperdón; conlleva a que el pasado no desaparece, se mantiene (López, 2009). La integración facilita la reunión del paso del tiempo para que la ofensa se encuentre con la reflexión del daño causado; pero si el perdón se da por integración, la gracia permanecerá incompleta, pues el ofendido seguirá teniendo rencor con el ofensor, lo que hace del perdón un rencor disimulado, ilocalizable, perdido en medio de la infinitud de las experiencias del presente (López, 2009).

Respecto a los similiperdones basados en la intelección, López (2009) destaca que esta implica la comprensión de distintas situaciones, intenciones, actitudes y circunstancias, por lo que si se absolutiza se transforma en un intelectualismo que, en últimas, conlleva a que siempre se identifique una disculpa para conceder el perdón. Toda conducta sería explicable y comprensible donde la razón es la fuente explicativa de toda realidad, motivo por el cual el perdón llevado al intelectualismo se convertiría en excusa. En este tronco de similiperdones se ubican la excusa total y la partitiva. La primera, es a través de la cual se atribuye el origen del mal de una conducta a una fuerza externa poderosa que confunde a la persona, una figura asimilada a la serpiente que corrompe a Eva en el Génesis bíblico; pero como explica López (2009), será justamente esa razón la que motive en Jankélévitch la imposibilidad del perdón, puesto que, sin el reconocimiento de una mala voluntad, de una mala conducta como motivación individual, no hay razón para que obre el perdón. En este sentido, los actos cometidos por los actores del conflicto armado interno carecerían de perdón, en la medida en que podrían ser el resultado de una fuerza externa y superior irresistible que conduciría a la negación del mal, y con ello, de la voluntad o intención en la conducta, esto es, una afectación al libre albedrío que caracteriza al ser humano.

A diferencia de la total, la excusa partitiva reconoce la voluntad humana, la intención y la dificultad de definir y delimitar los comportamientos: “presupone la posibilidad del hombre de ser culpable o malevolente” (Jankélévitch, 1967, como se citó en López, 2009, p. 173). La razón de por qué Jankélévitch considera la excusa partitiva basada en la voluntad y la intención del hombre, radica en que no se perdona lo que se comprende, esto es, el perdón no requiere del entendimiento de lo que debe ser perdonado, pues siempre se encontraría justificación para exculpar; la comprensión de los actos es propia de la justicia, pero no del perdón.

Respecto a los similiberones que se sustentan en el sentimiento de superioridad del ofendido, la altiva clemencia puede ser leída como un acto de soberbia, toda vez que el ofendido reconoce el acto dañino, pero se siente por encima de él. De otro lado, la avaricia espiritual se sustenta en el sentimiento de superioridad del ofendido, lo que implica que el ofendido ve en el agravio un potencial de crecimiento individual, donde reconoce el acto ofensivo como una oportunidad de crecimiento: “en este continuo hacerse consciente de sus propias afrentas, el alma encuentra un secreto goce monstruoso. El orgullo ofendido halla una compensación: el martirio” (López, 2009, p. 192). En la avaricia espiritual el ofendido se constituye en el eje de la interrelación, centrando la atención solo en él y en el provecho que puede sacar de las situaciones de ofensa.

Finalmente, la liquidación es el similiberón que tiene un carácter resolutorio, ágil, donde el ofendido aparece como controlador de la situación, para definir en un solo acto cuando todo está resuelto. El perdón no tiene desgaste temporal ni opera la excusa, lo que se constituye es un acto de ligereza disfrazada de generosidad (López, 2009).

En su entrevista a Michel Wieviorka, Derrida (2003) explica lo inexpiable o irreparable en la postura de Jankélévitch (1967), postura que no se sale del sendero del mal absoluto de Hannah Arendt (1974), para quien el perdón solo podía proceder por aquellas conductas que pudieran ser castigadas, mas no en aquellas de atrocidad y maldad radical, en las que el ser humano se hace superfluo y en las que se sacrifica su condición. Jankélévitch (1967) atribuye lo inexpiable o irreparable a los actos donde el perdón no tiene sentido, de lo que se desprende lo imperdonable, y como se ha mencionado, para Jankélévitch lo imperdonable no tiene perdón. A criterio de Derrida (2003), Jankélévitch da dos cosas por sentadas: el perdón debe ser una posibilidad humana, y como posibilidad humana debe ser el correlato de la posibilidad de punir conforme a la ley, vinculándolo a lo jurídico, al derecho, a la política.

## El perdón como objeto cultural

De las aproximaciones a las formas de pensamiento expuesto se desprende que el perdón reúne todos los elementos para ser considerado un objeto cultural, en tanto acción que requiere de actos de comprensión. Es una figura que cobra vida en la práctica humana y tiene sentido a través de ella: “(...) si bien una práctica siempre moviliza objetos culturales, ella también moviliza propósitos, creencias, deseos, valores, afectos, normas y poderes agregados a ese objeto” (Miguel, 2010, p. 5). Además, Higuera y Jaramillo (2014) sostienen que el sujeto tiene una función primordial en la constitución de este tipo de objetos, pues es el que le da vida en la práctica, toda vez que el perdón, como objeto cultural, sea una obra humana; es decir, tal como se puede colegir de Olaso (2008), es una obra hecha por el hombre actuando según valoraciones.

A partir de la descripción de Olaso (2008) es posible asegurar que el perdón es real, está en la experiencia y tiene un sustrato conductual que adquiere sentido y permite ser interpretado, de acuerdo con el valor que le es propio en un esquema social determinado. En términos generales, estas mismas características son sostenidas por Suárez (2004), quien asegura que los objetos culturales son aquellos en los que ha intervenido el hombre; objetos que, en palabras de Rocha (2006), hacen parte de la creación humana, porque el hombre los crea o modifica con

su comportamiento, incluso con su omisión; de tal manera que las características de los objetos culturales también son propias del perdón, en la medida en que no puede pensarse en este por fuera de una interacción humana creadora, a partir de valoraciones sobre la realidad.

Con ello, el perdón se hace valorable en la experiencia intersubjetiva y está transversalizado por un sentido dialéctico, en tanto “no se agota en el sustrato material que pueda tener, sino que depende del sentido espiritual que en este sustrato tiene su apoyo, sentido que tiene que ser vivenciado por alguien para cobrar existencia” (Aftalión et al., 1999, p. 41). Desde allí, la construcción conceptual del perdón debe conducir a la comprensión de sus sentidos, facilitando la toma de posición de quien penetra en él, como objeto de estudio a conocer, y lo ve desde dentro (Aftalión et al., 1999), para, como explican los autores, ir del sustrato del objeto a su sentido, y luego viceversa. Así las cosas, el perdón hace parte de la vida del espíritu, y siguiendo a Dilthey (1944, como se citó en Aftalión et al., 1999), esta se comprende. “El comprender es un proceso que va del signo a lo significado, de la expresión a lo expresado” (p. 43).

Con el perdón bajo la tipología de objeto cultural es posible desmembrar varios elementos que pueden ser reseñados en su construcción teórica; es conducta, y como tal implica la exteriorización de una acción humana en la pluralidad. Dicha exteriorización se soporta en un sustrato material comportamental que afecta al otro, en quien se activan, limitan o anulan acciones posteriores, de cuenta del sentido que se despliega con la exteriorización de la acción humana del perdón. Dicho sentido exige el acto de comprensión a partir del cual se devela un significado, que en un esquema social afecta un valor relevante de la convivencia, una vez es interpretado para poder alcanzar su comprensión, y facilitada la construcción de un contexto en un tejido social.

Por lo anterior, el perdón como objeto cultural tiene significativos atributos y sentidos en su dimensión sociocultural, como imaginario; en los términos de Schutz (1974), como componente de las estructuras del mundo de la vida. Es decir, se inserta en el cotidiano, en la historia individual del sujeto con aparente obviedad, como presupuesto de otras acciones humanas. Siguiendo los postulados de Schutz (1974), en el mundo de la vida el perdón ya cuenta con una interpretación, desde él ya hay un cúmulo de conocimiento aprehensible que debe ser común a otros sujetos de la misma sociedad, lo que facilita una comunicación efectiva, acciones concertadas, encuentro de proyectos y de intereses, códigos compartidos desde una identidad de significados en la pluralidad de las interacciones humanas. Dichas estructuras del mundo de la vida establecen las bases para la construcción del conocimiento de sentido común, resultado del proceso de socialización desde el cual se categoriza y nombra un comportamiento específico en un grupo social.

Sin embargo, el perdón como una de las estructuras del mundo de la vida, desde las cuales se construye el sentido común, no es suficiente para recrear su configuración a partir de los géneros literarios en el conflicto armado colombiano. No puede ser aprehendido solo en esa dimensión, porque se estaría renunciando a la comprensión objetiva del perdón, a sus aspectos internos, intencionales, espirituales, al significado que lo institucionaliza en una comunidad. Por ello, es necesario trascender las dimensiones comunes y alcanzar objetivaciones en las cuales los significados hayan sido resultados, no de una fenomenología, sino de ejercicios hermenéuticos que procuren asegurar su comprensión como objeto cultural. La construcción teórica debe permitir alcanzar un estadio donde se recree el perdón como un

parámetro de comprensión no común del sujeto, de sus exteriorizaciones e intencionalidades. Debe por tanto ser una categoría para la comprensión de la realidad humana, a través del comportamiento que es definido como perdón; tal y como lo señala Gadamer (1992), “comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal Estado, que se ha hecho de él o formular cómo ha podido ocurrir que sea así” (p. 33).

En el propósito de identificar y posicionar el perdón, la revisión documental devela un sentido bipolar de la categoría, en cuanto a la interrelación necesaria para que opere como objeto cultural. Así se deja ver en García Callado (1995), quien asume el perdón como la moneda de dos caras, una compuesta por el perdonar y otra por el hecho de ser perdonado:

Ambas oportunidades se le van a plantear en la vida, y para ambas necesita el mismo tiempo de valoración psíquica. El perdón planea al sujeto un doble posicionamiento pasivo – activo. Solo creará en un perdón real si es capaz tanto de esperarlo como de otorgarlo. (p. 75).

El perdón reclama la consciencia del sujeto que lo configura, a través de una decisión, como asegura Ramos (2004):

El perdón que tiene lugar tanto en la mediación de la bilateralidad agresor-agredido como en la reparación, al presentarse sin reconocimiento del hecho y como producto de la buena voluntad, es reducido a una escena idílica, negando o justificando la agresión y reactivando la violencia. (p. 222).

También, en Mockus (2002), el perdón parte de la relación interpersonal, de la exteriorización de una conducta dañina, ofensiva o perjudicial, la cual, a la luz de los dispositivos que pueden regularla, sean estos morales, jurídicos, o convencionales, era evitable desde el comportamiento libre que reviste a quien luego se ve en la posibilidad de pedir perdón. El perdón es un objeto cultural desde el cual se hace posible dimensionar las condiciones axiológicas de un grupo social, ya que una vez se presenta, contribuye al alivio, la salvaguarda y la reconstrucción de valores incidentes y determinantes de las relaciones intersubjetivas. Pero, el perdón además puede ser un comportamiento ausente, no exteriorizado, o incluso negado, por lo que además define circunstancialidades e intensidades de valoración, pues como acto intersubjetivo exige la estimación de quien lo recibe, en quien se da la condición de decisión y preferencia (Mockus, 2002). Como lo explica Cosullo (2005), el perdón implica una posibilidad de modificar las formas que definen el vínculo de apego entre la víctima de la trasgresión, el victimario, y las consecuencias de sus acciones.

La aceptación del perdón, sea que se produzca desde una condición libre de generosidad o sujeta a condiciones, promueve la reparación, restablece y enriquece las identidades, a partir del deber ser que rige el horizonte normativo, el cual se comparte como individuos de un mismo grupo. El perdón es un referente para la estimación de la responsabilidad sobre los comportamientos, de las valoraciones de las conductas que se definen ofensivas y de su estandarización en el esquema axiológico de una sociedad; define un entramado constitutivo de los hechos sociales que exige ser interpretado para, en últimas, comprender sus efectos y dimensiones. Pero, además, implica indagar la capacidad del sujeto que lo presenta, de aquel que lo recibe y de la sociedad, en su disposición de asimilarlo y acogerlo, pues en definitiva el perdón es un constructo psicossocial (Cosullo, 2005).

Incluso, partiendo de la naturaleza moral del perdón, como lo explica Crespo (2004), se reconoce en él una presencia cotidiana que se evidencia en la exteriorización de la acción, la cual en cada caso tendrá una carga de valor diferente cuando se manifiesta en la intersubjetividad. Como menciona Sábada (1995), “el perdón, por tanto, cuando empieza a enseñar su rostro entero, se hace cambiante, ambivalente, lejano y oscuro” (p. 14). Escribir Wicks (2011) sostiene que el perdón:

(...) supone la imputabilidad, la posibilidad de atribuir las acciones a alguien capaz de reconocerse como responsable de sus actos y, llegado el momento, como responsable de una “falta”; esto es, de la trasgresión de una norma, de un deber y, fundamentalmente, como responsable de un daño hecho a otro. (p.25).

A la par de la responsabilización de aquel que, en la relación, carga con la realización del agravio, la acción humana del perdón luego implica,

(...) restaurar el intercambio roto por el exceso introducido, es certificar los límites que fundamentan el pacto y devolver al intercambio las deudas excesivas por el daño propinado a un sujeto o a una comunidad, es hablar de reparar el daño sufrido. (Castellanos, 2004, p. 180).

Incluso en la esfera política, esa misma dirección se evidencia en Marfil (2011) cuando expresa: “lo importante en un discurso o petición de perdón es que conlleva un sentimiento de empatía, un reconocimiento hacia la otra persona a la que se respeta por considerarla ‘dañada’ por la falta” (p. 36).

## | Conclusiones

Desde Arendt (1974) es necesario rescatar que el perdón es una acción humana, personal, una facultad o potencial que se debe traducir en capacidad exteriorizada que libera del pasado y otorga la oportunidad de iniciar de nuevo. Capacidad que hace referencia a dos cosas, de un lado la acción se hace posible gracias a la pluralidad en la que cada ser humano mantiene la singularidad, y al mismo tiempo la condición de igualdad; además, de otro lado, el perdón es creación humana desde la acción, debido al carácter imprescindible e irreversible del comportamiento. El perdón como acción humana trasciende en la pluralidad, por lo que implica práctica entre los sujetos, de manera que construye contextos entre ellos y define cargas emotivas que configuran elementos de la cultura, aquella que impregna no solo las construcciones del mundo de la vida, sino la capacidad de la libertad creadora de nuevas acciones.

El perdón posibilita el desprendimiento y el rehacer, que tienen lugar desde la irreversibilidad que aprisiona y condena; como se desprende de Derrida (2003), tiene una dimensión ideal en una concepción pura que despeja las presiones constantes del condicionamiento político y jurídico que lo somete en dinámicas de intercambio, desnaturalizando su esencia y despersonalizando el acto libre de creación, el cual permite reiniciar algo nuevo en el mundo individual y plural en el acto de quien lo propone y lo concede, por lo que siguiendo a Jankélévitch (1967), el perdón no debe ser olvido, desgaste de tiempo que canse la memoria, no debe ser clemencia, soberbia ni intercambio.

El perdón es un objeto cultural, dotado de un sustrato material y uno espiritual en el que se concentra la intencionalidad de una acción humana, condicionada o libre, a partir de la cual se determinan acciones posteriores en otro u otros individuos; pero, además, se valoran conductas en un grupo social, afectando la carga axiológica de comportamientos determinados en un tiempo y un espacio. Para el caso de la superación del conflicto colombiano el perdón exige ser exteriorizado, como mínimo, al individuo víctima directa y, como ideal, a la sociedad igualmente victimizada a lo largo del desarrollo histórico de la confrontación. La exteriorización del perdón como conducta debe trazar la pluralidad de relaciones entre víctimas, victimarios y sociedad expectante para impactarla, para provocar el sentido desde la valoración colectiva, y así contemplar la posibilidad de desprenderse del peso del agravio y dar lugar a una nueva forma de asumir la vida como nación.

## | Referencias

- Aftalión, E. R., Vilanova, J. y Raffo, J. (1999). *Introducción al Derecho* (9a. ed.). Buenos Aires, Argentina: Abeledo – Perrot.
- Arendt, H. (1974). *La Condición Humana*. Barcelona, España: Editorial Seix Barral.
- Castellanos, W. (2004). El don del perdón. *Revista de Psicoanálisis*, (4), 180-187. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8309>
- Cosullo, M. M. (2005). La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología*, 23(1), 39-63. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/3378/337829529002.pdf>
- Crespo, M. (2004). *El perdón. Una investigación filosófica*. Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- Derrida, J. (2003). Entrevista con Michel Wieviorka (Mirta Segoviano, Trad). En J. Derrida, *El siglo y el perdón seguida de Fe y saber* (pp. 7-39). Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Flor. Recuperado de [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/siglo\\_perdon.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/siglo_perdon.htm)
- Escríbar Wicks, A. (diciembre, 2011). Liberados por el perdón pero atados por la promesa. *Cuadernos Judaicos*, (28), 20-30. DOI: 10.5354/0718-8749.2012.23089
- Gadamer, G. (1992). *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Sígueme.
- Gadea, C. (2010). Violencia y experiencias colectivas de conflicto. *Espacio Abierto*, 19(2), 159 – 218.
- García Callado, M. J. (1995). Culpa, Sublimación y perdón. *Revista de Ciencias de las Religiones*, (0), 71-76. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110071A>

- Gómez, M. (enero-junio, 2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista Práxis Filosófica*, (26), 131-149. Recuperado de <http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/3304/5002>
- Higuita, C. y Jaramillo, D. (2014). La movilización de objetos culturales desde las memorias de la práctica de la construcción del purradé: Elementos para otra discusión en educación (matemática) indígena. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 7(3), 8-32. Recuperado de <http://www.revista.etnomatematica.org/index.php/RevLatEm/article/view/144>
- Jankélévitch, V. (1967). *Le pardon*. Paris, Francia: Aubier Montaigne.
- Latella, L. (octubre-diciembre, 2006). Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt. *Utopía y Práxis Latinoamericana*, 11(35), 103-13. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903508>
- López, M. D. (2009). *El perdón en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch desde la experiencia de la shoah. confluencia de las tradiciones judía y cristiana y retos para el entendimiento*. Madrid, España: Pontificia Comillas de Madrid.
- Marfil, J. P. (2011). El discurso del perdón en la política. *Más Poder Local*, (7), 36-37. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3765307>
- Miguel, A. (2010). Percursos Indisciplinados na Atividade de Pesquisa em História (da Educação Matemática): entre jogos discursivos como práticas e práticas como jogos discursivos. *Bolema*, 23(35A), 1-57.
- Mockus, A. (2002) ¿Para qué el Perdón? *Revista Theología Xaveriana*, (141), 47-59.
- Muñoz, D. (2003). Construcción narrativa en la historia oral. *Nómadas*, (18), 94-102.
- Navarro, L. y Romero, M. (2016). Los conceptos de poder y violencia en Hannah Arendt: un análisis desde la comunicación. *Pensamiento Americano*, 9(17), 54-66. Recuperado de <http://oaji.net/articles/2016/2339-1473528537.pdf>
- Nieves Loja, G. M. (2015). El perdón contemporáneo y el retorno a la dimensión espiritual. De los mayores crímenes a la infinitud del perdón. *Fragmentos de Filosofía*, (13), 145-162. Recuperado de <http://institucional.us.es/revistas/fragmentos/13/ART%208%20GERARDO%20NIEVES.pdf>
- Olaso, L. M. (2008). *Curso de Introducción al Derecho. Introducción filosófica al estudio del Derecho* (Tomo I). Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Luego, J. J. (2004). La educación como hecho. En M. del M. Pozo (Coord.), *Teorías e instituciones contemporáneas de educación* (pp. 25-44). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Ramos, C. (2004). De la venganza y el perdón. *Revista de Psicoanálisis*, (4), 222-231. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8315>

- Rioseco, V. (2008). La crónica: la narración del espacio y el tiempo. *Andamios*, 5(9), 25-46.
- Rocha, C. (2006). *Manual de Introducción al Derecho*. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Rodríguez, C., Lorenzo, O. y Herrera, L. (2005). Teoría y práctica del análisis de datos cualitativos. Proceso general y criterios de calidad. *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, 15(2), 133-154. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/654/65415209.pdf>
- Rueda, C. (2012). Perdón y arrepentimiento: La experiencia de Jean Améry. *Ideas y Valores*, 41(148), 79-99. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/issue/view/3433>
- Sábada, J. (1995). *El perdón. La soberanía del yo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós Ibérica S.A.
- Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Suárez, E. E. (2004). *Introducción al Derecho*. Santa Fe, Argentina: Universidad Nacional del Litoral.
- Wagon, M. E. (enero-junio, 2015). Los límites del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt: un posible aporte desde la perspectiva derridiana. *Ágora Filosófica*, 15(1), 59-83. Recuperado de <http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/616/485>
- Zapata, G. (julio-diciembre, 2006) La condición política en Hannah Arendt. *Papel Político*, 11(2) 505-523. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77716567002>