

# **Perdonar lo imperdonable**

Reflexiones sobre el papel del perdón en el marco del posconflicto  
en Colombia

Trabajo de grado para optar por el título de Filósofa

Presentado por  
Manuela Mesa Córdoba

Dirigido por Prof.  
Dra. Estefanía Losada Nieto

Programa de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas  
Universidad de la Sabana  
Marzo, 2024

## Agradecimientos

Este trabajo es el resultado del esfuerzo de muchas personas (aunque yo haya hecho la mayoría de las traspasadas) que me guiaron o me mantuvieron cuerda a lo largo de todo el proceso, a ellas y ellos quiero agradecerles.

En primer lugar quiero agradecer a Estefanía Losada, mi directora de tesis, por su guía paciente y sabia que me enseñó muchas cosas de cómo ser una buena filósofa, gracias por el apoyo incondicional. También quiero agradecer a mis profesores y profesoras que me enseñaron el amor por la filosofía, por las ciencias políticas y por el trabajo bien hecho. Especialmente quiero agradecerles a Juan Camilo Espejo y a Anderson Pinzón por hacerme preguntas difíciles y ayudarme a elegir el tema de mi tesis.

Quiero agradecer a mis amigos que me empujaron todo el camino, a Andrés Rodríguez, que es una luz en mi vida, a Simón, a Juan Camilo, a Alejandro, a Doménica, Jefferson y Santiago que me escucharon atentos hablar por horas del perdón y a Daniela Lacouture que no dejó que me rindiera.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia que fue mi más grande apoyo, mención especial para mis hermanas Mariana, María José y María Luciana sin las cuales esta tesis hubiera estado lista mucho antes.

A todos y todas, muchas, muchas gracias.

# Tabla de contenido

<b>Introducción.....</b>	<b>4</b>
<b>Capítulo I: Historia de una herida abierta .....</b>	<b>7</b>
Aspectos generales del conflicto armado en Colombia.....	8
Reconstrucción cronológica .....	11
Reflexiones finales .....	26
<b>Capítulo II: Aproximaciones al perdón: la apuesta de Nussbaum.....</b>	<b>28</b>
Qué es una emoción.....	28
Emociones políticas.....	31
El perdón.....	35
Reflexiones finales.....	44
<b>Capítulo III: Cuando el perdón se enfrenta a lo imperdonable .....</b>	<b>48</b>
Defensa de la ira.....	48
Concepto de perdón y diferencia con otras actitudes.....	57
Lo imperdonable .....	63
El perdón en el posconflicto.....	65
Alternativas al perdón.....	68
Reflexiones finales.....	70
<b>Conclusiones.....</b>	<b>72</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>74</b>

## Introducción

Este trabajo empezó a gestarse mucho antes de lo que yo misma esperaba. Probablemente inició un 02 de octubre de 2016 cuando contemplaba con estupor la victoria del “No” en el plebiscito que pretendía refrendar los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC. En ese momento me costaba mucho entender las motivaciones de aquellos que se oponían al acuerdo y más aún, me costó mucho entender como después de su firma muchos sectores políticos y sociales se opusieron tajantemente a su implementación. De ahí nace este trabajo, de la incapacidad de entender la realidad complejísima de la guerra en mi país y del deseo sincero de hacerlo.

Estoy convencida que en la construcción de paz el diálogo entre posturas que parecen antagónicas es la base para que todo lo demás pueda surgir. También estoy convencida de que hay pocos terrenos más propicios para confrontar ideas y visiones de mundo que el terreno de la filosofía. Esta es una primera intuición que guía y sirve de base a esta investigación: la filosofía es un camino que debemos transitar en aras de alcanzar la paz. La segunda intuición sobre la que descansa este trabajo es que la filosofía tiene todo que ver con el mundo en el que habitamos, así algunas veces se presente como ajena, etérea y distante. La filosofía nace de algo que afecta nuestras vidas, que nos conmueve existencialmente y no deberíamos descuidar las condiciones, el contexto, que da pie a los interrogantes. Con estas intuiciones como base de mi quehacer filosófico decidí tratar un tema que me ayudara a comprender el conflicto armado en Colombia y que me permitiera aportar a la construcción de un país en paz, ese tema fue el perdón.

Concretamente, esta investigación tiene como objetivo pensar *cuál* es rol del perdón en el marco del posconflicto en Colombia. ¿Por qué el perdón? Hay dos razones, la primera es que, debido a la complejidad de la realidad que trata de superar, el posconflicto es frágil y propenso a recaer en ciclos de violencia. El perdón parece ser una herramienta a través de la cual se pueden terminar de manera permanente las hostilidades que alimentan dicha violencia permitiendo desligarse del pasado para pensar en un futuro mejor. La segunda es que en el caso de Colombia el perdón ha sido objeto de grandes debates y discusiones. Algunos lo consideran como parte esencial para la construcción de un posconflicto estable y duradero,

otros consideran que es injusto y contraproducente en la búsqueda de la paz. Cualquiera que sea el caso, un proceso de paz que no se cuestione sobre el rol del perdón es un proceso incompleto.

Teniendo esto en cuenta, mi hipótesis inicial será la siguiente: si tenemos alguna intención de construir un posconflicto exitoso tenemos que perdonarnos los unos a los otros. Las víctimas deben perdonar y el Estado, como principal garante del posconflicto, debería propender para que esto suceda. La lógica que descansa detrás de esta intuición es la siguiente: Un posconflicto exitoso implica que este sea estable y duradero. Para que un posconflicto sea estable y duradero necesita, en primer lugar, asegurar que los ciclos de violencia no se repitan. Para que se terminen los ciclos de violencia debe haber un proceso de reconciliación, es decir debe darse un restablecimiento de relaciones. Sin embargo, si esa reconciliación se construye sobre una base poco firme los ciclos de violencia se repetirían con extremada facilidad. Nos encontraríamos ante un posconflicto endeble. Por eso, la base sobre la cual se construya la reconciliación debe ser el perdón. El perdón garantiza la superación de los ciclos de violencia en tanto que implica una superación de la ira y la apertura al futuro. En consecuencia, un posconflicto exitoso debe propender para que se obre el perdón.

Para desarrollar esa intuición y evaluar su pertinencia presento el siguiente trabajo que consta de tres capítulos. En el primer capítulo abordo el marco en el que se desarrolla la discusión: el conflicto armado en Colombia. Como mencioné anteriormente, uno de los pilares de esta investigación es que la filosofía no debería descuidar el contexto en medio del cual surgen sus inquietudes. Me di cuenta de que una cosa es pensar sobre el perdón, la reconciliación y la justicia en abstracto y, otra muy diferente, es hacerlo en un contexto específico. En consecuencia, mis esfuerzos serían vanos sin una caracterización teórica e histórica, para lograr un entendimiento del conflicto, de la herida abierta que supone para millones de personas el paso de la violencia. Por esta razón el primer capítulo hace memoria del conflicto armado en Colombia durante los últimos 50 años. Haré un recorrido cronológico por los actores y las dinámicas que gobernaron la guerra incorporando las voces de aquellos que la vivieron.

Una vez situada la discusión el segundo capítulo se mete de lleno con el corazón de mi investigación: La pregunta por el perdón. Para abordarla acudiré a los planteamientos de la filósofa estadounidense Marta Nussbaum y su noción de perdón aproximándome principalmente a dos obras: *Paisajes del pensamiento* (2001) y *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia* (2016). Con el fin de llevar a cabo esta tarea en primer lugar abordaré teoría de las emociones. En segundo lugar, ahondaré en qué es una emoción política. Finalmente, me centraré en el perdón y sus diferentes tipos. En el tercer capítulo tomaré los interrogantes que me dejó la postura de Nussbaum en dos frentes: el problema de la ira y las posibilidades del perdón. Valiéndome de la ayuda de varias pensadoras y pensadores presentaré una defensa de la ira y una conceptualización más compleja del perdón. Finalmente, evaluaré la pertinencia del perdón en el marco del posconflicto en Colombia, haciendo énfasis en la posibilidad de poner al servicio de la construcción de paz al perdón, y propondré algunas alternativas a este tales como el acceso a mecanismos de justicia eficientes.

# Capítulo I

## Historia de una herida abierta

*Antes de morir, mi papá me dijo «no llore por mí que yo no me voy a dar cuenta de todo esto. Lloren por ustedes, por lo que van a vivir sobre todo las mujeres que tienen hijos. Va a ser muy cruel, supremamente cruel. Va a haber momentos en los que ustedes tampoco van a querer estar vivos». Así fue, completo, como mi papá me lo dijo. (Comisión de la Verdad, 2022, p. 46).*

En Colombia la violencia ha sido una constante en la vida de millones de personas debido al conflicto armado interno que existe en el país desde hace décadas. Testimonios como el que inicia este capítulo nos enfrentan al dolor infinito que causó esa violencia y las profundas heridas que ha dejado. Actualmente, el Registro único de Víctimas (RUV) calcula que la cantidad de víctimas del conflicto asciende a 9.610.391 personas<sup>1</sup>. La sensación de inseguridad y desarraigo producto de una existencia que se desenvuelve en medio de la violencia ha truncado los proyectos de vida de millones de personas, resquebrajado su futuro y dificultado las posibilidades de diálogo para una terminación del conflicto (Grupo de Memoria Histórica, 2013).

Durante décadas ese punto, la terminación del conflicto y los métodos que deben usarse para conseguirlo, han sido debatidos. En el año 2016 el Estado Colombiano firmó un histórico acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC. De pronto el país se vio arrojado a la tarea, que a veces parece imposible, de hacer las paces con su pasado sangriento para abrirse las puertas de un futuro mejor. Empezaba el posconflicto. Sin embargo, la hoja de ruta es incierta y la viabilidad del proyecto cuestionable. ¿qué pasa con los millones de vidas trucadas? ¿Cómo se construye sobre tanto dolor, sobre tanta injusticia? Precisamente son esas preguntas, las que me llevan a acercarme al perdón y al rol que podría cumplir en este contexto.

---

<sup>1</sup> Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas, Fecha corte: 31 de diciembre de 2023.

Como partimos de la base de que la investigación filosófica debe preocuparse por el contexto en el que nacen sus interrogantes y que preguntarse por el perdón sin entender el escenario en el que surge puede llegar a ser estéril, el primer capítulo de esta investigación se ocupará precisamente del contexto. Teniendo eso en cuenta cabe hacer algunas aclaraciones. Lo primero es que lo que viene a continuación no es un recuento de la historia de Colombia. Es un recuento de su conflicto. Puede parecer una distinción irrelevante, al fin y al cabo, nos han enseñado que la historia es el recuento de los conflictos, de las guerras, las muertes y los movimientos para obtener el poder. No obstante, creo que vale la pena hacerla porque tengo la convicción de que, además de la guerra, hay mucho más país para recordar y para contar y que la historia puede encontrar hechos dignos de memoria en otros lugares.

Por eso puede parecer irónico que a pesar de dicha convicción inicie haciendo un recuento de la violencia, del conflicto. Sin embargo, este trabajo trata sobre el perdón, que da esperanza y que abre puertas para el futuro, pero que solo existe porque hay una herida abierta, un pasado violento. Si se quiere hablar de perdón primero se tiene que hablar de lo que hay que perdonar, de las historias que nos trajeron hasta aquí. Por eso inicio hablando de la guerra, de sus actores, de sus causas y sus etapas, pero también y, sobre todo, inicio hablando de las historias de los que la padecieron del dolor, de la violencia, de la rabia y de la desesperación. Para entender y para honrar.

## **Aspectos generales del conflicto armado en Colombia**

El conflicto en Colombia tiene una historia larga y compleja. Lo que es paradójico es que a pesar del impacto que ha tenido en la vida de millones de colombianos y de la importancia que supone para la configuración de las instituciones estatales<sup>2</sup> este no fue un objeto de estudio amplio, serio y sistemático sino hasta finales de la década de los 80. Hoy en día, en parte gracias a los múltiples procesos de negociación con grupos armados y a un interés de académicos y universidades, el estudio del conflicto y la violencia en Colombia ha avanzado

---

<sup>2</sup> En el informe final de la Comisión de la Verdad *No matarás* se señala que “El Estado colombiano ha sido moldeado para la guerra. Las instituciones, con notables excepciones, actúan en guerra, con marcos discursivos de guerra” (2022, p. 578).

de manera significativa. Con los informes del Centro de Memoria Histórica (creado en 2011 con la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras) y con el reciente informe de la Comisión de la Verdad publicado en 2022 entendemos hoy más que nunca los múltiples matices del conflicto, sus complejidades, sus actores y sus dinámicas. En las siguientes secciones presentaré un resumen de los actores y motivaciones del conflicto y posteriormente me avocaré en una breve reconstrucción histórica del mismo.

En esta sección expondré algunas de las principales motivaciones y motores del conflicto así como un breve recuento de sus actores principales de forma tal que se cuente con un marco que permita entender mejor la reconstrucción cronológica que realizaré posteriormente. Para iniciar es importante resaltar que con los informes como *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de Guerra y dignidad del Centro Nacional de Memoria Histórica* y *Hay futuro si hay verdad* de la Comisión de La Verdad paulatinamente se han llegado a una serie de acuerdos, aunque no unánimes<sup>3</sup>, respecto a la memoria del conflicto. Por ello son más claras las motivaciones y las condiciones estructurales que permitieron el nacimiento de la violencia y su posterior recrudecimiento. Entre los múltiples factores que hay que mencionar hay dos puntos que destacan especialmente: los problemas vinculados a la tierra y la precariedad de la democracia en el país (GMG, 2013). Como señala Alfredo Molano “El conflicto armado comienza con la Violencia. Y la Violencia está asociada a dos factores originarios que se influyen mutuamente: el control sobre la tierra y sobre el Estado” (2015, p.5)

Respecto al primero, la investigadora Martha Nubia Bello señala que “la apropiación, el uso y la tenencia de la tierra han sido motores del origen y la perduración del conflicto armado” (GMH, 2013, p. 21). Los informes que se realizaron están de acuerdo en que existe una convergencia entre la guerra y los problemas asociados a la tenencia de la tierra. Entre estos se encuentran los despojos violentos, la concentración ociosa de la tierra, las

---

<sup>3</sup> Como ejemplo de esta inevitable divergencia de versiones respecto a la historia del conflicto se señala la cartilla *¿Cuál verdad?* Publicada por el partido político Centro Democrático. Su principal autor, el expresidente Álvaro Uribe Vélez, dice lo siguiente respecto a la comisión de la verdad “La osadía de escribir me surge de la osadía de la Comisión de la Verdad de faltar a la verdad en muchos casos” (2022, p. 4) y más adelante señala que “Sin faltar al respeto de sus integrantes, es notoria la inclinación ideológica de los miembros de la Comisión de la Verdad con excepción del exmilitar, mayor Carlos Ospina, persona ecuanime cuyas apreciaciones fueron desconocidas” (2022, p. 5).

titulaciones fallidas, etc. Adicionalmente, la aparición de nuevos factores hizo que el problema se profundizara. Con actividades como la explotación minera y el narcotráfico y con las alianzas entre políticos, élites económicas, paramilitares (entre otros) la cuestión de la tierra se volvió una fuente perpetua de conflicto. Respecto a esto la Comisión de la Verdad apunta que “La tierra en Colombia ha sido un factor de acumulación de poder político y económico. El gran fracaso de las agendas liberales ha sido ponerle fin al latifundio improductivo y redistribuir la tierra” (Comisión de la Verdad, 2022).

El otro factor es el de la precariedad de la democracia. Esto es de gran relevancia puesto que, como señala la Comisión de la Verdad, “los cierres democráticos tienen una correlación directa con el origen o la agudización y degradación de la violencia” (2022).<sup>4</sup> Las instituciones democráticas débiles y carentes de la confianza de la ciudadanía han tenido consecuencias nefastas para el país. Ahora bien, esta precariedad tiene raíces históricas muy profundas y se basan en características autoritarias del sistema que tiende a excluir voces diferentes y que se centran en garantizar la permanencia en el poder. Esto ha conducido a que las élites y partidos tradicionales se mantengan en el poder mientras que las voces disidentes son ignoradas y en muchas ocasiones perseguidas<sup>5</sup>

Por otro lado, también se identifica que “la guerra ha sido también el recurso para impedir la democracia y la violencia el medio para acallar a críticos y opositores, para impedir la denuncia y evitar justos reclamos y transformaciones” (GMH, 2013, p. 23). La memoria que se hace de la guerra evidencia una carencia del ejercicio ciudadano y en muchas ocasiones un uso arbitrario de los mecanismos de participación. Otra forma en la que se señala la inestabilidad democrática es la forma en la que históricamente se han abordado los conflictos sociales derivados de los reclamos de la sociedad frente a problemáticas como la corrupción, la desigualdad y la pobreza. En estos casos el Estado suele tomar salidas represivas y militares mientras que las transformaciones sociales que se exigen pasan a un segundo plano.

---

<sup>4</sup> Como señala Juan Federico Pino, existe en la producción académica que estudia la relación del conflicto en Colombia con la democracia una tendencia analítica que identifica que “el carácter cerrado y restringido del régimen político era el principal promotor del conflicto armado y la violencia política” (2017, p. 371).

<sup>5</sup> Como ejemplo de esta persecución se puede señalar el exterminio del partido político de la Unión Patriótica (UP) por el cual el Estado Colombiano reconoció responsabilidad en el año 2016.

Respecto a los actores, cabe hacer la salvedad de que la complejidad del conflicto hace que la cantidad de grupos e individuos involucrados sea grande y muy variada. Las víctimas son el colectivo más grande puesto que, como señala Bello, más que un enfrentamiento entre combatientes lo que se ha dado mayoritariamente es la violencia contra la población civil (2013). Esta característica ha hecho que la cantidad de personas ajenas al conflicto que han sido afectadas por este sea enorme. Por otro lado, para comprender las dinámicas bajo las cuáles ha operado la guerra contemporánea es importante hablar de tres actores y sus formas de operación: Los grupos paramilitares, los grupos guerrilleros y el Estado. Cada uno de estos actores tuvieron un modus operandi específico que se detalla a continuación teniendo en cuenta los datos que ofrece el Centro Nacional de Memoria Histórica<sup>6</sup> y las cifras de la Comisión de la Verdad presentadas junto con el Informe Final. Los datos presentados a continuación se refieren al porcentaje sobre casos totales por presunto responsable.

En primer lugar, los grupos paramilitares se caracterizaron por ejecutar masacres (51,4%), asesinatos selectivos (42%) y desapariciones forzadas (52 %). De estos grupos se señala en ambos informes la sevicia con la que llevaban a cabo acciones violentas como método para generar terror en la población. El segundo grupo, las guerrillas (principalmente las FARC y el ELN), se caracterizaron por usar el secuestro (59%), los asesinatos selectivos (16%) y los atentados terroristas (79, 1%) como principales formas de operar. Se destacan también por el reclutamiento forzado (75%) y por el daño a bienes civiles (67%). Finalmente, se encuentra la fuerza pública. Este grupo actuó en algunos casos con detenciones arbitrarias, torturas, asesinatos selectivos (4,2%) y desapariciones forzadas (8%).

## **Reconstrucción cronológica del conflicto**

Una vez expuestos estos puntos generales haré una reconstrucción cronológica de algunos de los hechos que ocurrieron en el marco del conflicto armado en Colombia. Ahora

---

<sup>6</sup> Para consultar las cifras del conflicto armado actualizadas que ofrece el Centro Nacional de Memoria histórica dirigirse a: <https://micrositios.centrodememoriahistorica.gov.co/observatorio/portal-de-datos/el-conflicto-en-cifras/>

bien, marcar un punto de inicio al conflicto es ya de por sí todo un reto metodológico. A pesar de los múltiples puntos de partida que justificadamente se podrían tomar para hacer un análisis del conflicto en Colombia, esta investigación se ceñirá a la metodología propuesta por la Comisión de la Verdad en su informe final. Según esta, el inicio del conflicto contemporáneo se puede rastrear hasta 1958 y desde allí se puede obrar una división en cinco periodos organizados así: en primer lugar, los años entre 1958 y 1977 que contemplan el periodo del Frente Nacional. En segundo lugar, el periodo comprendido entre 1978 y 1991 donde aumenta el descontento social y se consolidan los grupos insurgentes. El tercer periodo entre 1991 y 2002 que estuvo caracterizado por la Asamblea Nacional Constituyente y por los diversos intentos de diálogo con guerrillas y grupos narcotraficantes. En el cuarto periodo comprendido entre 2002 y 2016 donde se dio una fuerte escalada de violencia en la que no solo estuvieron involucrados los grupos al margen de la ley sino también el mismo Estado. Finalmente, el quinto periodo (que no trataré en este trabajo) es el que comprende de 2017 hasta la actualidad. A partir de esta división, haré la contextualización del conflicto armado siguiendo un orden cronológico.

### **Primer periodo: 1958-1977**

El primer periodo del conflicto armado contemporáneo inicia con la instauración del Frente Nacional en Colombia. Este último fue un acuerdo de carácter político entre las dos grandes fuerzas partidistas del país: liberales y conservadores. Su objetivo principal era poner fin a la violencia que estaba, literalmente, desangrando al país. Para entender las fuerzas que dieron vida a un sistema tan controvertido es importante recordar que antes del establecimiento del Frente Nacional el país estaba inmerso en la época de *La Violencia* una década en la que los colombianos se enfrentaron en un conflicto de carácter político inmensamente cruel, alentado desde el Estado y que tuvo repercusiones en todo el territorio nacional. Gonzalo Sánchez, por ejemplo, señala que durante este periodo existía en el país una “mezcla de terror oficial, sectarismo partidista y política de tierra arrasada” (1989, p. 140).

No es de extrañar que la solución por la vía del diálogo, en la que las élites de cada partido se comprometieron a compartir el poder de forma alternada, tuviera tanta acogida. Jorge Orlando Melo apunta que: “En diciembre de 1957, con la participación electoral más alta de todo el siglo XX, 96.4% de los ciudadanos, incluyendo las mujeres, aprobaron la extraña propuesta de coalición conocida como el Frente Nacional” (2017, p. 231). Durante 16 años (cuatro periodos presidenciales) liberales y conservadores se irían turnando el poder de forma tal que los enfrentamientos fueran innecesarios.

El problema con el Frente Nacional es que a pesar de que logró detener parcialmente la oleada de violencia creó un sistema cerrado donde las voces disidentes no tenían cabida. De forma cuestionable y con un sistema que socavaba los fundamentos mismos del sistema democrático se excluyó a todos los movimientos políticos ajenos a el liberalismo y el conservadurismo. Ricardo Arias afirma que para algunos detractores “el acuerdo bipartidista, lejos de favorecer la democracia, no fue más que un pacto oligárquico que legitimó el monopolio del poder en manos de las elites y cerró las puertas a todos aquellos que no se identificaban con partidos tradicionales” (2011, p. 119)<sup>7</sup>. El cierre democrático legitimó el reclamo político de los excluidos, especialmente de los políticos de izquierda, que pedían un lugar en el debate público.

Esto a su vez generó el ambiente propicio para “el surgimiento de guerrillas de izquierda y el resurgimiento de resistencias armadas, en un contexto en el que la Guerra Fría tenía influencia en Colombia y Estados Unidos incidía en el tratamiento del conflicto armado” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 28). Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) se consolidaron como grupo en 1964 cuando el Estado Colombiano “decidió bombardear algunas regiones de influencia comunista bajo el pretexto de que el Estado no podía tolerar Repúblicas independientes” (Arias, 2011, p. 144). Décadas después de su nacimiento el país todavía lucha con las consecuencias del surgimiento y el accionar de las FARC y de las otras guerrillas de izquierda como el ELN, el EPL y el M-19 en el territorio.

---

<sup>7</sup> Frente a la magnitud y gravedad del cierre democrático que supuso el Frente Nacional hay posturas encontradas. Por ejemplo, David Bushnell en su libro *Colombia, una nación a pesar de sí misma* menciona refiriéndose al Frente Nacional “Sin duda alguna se restringía la política democrática, pero menos de lo que en principio podría pensarse” (2005, p. 306)

El siguiente testimonio de una lideresa campesina ilustra lo que supuso en la vida de miles de personas el surgimiento y accionar de los grupos guerrilleros en los territorios.

No fue tanto que llegaron y que hicieron una toma y mataron la gente, sino que ante esos hostigamientos –porque entraron muchas veces– siempre hubo un milagro. Por alguna razón, porque la Policía se daba cuenta antes de que llegaran. Pero entonces ellos, de la rabia, le echaban la culpa a alguien por no poderse tomar el pueblo. Eran unas cadenas hasta de quince días, muerto sobre muerto. Eso fue tortura. Las veredas aquí sufrieron mucho, mucho. Hubo un desplazamiento tan grande que este corregimiento no se ha recuperado. El campo está abandonado porque la mayoría de la gente se fue y no volvió. Aquí hubo grupos de las FARC, del ELN, del EPL. Uno veía los mensajes que dejaban en las casas: «Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar» (Comisión de la verdad, 2022, p. 224).

## **Segundo periodo: 1978-1990**

El sistema extremadamente hermético que propició el Frente Nacional hizo que las demandas por la apertura democrática marcaran las décadas que le siguieron. Con el final de este sistema se hizo cada vez más evidente que había voces disidentes de los partidos tradicionales que tenían ideas y reclamos que exigían espacios de participación. La Comisión de la Verdad señala que: “Colombia fue en la década de los ochenta un escenario de búsqueda de ampliación de la democracia, pero ambiguo, conflictivo y sangriento. La lucha por la democratización del país convocó a fuerzas disímiles que usaron estrategias diferenciadas” (2022, p. 172). Dos fuentes importantes de puja por la apertura de nuevos espacios fueron, por un lado, los líderes y partidos de izquierda que se fortalecieron durante de la década de los ochenta y, por el otro, los movimientos sociales que propendían por la defensa de los derechos humanos y reivindicaban causas sociales.

Esta necesidad de participación y de búsqueda de nuevos caminos en la esfera política tomó forma en dos modalidades diferentes. Por un lado, se empezaron a fortalecer grupos armados insurgentes que encontraban su legitimación en las carencias institucionales a nivel estatal. Jorge Orlando Melo en *Historia Mínima de Colombia* señala que “la injusticia dejó de ser explicación de la violencia para convertirse en justificación de la lucha armada, alegada

por grupos minoritarios que pretendían hablar en nombre de las masas” (2017, p. 259). Este auge y expansión también se debe en parte a la respuesta torpe y en extremo represiva del Estado, en general, y de las fuerzas militares en particular, que provocaron una desconfianza civil generalizada que le dio más legitimidad a la lucha guerrillera. “La generalización de la tortura, las ejecuciones extrajudiciales y las detenciones arbitrarias mostraron a la guerrilla como víctima de los abusos oficiales y lograron la movilización de amplios sectores de la población para buscar el respeto de los derechos humanos y una negociación que terminara la guerra” (Melo, 2017, p. 260).

El sentimiento de desconfianza hacia el ejército se ve plasmada en el testimonio de una mujer campesina que en el año 1984 busca a su esposo desaparecido el día anterior.

Allá se divisaba la finca de un tipo que se había ido en enero. Estaba sola, saliéndole humo. Yo vi eso y dije «¡Dios mío! Ahí está esa gente, ahí está el Ejército. ¿Ahora pa yo pasar?». Me acordé de todos los santos y no me devolví. Pasé muerta del susto, a lomo de caballo y con la niña. No me dijeron nada. Yo veía a los del Ejército allá y a mí me parecía que me iban a disparar. Como decía mi esposo «es que si uno no debe nada, nada teme», pero, sin embargo, estaban matando mucho.

Llegué al puerto: ahí estaba la silla de la bestia en la que él había salido. El señor Jairo me recibió, me dijo: «¿Usted es la esposa?». «Sí, señor, yo soy la esposa. Él está aquí, ¿cierto?» «No, señora, a él se lo llevó el Ejército ayer». Sentí que la tierra me tragaba, que me tragaba, que me sacudía y me sacaba otra vez. «¿Cómo así que sé lo llevó el Ejército y usted no nos avisó?» (...) El Ejército llegó varias veces para que no lo pudiéramos encontrar, pa que no lo pudiéramos buscar. Si mi esposo debía algo, si lo estaban juzgando de tener vínculos con la guerrilla, que lo hubieran detenido y hubieran averiguado. Que lo hubieran metido a la cárcel. Si es que era un delito darle de comer a alguien, no era porque le naciera a uno sino porque tocaba. (Comisión de la Verdad, 2022, p. 122)

La otra forma que adoptó la exigencia de nuevos espacios de participación fue la del diálogo, las reformas y los acuerdos de paz. Precisamente es en esta lógica que termina siendo escogido Belisario Betancourt que se presentó como un hombre conciliador que pretendía, a través de las vías del diálogo, negociar con los grupos insurgentes. Para hacer esto, uno de

los primeros pasos que se dio fue el de reconocer el estatus político de estos grupos armados y verlos, ya no como criminales, sino como adversarios. Durante el proceso de paz que dio inicio en La Uribe, Meta, también se hicieron grandes concesiones a estos grupos con los que varios sectores de la población no estaban de acuerdo y que veían con gran preocupación.

Este experimento encontró toda suerte de resistencias sociales e institucionales entre los mandos militares, la mayoría de los gremios económicos y buena parte del establecimiento político nacional, pero también entre las élites regionales que percibían como una amenaza el avance electoral de la izquierda y el asedio guerrillero que se manifestaba en las extorsiones y los secuestros (GMH, 2013, p.135).

Con su expansión las guerrillas empezaron a tomar una actitud ya no solo defensiva sino también ofensiva y encontraron en el secuestro una fuente importante de financiación. Esta práctica desgarró la vida de miles de personas en el país y supuso un gran trauma no solo para los secuestrados sino también para sus familias. El testimonio de un joven que esperó más de una década para conocer a su padre secuestrado nos muestra el drama del secuestro.

Cuando mi padre fue secuestrado, mi madre estaba de seis meses de embarazo de mí. Yo nazco tres meses después de que a mi padre lo secuestraron en la base militar de Patascoy. Ese día llegó una prueba de supervivencia suya. Él estuvo secuestrado por cerca de quince años. Durante su cautiverio, me enviaba cartas o videos cuando la guerrilla se decidía a dar pruebas. Los primeros años de secuestro me pudo enviar tres fotografías suyas, creo que son de esas instantáneas. Yo le enviaba mensajes a través de la radio o de la televisión. Creo que escuchaba más los de la radio. Esa fue la comunicación que tuve con él. La verdad, era muy difícil, no era como que yo le enviara una carta y al mes me respondiera; era cuando la guerrilla lo decidía. Al principio fueron cartas. Las últimas pruebas de supervivencia fueron videos grabados por las FARC. (Comisión de la Verdad, 2022, p. 419).

Con estos acontecimientos la polarización empezó a hacerse cada vez más aguda y varios grupos sociales vieron la necesidad de tomar medidas drásticas para frenar la expansión que estaban teniendo las guerrillas bajo la aparente posibilidad de paz que les ofrecía el gobierno.

Paralelamente al fenómeno de expansión de las guerrillas se da el fortalecimiento y consolidación de los grupos paramilitares. El secuestro en noviembre de 1981 de Martha Nieves, hermana de los narcotraficantes del cartel de Medellín los hermanos Ochoa, y la subsecuente respuesta por parte de estos da a inicio al grupo Muerte a Secuestradores (MAS) considerado como un suceso fundacional en la historia del paramilitarismo. Con la creación del grupo empieza la persecución y asesinato a los secuestradores y sus familias hasta el punto en el que el M-19 se ve en la necesidad de negociar la liberación de Martha Nieves. Con esto se da inicio a una nueva etapa del paramilitarismo en Colombia que se caracterizó por mantenerse estrechamente ligado al narcotráfico y que se desarrolló bajo el beneplácito algunos actores estatales. El MAS se convirtió en “una alianza entre la mafia, la fuerza pública y sectores económicos y políticos que se sentían afectados por la guerrilla” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 184).

Pese a los intentos de diálogo y procesos de paz que se venían llevando a cabo por parte del gobierno lo cierto es que estas décadas supusieron un recrudecimiento de la violencia y un fracaso de la vía política. Las guerrillas y el paramilitarismo acompañadas del narcotráfico como nuevo y decisivo factor en el conflicto fueron un caldo de cultivo para que la expansión democrática que se buscaba desembocara en la agudización de la violencia. Durante este periodo se dieron hechos como genocidio de la UP<sup>8</sup> y la toma del palacio de justicia por parte del M-19. El siguiente testimonio de un hombre que relata la persecución política que sufrió por ser miembro de la UP

Desde el nacimiento de la UP, en el año 84, hasta el 90 fue un periodo de seis años de muertes, muertes y muertes. En ese periodo tan corto tres candidatos a la Presidencia murieron: Pardo y Bernardo; y un mes después, Pizarro. Lo duro de todo es la familia, las permanentes llamadas a mi mamá colocando la trompeta que se toca en las horas fúnebres. Mi mamá estuvo a punto de no contestar el teléfono, pensando que le iban a colocar el famoso minuto de silencio ( ... ) La vida familiar se deterioró mucho, porque uno salía y mi mamá siempre se quedaba pendiente de que llegáramos, «¿ya va a salir?». Cuando uno iba a salir de nuevo, «¿ya va a salir otra vez?

---

<sup>8</sup> La Comisión de la Verdad señala “La violencia contra militantes de la Unión Patriótica fue el resultado de las alianzas entre miembros de la Fuerza Pública, paramilitares y políticos liberales contra lo que ellos consideraban como estructuras de insurgencias en la región” (2022).

Cuídense». Eso es muy fuerte en estas personas que lo quieren tanto a uno. (Comisión de la Verdad, 2022, p. 352).

### **Tercer periodo: 1991-2002**

El país entro en la década de los 90 en medio de una situación de violencia e inseguridad que había alcanzado niveles insólitos de la mano del fortalecimiento de las guerrillas, del movimiento paramilitar y del fenómeno del narcotráfico. Julieta Lemaitre señala que entre 1986 y 1990:

Estallaron 19 coches bomba que provocaron cerca de 300 víctimas; 250 policías fueron asesinados por sicarios; la guerrilla voló 125 veces el oleoducto Caño Limón – Coveñas; se contaban 15.000 millones de pesos en pérdidas por terrorismo, y miles de militantes anónimos de la Unión Patriótica, partido de izquierda, fueron baleados en diferentes lugares del país (Lemaitre, 2013, p. 43)

Con el asesinato de cuatro de los candidatos a la presidencia<sup>9</sup> en el año 90 el ambiente de caos que se respiraba en el país y el hartazgo ante la violencia hizo que desde diferentes orillas del país se fortaleciera la idea de buscar soluciones pacíficas al conflicto.

En este escenario surge el movimiento que daría lugar a la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. La propuesta de una nueva constitución tuvo gran acogida por parte de diversos sectores “La iniciativa para reformar (...) provino de los estudiantes, pero rápidamente otros sectores apoyaron la propuesta. Ante el amplio respaldo a favor de la reforma constitucional, el gobierno de César Gaviria aceptó la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente (Arias, 2011, p. 170). Por otro lado, la Comisión de la Verdad señala que ante la situación que se vivía “vino una gran reacción ciudadana para confrontar a las diversas violencias del narcotráfico y las guerrillas” (2022, p. 240). Con la constituyente se le presentaba a los colombianos la esperanza del cambio, de un nuevo inicio para un país que en ese momento parecía inviable. Con ese nuevo inicio venía un abanico de expectativas que

---

<sup>9</sup> Los candidatos asesinados eran Carlos Pizarro del M-19, Jaime Leal y Bernardo Jaramillo de la UP y Luis Carlos Galán que representaba a los liberales.

iban desde encontrar formas de ampliar la democracia y dar visibilidad a los grupos minoritarios, hasta consolidar la paz.

La nueva constitución cumplió muchas de estas expectativas, pero también grandes esperanzas fueron frustradas o ignoradas. “La asamblea no reformó la carta, sino que expidió una nueva Constitución que buscó fortalecer el respeto a los derechos humanos, la capacidad de representación de las instituciones políticas, la posibilidad de autogobierno local” (Melo, 2017, p. 270). Se trabajó exhaustivamente en la ampliación de derechos y libertades y en el fortalecimiento y la expansión de la democracia. Las minorías también fueron tenidas en cuenta por primera vez. Arias señala que se reconoció “la pluralidad de la nación, por lo que en adelante las minorías y los grupos excluidos pueden acceder, al menos teóricamente, sin ningún tipo de restricciones, a la ciudadanía, sin perder sus propias especificidades.” (2011, p. 172)

A pesar de todos estos cambios, una de las grandes esperanzas con esta reforma fue también una de las más defraudadas: lograr paz. El informe ¡Basta Ya! señala que “una idea ampliamente difundida en su momento era que la Constitución tenía vocación pacificadora, pues podía ser una especie de tratado de paz entre los colombianos” (GMH, 2013, p. 218). Asimismo, Lemaitre resalta que “el voto por la constituyente fue contra la impunidad y el terror cotidianos, pues la Asamblea llegó a simbolizar, durante unos meses, la posibilidad de paz y el fin de la violencia” (2013, p. 44). Sin embargo, la anhelada consolidación de la paz nunca llegó.

Las reformas supusieron una apertura sin precedentes de la democracia y esa apertura significó para muchos la posibilidad de que la violencia mermara. Pero, no lo hizo. Irónicamente después de la proclamación de la constitución del 91 la violencia en Colombia continuó recrudeciéndose y la tesis de que la causa de la violencia se encontraba en la falta de participación se vio en parte refutada. Para finales de la década del 90 “el desafío para el Estado y para la sociedad era colosal pues estaban amenazados por dos movimientos guerrilleros, más fuertes que nunca, por el paramilitarismo, en plena expansión y por el narcotráfico y sus innumerables bandas criminales” (Arias, 2011, p.181). Reformas

esenciales habían sido realizadas, pero el país aún afrontaba retos enormes en diferentes frentes.

Entre estos desafíos se encontraba el omnipresente problema del narcotráfico que, no solo había declarado guerra al Estado Colombiano, sino que además tenía enfrentamientos a nivel interno. Concretamente se enfrentaban Pablo Escobar y el Cartel de Medellín con los hermanos Rodríguez Orejuela del cartel de Cali dejando sangrientos saldos de víctimas. Otro desafío fue la expansión de los grupos paramilitares que continuaron fortaleciéndose con el beneplácito, en muchas ocasiones, de la institucionalidad. Para los inicios de la década de los 2000 la situación había alcanzado niveles críticos “La dimensión adquirida por los grupos contrainsurgentes al final de la administración Pastrana era alarmante” (Romero, 2008 p. 422). Este fenómeno supuso un recrudecimiento de la violencia sobre todo en las zonas rurales y una persecución en contra de civiles a los que se le acusaba de ser colaboradores o simpatizantes de la guerrilla. La Comisión de la verdad señala que se dio la generalización de masacres contra poblaciones civiles acusadas de complicidad y tolerancia a la guerrilla (2022, p. 275). El siguiente pasaje recoge el testimonio de una mujer que narra las profundas heridas que dejó una masacre perpetrada por un grupo paramilitar.

Aquí se supo de los paramilitares cuando la masacre, en el año 99. Entraron por el lado de La Siria. Ajá, qué casualidad, donde queda la base militar. Caminaron por todo lado, alrededor de Las Piedras. No se estaban escondiendo. Llegaron por allá abajo, por la atrapada, donde había casetas y eso, y salieron por ahí mismo. Llegaron a la pista, que era donde se hacían los bailes, a las doce y pico fue eso, y ahí mataron como a ocho personas. En eso cayó el sobrino mío, otro muchacho sí se voló. A todos los acostaron, a toditos, y los fueron matando. Otro que se salvó fue porque se hizo el muerto. Después de la masacre, uno tenía temor de salir, no se veían niños en la calle. Aquí cenábamos a las cinco de la tarde y yo me iba pa donde la vecina. Veíamos el noticiero y nos acostábamos. Cuando ladraban los perros, yo ya estaba temblando en la cama, pensaba que alguno de ellos venía (Comisión de la Verdad, 2022, p. 489).

Por otro lado, las guerrillas continuaron fortaleciéndose durante los gobiernos de Gaviria, Samper y Pastrana. Melo señala refiriéndose al mandato de Ernesto Samper que “la guerrilla, frente a un gobierno que juzgaba débil, abandonó la táctica de ataque y retirada para

reemplazarla por la llamada “guerra de posiciones” (Melo, 2017, p. 273). Con el fortalecimiento y apertura de nuevos frentes y con fuentes de financiación como el narcotráfico la guerra continuó recrudeciéndose con alto costo humano. En 1999 se inician negociaciones con la guerrilla de las FARC que terminan dando vida a la famosa zona de distensión en el Caguán. “El control de facto de este vasto territorio, del cual se retiró el ejército, permitió que las FARC lo usara como sitio de refugio, área de acumulación de recursos militares y económicos y lugar de experimentación de nuevas formas de poder local” (Melo, 2017, p. 274). Los intentos de poner fin al conflicto a través de la vía política fueron torpemente manejados y fracasaron y dejando decepcionada a la opinión pública y fortalecida a la guerrilla.

#### **Cuarto periodo: 2002-2016**

Álvaro Uribe Vélez fue elegido en 2002 con la promesa de devolver la seguridad al país. La incapacidad del Estado colombiano para responder a la crisis que suponía el conflicto armado y el desafortunado crecimiento tanto de los grupos guerrilleros como de los paramilitares hizo que el electorado votara por la promesa de “mano dura” que proponía una ambiciosa agenda para recuperar la seguridad en el país.

Si el rasgo que tenía el Estado colombiano a lo largo de su historia era la falta de presencia y control territorial, el nuevo gobierno buscaba recuperar ese control en regiones estratégicas o al menos crear el imaginario de que se estaba recuperando el monopolio de la fuerza. (Comisión de la Verdad, 2022, p.431).

La presencia en el territorio se entendió sobre todo en un sentido militarista concepción bajo la cual se diseñó e implementó la Política de Seguridad Democrática con el objetivo de “retomar el control definitivo por parte del Estado de aquellas zonas que se encontraban bajo la influencia de los grupos armados ilegales.” (Arturo, 2013, p.292). Por un lado, esta política supuso un fortalecimiento sustancial de las fuerzas armadas. Por otro lado, se crearon mecanismos a través de los cuales se involucraba a la comunidad en los esfuerzos para mantener la seguridad en los territorios “se proponía la participación y cooperación

ciudadana con las autoridades mediante la conformación de redes de cooperación y un esquema de recompensas” (Arturo, 2013, p.319).

Durante los 8 años que duró el mandato de Uribe, de 2002 a 2010, se llevó a cabo una contundente campaña militar que, en efecto, debilitó a las FARC. Melo señala: “de 2002 a 2007 los homicidios cayeron 50% como resultado de la derrota relativa de las FARC, que tuvieron que abandonar algunas de las zonas más pobladas” (2017, p.277). Sin embargo, la ventaja militar que se obtuvo durante esos años vino a un costo excesivamente alto en materia de derechos humanos.

Durante los gobiernos de Uribe bajaron la mayoría de los indicadores de violencia, pero se siguió deteriorando el respeto a los derechos humanos. Aumentaron la estigmatización y el hostigamiento a opositores políticos y organizaciones sociales, a pueblos y comunidades, y se produjo una de las peores barbaries del conflicto armado: las ejecuciones extrajudiciales de civiles presentados como muertos en combate<sup>10</sup> (Comisión de la Verdad, 2022, p.426).

Además del preocupante aumento de violaciones a los derechos humanos que trajo consigo el recrudecimiento de la guerra<sup>11</sup> durante este periodo también se da un debilitamiento en la confianza hacia las instituciones estatales. Esto último debido a alianzas del poder político con el narcotráfico y el paramilitarismo y a la complicidad, aceptación pasiva o participación directa de actores estatales en eventos victimizantes como persecuciones, masacres, asesinatos, desplazamientos forzados, entre otros<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> “Los asesinatos y desapariciones forzadas bajo la modalidad de combate simulados, ejecuciones extrajudiciales o “falsos positivos” (...) fueron crímenes de guerra y de lesa humanidad que se cometieron como parte de una política de gobierno que tuvo apoyo de otras ramas del poder público, para incrementar las cifras de muertes del enemigo, legitimar la política de seguridad oficial y publicitaria su efectividad. Al privilegiar las muertes en combate sobre cualquier otro resultado militar, se incrementó se incentivaron graves violaciones de los Derechos Humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario (DIH), a través de un sistema de disposiciones legales y extralegales, nacidas desde el mismo Gobierno implementadas al interior de las Fuerzas Militares” (Comisión de la Verdad, 2022).

<sup>11</sup> Según la Comisión de la Verdad la década con más víctimas de homicidios en el marco del conflicto armado fue entre 1995 y 2004 donde se registraron el 45 % de las víctimas. En este mismo periodo hubo 38.926 víctimas de secuestro (77 % del total de secuestros) y sólo entre 2002 y 2003 fueron 11.643 víctimas (23 % del total). El reclutamiento forzado alcanzó dos de sus puntos más altos en 2002 con 1.305 víctimas, y 2003 con 1.253 víctimas.

<sup>12</sup> La Corte Interamericana de Derechos Humanos CIDH ha condenado al Estado Colombiano en retiradas ocasiones por participación en este tipo de hechos en el marco del conflicto armado interno. Se resaltan las sentencias Masacre de Mapiripán (2005), Masacre de Pueblo Bello (2006), Masacres de Ituango (2006), Masacre de La Rochela (2007), Valle Jaramillo y otros (2008), Masacre de Santo Domingo (2012), Operación Génesis (2013), Vereda La Esperanza (2017), Carvajal Carvajal y otros (2017), Isaza Uribe y otros (2018).

Uno de los hechos más aberrantes que ha dejado el conflicto es lo que hoy día se conoce como “falsos positivos”. A continuación, se recoge el relato desgarrador de una madre cuyo hijo de 16 años fue asesinado.

Lo primero que me dijo el fiscal que estaba ahí fue «ah, usted es una de las que viene por los guerrilleros esos que el Ejército tuvo que matar». «No, yo vengo por Jaime Steven Valencia Sanabria. Él no era ningún guerrillero». «Ay, señora, da lo mismo. Eso uno de esos guerrilleros que el Ejército obligadamente tuvo que matar». O sea, sin preguntarle quién los había matado me dio la respuesta. «¿Y cuándo asesinaron a mi hijo?». «El 8 de febrero en la tarde». «Pero si mi hijo fue desaparecido el 6 de febrero y fue asesinado el 8 de febrero, ¿a qué horas fue guerrillero? ¡Él nunca tuvo un arma en sus manitas! ¡Él estudiaba! Si acaso vio armas por televisión, porque le gustaban las películas y reírse. ¡A las seis de la tarde normalmente estaba viendo películas, sus muñequitos!». «Señora, pero ese es el reporte que dio el Ejército. Eso es lo que me dice».

A mi hijo le dieron un disparo encima del hombro. ¿Cómo tenían sometido a mi niño? Ese disparo le alcanzó a tocar el corazón y le salió por el costado. A mi hijo lo mataron de tres impactos de bala. Uno en cada pierna y el tiro de gracia, que se llama. El que le dieron que acabó con su vida lo desangró. La mayoría de los muchachos murieron desangrados. Me imagino cómo habrá sido el tiempo que estuvo vivo. Él pidiendo auxilio o alguna cosa y uno tan lejos, sin escuchar nada. En la foto que me mostraron se veía que tenía las pestañitas pegadas. Había estado llorando. Tenía la cara morada. Lo que hicieron con nuestros hijos fue algo macabro (Comisión de la verdad, 2022, p. 271).

La otra estrategia utilizada por el gobierno Uribe para conseguir el control territorial del país fue el proceso de desmovilización pactado con los grupos paramilitares. La Comisión de la Verdad señala al respecto que el “control se lo arrebatarían por la vía militar a las guerrillas, mientras con los paramilitares la ruta era el desarme, acompañado de la legalización política y económica” (2022, p.431). Para principios de los años 2000 los grupos paramilitares se

habían fortalecido de manera exponencial<sup>13</sup>, no solo en el ámbito militar sino también político. “Los grupos paramilitares tejieron una red de formas complejas de cooperación, con las que lograron consolidar la presencia de las AUC en varias regiones, ganar poder y visibilidad política, y apropiarse de importantes recursos públicos locales y regionales” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 509). Este fenómeno, conocido como parapolítica, permitió a los grupos paramilitares influenciar decisiones que beneficiaran sus intereses no solo a nivel departamental sino también a nivel nacional en instancias tan altas como el Congreso de la República.

Sin embargo, con la llegada de un gobierno que estaba dispuesto a llevar hasta las últimas consecuencias la guerra contra las guerrillas se abrió la posibilidad para que se diera una negociación entre el gobierno y los paramilitares.

El gobierno había ofrecido en 2002 un tratamiento judicial favorable a los grupos armados que se desmovilizaran. Esto estaba dirigido a desarmar a los paramilitares: el gobierno consideraba que, dada su voluntad clara y demostrada de someter a la guerrilla, los paramilitares, que veían con simpatía el cambio de política oficial, podían considerar innecesario seguir en una guerra que habían justificado ante todo por la ineficacia del gobierno (Melo, 2017, p. 276).

Los grupos paramilitares se desmovilizaron bajo un modelo de sometimiento a la justicia a través de la Ley 975 de 2005 también conocida como Ley de Justicia y Paz. Según cifras entregadas por el gobierno en este proceso se desmovilizaron 31.671 personas que entregaron alrededor de 18.051 armas<sup>14</sup>. Adicionalmente, la ley por primera vez puso en práctica mecanismos de verdad, justicia y reparación para las víctimas, aunque de manera deficiente. “Al final, las confesiones fueron insatisfactorias para las víctimas y pocos paramilitares tuvieron que devolver las tierras y fortunas acumuladas, basadas en la corrupción, la violencia a los campesinos y el tráfico de drogas” (Melo, 2017, p. 277). Para muchos analistas la ley de justicia y paz todavía hoy tiene una deuda enorme con las víctimas y su reparación.

---

<sup>13</sup> Romero señala, refiriéndose a los grupos contrainsurgentes “su expansión se había acelerado en el último tiempo -aproximadamente 14.000 hombres en 2002- , y de seguir así esa tendencia, se constituiría un reto para el mismo Estado central” (2008, p. 422)

<sup>14</sup> Cifras entregadas por la Oficina Alto Comisionado para la Paz de la presidencia de la Republica [https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2013/04/Proceso\\_de\\_paz\\_con\\_las\\_Autodefensas.pdf](https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2013/04/Proceso_de_paz_con_las_Autodefensas.pdf)

En 2010 es elegido Juan Manuel Santos, exministro de defensa de Álvaro Uribe, como presidente de la República. Para este punto las FARC estaban bastante debilitadas y la pregunta por el cómo terminar definitivamente el conflicto se hacía más acuciante. La promesa de gobierno Santos era dar continuidad a la firmeza en el combate, pero buscando alternativas negociadas para dar fin al conflicto. Como Melo señala:

El radicalismo del ataque oficial y su desatención a la legalidad debilitaron al gobierno y en 2010, tras ocho años de avances en seguridad, los electores, después de que las encuestas mostraban un posible triunfo de los críticos de Uribe, eligieron al candidato del presidente, el exministro liberal Juan Manuel Santos, que prometía continuidad y firmeza contra la guerrilla pero sin las rigideces y arbitrariedades del gobierno que terminaba (2017, p. 279)

En octubre de 2012 se hizo la instalación formal de una mesa de diálogos de Paz entre el gobierno y las FARC – EP en Noruega después de una fase exploratoria secreta entre las partes. Este nuevo proceso de paz se propuso aprender de los errores cometidos en el pasado y se distanció de procesos previos en varios puntos. En primer lugar, desde el principio las negociaciones se pusieron en el centro de la discusión a las víctimas. Adicionalmente, se reconoció el estatus político de la guerrilla de las FARC y se procuró involucrar a los sectores históricamente marginados en las conversaciones de la construcción de paz.

El Acuerdo de Paz fue un reconocimiento tácito de que la paz no es solo el desarme, como ha sido históricamente abordado en Colombia, y de que existen problemas estructurales que explican la continuación del conflicto y están asociados a la tenencia y uso de la tierra, a la precariedad de la democracia, a cómo el narcotráfico se insertó en la estructura del poder nacional y local, y a la relación del Estado central con los territorios (Comisión de la Verdad, 2022, p 428).

Después de 5 años de una compleja negociación que se llevó a cabo en el extranjero con Cuba y Noruega como garantes, se llegó a un acuerdo con los siguientes puntos: reforma rural, participación política, fin del conflicto, solución al problema de las drogas ilícitas, acuerdo sobre víctimas y, finalmente, implementación, verificación y refrendación.

El acuerdo fue firmado en Cartagena el 24 de septiembre de 2016 y posteriormente se llevó a cabo un plebiscito en el que se preguntaba a los colombianos si aceptaban el Acuerdo de Paz entre las FARC y el gobierno. La pregunta era la siguiente: ¿Apoya usted el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera? Empezó así un duro enfrentamiento entre los opositores y los defensores del acuerdo. El informe de la Comisión de la Verdad lo caracteriza de la siguiente manera “En el plebiscito se enfrentaron las dos visiones para terminar la guerra, que no solo escindieron a sectores de las élites políticas y económicas sino al país entero” (2022, p. 560). El lado que abogaba por el “No” fue encabezado por el expresidente Álvaro Uribe y por Iván Duque, Marta Lucía Ramírez y Alejandro Ordoñez (los tres precandidatos presidenciales). En el corazón de la postura se encontraba un fuerte rechazo a la participación política de los excombatientes puesto que daba la idea de que se “premiaba al delito” y a la justicia transicional que se percibía como un tribunal que promovería la impunidad.

El día de la votación, 02 de octubre de 2016, los resultados fueron sorprendidos. El “No” ganó el plebiscito por un margen muy estrecho con un 50,21 % de los votos contra el 49,79% de los votos para el “Sí”. Fue un golpe duro para los acuerdos que se explica en parte como la consecuencia de una sociedad en extremo polarizada. Sin embargo, también hay que resaltar como factores la falta de pedagogía que hubo respecto a los acuerdos y la legítima resistencia por parte de un sector a perdonar. Melo señala que “Después de décadas de violencia, muchos colombianos no parecían dispuestos a aceptar que las FARC abandonaran las armas sin pagar un costo alto, sin gestos que mostraran que la guerrilla estaba arrepentida y pedía sinceramente perdón”. (Melo, 2017, p. 280).

## **Reflexiones finales**

A lo largo del capítulo hemos hecho un ejercicio de memoria alrededor del conflicto armado en Colombia. Hemos estudiado a las causas, a sus protagonistas y a los hechos que marcaron su trayectoria. Pero más importante que eso nos hemos acercado al dolor individual, a la tragedia personal, que hay detrás de la afirmación de que en Colombia hay

9.610.391 víctimas. Los datos, las cifras y las fechas nos han permitido entender el contexto de la violencia, por qué se dio y en qué condiciones, pero son realmente los testimonios de las víctimas las que nos permiten la contemplación de la herida abierta que dejó el conflicto.

Me llama la atención especialmente el debate público que se inició a raíz del Acuerdo de paz de 2016. Durante este salieron a relucir preocupaciones que me interesa tratar a lo largo de este trabajo. Una dicotomía que se presentó fue la del perdón versus la justicia ¿si el país perdona estaríamos faltando a la justicia como señalaban los detractores del acuerdo de paz? ¿Pueden terminarse los ciclos de violencia sobre la base de un proceso injusto? Y por otro lado surgen dudas respecto a este proceso de perdón ¿por qué es importante perdonar? ¿realmente pueden perdonarse afrentas tan graves? ¿Qué pasa con las víctimas que deciden no perdonar? Y si no perdonamos, ¿hay otro camino o estamos condenados a repetir este ciclo de sufrimiento?

## **Capítulo II**

### **Aproximaciones al perdón: La apuesta de Nussbaum**

En el capítulo anterior nos acercamos a la herida que ha dejado el conflicto armado en Colombia. La pregunta que sigue es cómo, a pesar de esa herida abierta y latente, podemos construir un escenario de posconflicto en el que los ciclos de violencia terminen. Mi apuesta hasta el momento es recurrir al perdón, un perdón que abra puertas al futuro y nos permita avanzar hacia la construcción de un país en paz. Nos espera entonces la tarea de comprender qué es el perdón y de investigar si puede tener cabida en un contexto como el posconflicto en Colombia. Para realizar la tarea exploraré en qué consiste el perdón desde la perspectiva de la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, para luego, en los capítulos siguientes contrastarlas con otras perspectivas que pueden dar nuevas dimensiones al perdón en casos donde se considera imposible, como en el Conflicto Armado Colombiano.

Para poder evaluar la teoría de Nussbaum es necesario tener en cuenta dos aspectos fundamentales de la noción del perdón para la autora. Por un lado, el hecho de que, dentro de su teoría, el perdón es una emoción política. Por otro lado, que el concepto de perdón parece estar estrechamente ligado al de la ira debido a que, para la autora, supone la superación de actitudes iracundas previas. Para desarrollar a cabalidad estos dos puntos empezaremos explorando qué entiende Nussbaum por emociones y el papel que juegan estas en la construcción de la apuesta ética bajo las cuales se deben regir los individuos y las sociedades. Posteriormente, se abordará la ira como emoción política contrapuesta al perdón. Finalmente, se expondrán los diferentes tipos de perdón que postula en su en el tercer capítulo de libro *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia*, dedicado exclusivamente a este tema.

#### **¿Qué es una emoción?**

Si se quiere entender la propuesta de Nussbaum respecto al perdón tenemos necesariamente entender cómo funciona su teoría de las emociones, eso haremos en este

primer apartado. La autora trata ampliamente este tema en obras como *El Ocultamiento de lo humano* (2004) y *Emociones políticas* (2013). Sin embargo, es en *Paisajes del pensamiento* (2001) donde establece las bases teóricas que sustentarán su posición frente a las emociones y todo el desarrollo conceptual que vendrá después. Por esta razón, me concentraré principalmente (aunque no de forma exclusiva) en este texto para entender y reconstruir su postura.

Nussbaum tiene una concepción de las emociones que se adscribe a un modelo que ella denomina como cognitivo- evaluador. Este surge a partir de revisitar planteamientos estoicos y aristotélicos, así como de una exhaustiva investigación de los aspectos cognitivos y biológicos del fenómeno. Una primera idea de la autora frente a las emociones es que estas “comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente” (Nussbaum, 2008, p. 41). Nussbaum defiende la idea de que tiene mayor valor explicativo entender a las emociones como un juicio dirigido a un objeto que tiene relevancia para nosotros, que como una mera reacción fisiológica en la que la razón no participa. En última instancia, las emociones siempre involucran una valoración o evaluación en términos cognitivos.

Con estos postulados Nussbaum se distancia de las teorías que abogan por entender a las emociones como movimientos puramente irreflexivos. La razón es que considerar de esta forma las emociones trae implicaciones con las que la autora no está dispuesta a comprometerse. Por ejemplo, implicaría aceptar que las emociones derivan de una parte animal de nuestra naturaleza y que son corporales y no mentales, es decir, sus elementos constitutivos se encontrarían en una serie de reacciones fisiológicas más que en un juicio. También implicaría aceptar que las emociones pueden dominar a una persona y empujar su comportamiento de forma que su acción sea involuntaria. Esto supondría que las emociones “de algún modo, realmente son un no-yo; y nosotros, en verdad, somos pasivos frente a ellas. (...) una vez que las concebimos como fuerzas irreflexivas, podemos sin dificultad imaginarlas como poderosas en grado extremo” (Nussbaum, 2008, p. 49). Esto último será especialmente problemático puesto que, si las emociones no pueden controlarse a voluntad y

no es posible asignar responsabilidad por ellas, será imposible construir una ética basada en estas como se propone Nussbaum.

Una vez aclarados estos aspectos sobre la teoría de las emociones de Nussbaum es importante explorar otros elementos que se identifican como constitutivos de esta. El primero es que las emociones son acerca de *algo*, es decir, tienen un carácter intencional. “Las emociones no son acerca de sus objetos meramente en el sentido de situarlos en el punto de mira y dirigirse hacia ellos, igual que una flecha se dispara hacia el blanco. La relación es más interna y entraña una manera de ver” (Nussbaum, 2008, p. 50). Con esto último Nussbaum se refiere a que las emociones resultan de la percepción e interpretación activa del sujeto. Este punto es fundamental debido a que en últimas este *ser acerca de algo* hace parte de la identidad de las emociones, es lo que las diferencia. “Lo que distingue el temor de la esperanza, el miedo de la aflicción, el amor del odio no es tanto la identidad del objeto, que puede no cambiar, cuanto la forma de verlo” (2008, p.50). La apuesta de Nussbaum es afirmar que si no introducimos el pensamiento en la definición de emoción no tendremos las herramientas necesarias para establecer distinciones relevantes entre ellas.

La segunda característica es el carácter eudaimonista de las emociones. Esto se refiere a que estas no se dan en el vacío, están estrechamente ligadas a unas creencias y una escala de valores que son únicas para cada persona y que se relacionan con su propio “florecimiento”<sup>15</sup>. Nussbaum señala que las emociones “no encarnan simplemente formas de percibir un objeto, sino creencias, a menudo muy complejas, acerca del mismo” (2008, p. 51). Como ejemplo de esto trae a colación al miedo. Para poder sentir esta emoción se deben dar toda una serie de creencias que forman un entramado complejo. Es necesario creer que es posible que suceda un infortunio, que no se trata de un daño trivial y, además que no tenemos control sobre el (Nussbaum, 2008). Siguiendo con esta idea la autora señala que una de las características más importantes de las emociones es que conciben el objeto como investido de valor o importancia. En conclusión, el carácter eudaimonista se resume en que “las emociones ven el mundo desde el punto de vista de nuestro esquema de objetivos y

---

15 El término “florecimiento” en Nussbaum tiene raíces aristotélicas y hace referencia a lo que necesita un ser humano para poder realizarse. Está estrechamente relacionado al concepto de vida plena en tanto que aquello que requiere un ser humano para su florecimiento es lo que necesita para llevar una vida plena.

proyectos, las cosas a las que asignamos valor en el marco de una concepción de lo que para nosotros significa vivir bien” (Nussbaum, 2008, p. 71).

Respecto a la dimensión biológica de las emociones Nussbaum hace una propuesta controvertida: no hay componentes, ajenos al juicio, que hagan parte constitutiva de la emoción. Para justificar su postura sostiene, en primer lugar, que las sensaciones y cambios corporales vinculados con la emoción no constituyen una parte necesaria de esta. Dada la amplia variabilidad de conexiones fisiológicas el hecho de que mi corazón no se acelere hasta un ritmo determinado no significa que yo no esté asustada. “Si descubriésemos que un sujeto no se encuentra en cierto estado cerebral no retiraríamos las atribuciones de emoción que le hayamos podido hacer y que estén, por lo demás, bien fundadas” (Nussbaum, 2008, p. 81). Ahora bien, esto no significa que se desconozca por completo la dimensión física que tienen las emociones. En tanto que las experiencias humanas son encarnadas e implican un proceso corporal todas las emociones humanas son procesos corporales. Sin embargo, incorporar un elemento fisiológico específico a la definición de emoción parece ser problemático debido al tipo de organismos que somos y la versatilidad de nuestra estructura corporal.

## **Emociones políticas**

Ahora que ya tenemos una noción clara de qué es una emoción bajo el modelo cognitivo - evaluador que propone Nussbaum, es tiempo de contemplar las implicaciones que tiene. En primer lugar, al hacer una fundamentación teórica de las emociones Nussbaum pretende dar base a un proyecto moral específico. Su intención es reconocer el valor de las emociones como pilares que sustenten un proyecto político normativo. En consecuencia, en la segunda parte de *Paisajes del pensamiento* (2008) la autora aborda una serie de cuestiones alrededor de la conexión entre deliberación ética y emociones. Se plantea la pregunta de por qué un orden social debería optar por cultivar las emociones en lugar de limitarse a crear un sistema de reglas justas. Surge aquí el concepto de *emociones políticas* al que la autora introduce diciendo

Todas las sociedades están llenas de emociones. Las democracias liberales no son ninguna excepción (...) Algunos de esos episodios emocionales poco tienen que ver con los principios políticos o con la cultura pública. Pero otros son distintos: tienen como objeto la nación, los objetivos de la nación, las instituciones y los dirigentes de esta, su geografía, y la percepción de los conciudadanos como habitantes con los que se comparte un espacio público común (Nussbaum, 2014, p. 11).

En tanto que las emociones son de gran relevancia en la política, como comunidad, debemos preocuparnos por promover ciertas emociones y abogar por que otras tantas se mantengan al mínimo. A continuación, veremos ejemplos de los dos casos.

### **La compasión**

En primer lugar, abordaremos a la compasión como emoción política que debe ser promovida y enseñada a los ciudadanos de una nación. Nussbaum construye su definición de compasión adoptando la visión aristotélica con algunas modificaciones. Para Aristóteles la compasión es “un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo” (Retórica 1385b, 14- 17). Esta tiene además tres elementos cognitivos que, según la versión aristotélica, considerados individualmente son necesarios y juntos suficientes. El primero es una evaluación según la cual el sufrimiento es grave. El segundo es la creencia de que la persona que está sufriendo no merece dicho sufrimiento. El tercero es la creencia de que “las posibilidades de la persona que experimenta la emoción son parecidas a las del que padece el sufrimiento” (Nussbaum, 2008, p. 345).

Respecto al primer elemento la autora resalta que al igual que otras emociones la compasión está ligada al valor de le atribuimos a ciertas cosas. En este caso concreto es necesario reconocer que la situación a la que se enfrenta la persona es relevante para su florecimiento. Por esta razón, no nos apiadamos de las personas porque han perdido un borrador o un esfero. En cambio, es necesario que juzguemos que lo que se encuentra en juego es algo grave, de una magnitud importante. Respecto al segundo componente de la

compasión, Nussbaum plantea que: “en la medida en que creamos que una persona se encuentra en una situación dolorosa por su culpa, en lugar de compadecerla lo que haremos será censurarla y reconvenirla” (2008, p. 351). En cambio, cuando creemos que la persona no merece su sufrimiento sentimos compasión.

Finalmente, el tercer elemento que se examina es el juicio de las posibilidades parecidas. Concretamente, este tercer requisito implica que la compasión este dirigida “a esas desgracias «que la propia persona puede esperar sufrir, ya sea en sí mismo, ya sea en sus seres queridos» (1385b, 14-15). Así pues, añade Aristóteles, sólo será sentida por aquellos que tengan cierta experiencia y comprensión del sufrimiento” (Nussbaum, 2008, p. 354). Consecuentemente, si alguien considera que está completamente por encima de determinado sufrimiento, este no será capaz de compadecerse por ese sufrimiento particular del otro. Es precisamente en este punto donde Nussbaum se distancia de Aristóteles al considerar que, si bien el juicio de las posibilidades parecidas es un auxilio de la imaginación para lograr sentir compasión, este no es absolutamente necesario, a pesar de que suele ser muy importante. En su lugar, propone que para que haya compasión se debe considerar el sufrimiento del otro como una parte significativa del esquema de objetivos y metas. Siguiendo esta línea de ideas, postula que un tercer requisito para que se dé la compasión no es el juicio de posibilidades parecidas, sino el juicio eudaimonista.

### **Rechazo a la vulnerabilidad y asco**

Ahora que hemos visto el ejemplo de la compasión como una emoción política que debe ser promovida nos centraremos en emociones que se le opongan y puedan ser un obstáculo para que esta surja. Nussbaum, basándose en Rousseau, señala que las divisiones sociales de clase, rango, religión, raza, etnia y género dificultan que las personas vean sus propias posibilidades en el sufrimiento de otras personas, a las que concibe como radicalmente diferentes. Esta dificultad estará presente en sistemas sociales que categorizan a los individuos que la conforman y será especialmente aguda cuando existe una jerarquía en la que un grupo privilegiado tiene perspectivas extremadamente diferentes a la de los grupos considerados inferiores. Adicionalmente, Nussbaum señala que en realidad los males de los

que se suele sentir compasión como la muerte, la enfermedad, el hambre o la pobreza son males muy generales de los que nadie está realmente a salvo. Por esta razón, se afirma que quien “rehúsa compadecerse de la necesidad de un extraño basándose en su propia seguridad dice mentiras” (Nussbaum, 2008, p. 384). Es necesario preguntarse entonces la razón por la cual establecemos grupos jerárquicamente ordenados que impiden la compasión y promueven el autoengaño de las propias posibilidades.

Las respuestas que se pueden dar a esta pregunta son muchas y se pueden hacer desde distintas disciplinas. No obstante, la autora traerá a colación algo que ya había mencionado en capítulos anteriores: que la aparición de la envidia, la vergüenza, el asco o el resentimiento pueden ser el nicho de dicha jerarquización. Estos sentimientos forman parte de un mecanismo por el que pretendemos mantener la ficción de la omnipotencia. Sin embargo, el esfuerzo es agotador y eventualmente se revela siempre como una mentira. A pesar de ello, cotidianamente se promueve el autoengaño sobre la propia vulnerabilidad obstaculizando así la compasión.

De esta explicación surgen dos fenómenos en los que vale la pena detenerse: el rechazo a la vulnerabilidad y el asco. El primero suele estar acompañado de la negación del propio yo, frágil y encarnado. Se empieza a rechazar y a sentir desprecio por aspectos del yo que son blandos, fluidos o carnosos, pues son signos de la propia mortalidad y corrupción a la que estamos sometidos. En consecuencia, buscamos que todos estos elementos, y lo que se asocie a ellos, se expulsen violentamente como gesto de diferenciación y sometimiento. “Esta fantasía de omnipotencia masculina (...) muestra cuán estrecho puede ser el nexo entre la falsa omnipotencia y la agresión” (Nussbaum, 2008, p. 387). Es en esa obsesión por tratar de controlar y alejarnos de nuestra propia vulnerabilidad entra a jugar un papel el asco que es reproducido y aplicado en las relaciones sociales. Esta emoción tiene un componente cognitivo que está estrechamente ligado a ideas socialmente construidas de contaminación e impureza. Por esto se traslada fácilmente a otras personas o grupos particulares a los que se atribuyen características que se quieren evitar en el propio yo. De esta forma, se han asociado a lo largo de la historia características, como la humedad lo pegajoso y lo maloliente, a grupos sobre los que se busca ejercer algún tipo de dominación.

¿Cómo deberían entonces abordarse tanto la vulnerabilidad como el asco en el marco de una sociedad democrática y liberal? Dado que la construcción de cualquier tipo de política sobre la base del asco lleva a una serie de prácticas segregacionistas que vulneran la dignidad, Nussbaum defiende que en tanto emoción política debe ser reducida a su mínima expresión. La superación del rechazo relacionado con sentimientos de vergüenza ira y asco es necesaria para que las actitudes compasivas en la sociedad puedan darse.

Podría entonces verse que un desafío fundamental para una sociedad que quiera enseñar una compasión extendida y adecuada es combatir los mecanismos que subyacen a estas formas hipertróficas de vergüenza y de asco, para dar lugar a personas que puedan aceptar su humanidad no con facilidad, pues no es algo que pueda hacerse fácilmente, sino de alguna forma o de otra (2008, p. 391)

En otras palabras, es necesario vencer la idea (completamente ilusoria) de la omnipotencia humana para que surja la compasión y que además pueda extenderse y dirigirse a los conciudadanos. En lugar de rechazar nuestra vulnerabilidad subyugando o sometiendo a otro en aras de construimos una falsa idea de control debemos aceptarla. Dicha aceptación consiste en educar en el mensaje de que todos somos vulnerables pero que esto, en vez de ser rechazado y odiado, debe tratarse a través de la reciprocidad y la ayuda mutua.

## **El perdón**

Después de este desarrollo conceptual de la teoría de las emociones de Nussbaum estamos preparados para acercarnos al fenómeno que concretamente nos interesa: el perdón. El fenómeno del perdón, además de ser una emoción política, está ligado al concepto de ira en tanto se entiende como una superación de actitudes iracundas previas. Por esta razón, expondré algunos puntos clave respecto a la ira y cómo es concebida para, posteriormente, abordar al perdón. Para esta parte de mi investigación me centraré en el texto *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia*.

## La ira

El estudio de Nussbaum sobre la ira comienza con un recuento histórico de cómo ha sido entendida en la tradición filosófica. Por un lado, se ha considerado como una parte valiosa de la vida moral, fundamental para las relaciones humanas. Por ejemplo, se asocia la ira con el amor propio y la protesta contra la injusticia. Por otro lado, se la tomaba como una amenaza para las interacciones humanas decentes por su carácter destructivo y porque parece tener como finalidad la miseria de los demás. Tomando esta segunda concepción se entiende la relevancia moral del perdón en tanto moderación de las actitudes iracundas.

Con el fin de hacer más claro el fenómeno y diferenciarlo de otro tipo de emociones la autora se apoya en la definición aristotélica de la ira que dice que esta es “un apetito penoso de venganza imaginada por causa de un desprecio imaginado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio” (*Retórica*, 1378a, 31-33). De esto, Nussbaum extrae varios elementos constitutivos de la ira: en primer lugar, esta implica una suerte de desprecio o ultraje que ha sido dirigido contra uno mismo o contra una persona cercana. Segundo, dicho ultraje debió llevarse a cabo de modo injusto o inapropiado y debe ir acompañado de dolor. Finalmente, la ira implica el deseo de retribución (Nussbaum, 2018).

A partir de los elementos señalados, la autora comenzará un análisis más detallado. En primer lugar, expone que la ira es una emoción compleja que involucra al mismo tiempo dolor y placer (placer porque la perspectiva de retribución puede ser placentera). Además, se comprende con una doble referencia: una persona, o personas, y un acto. Por un lado, está el blanco de la ira que suele ser una persona, “estoy enojado *con* X”. Por otro lado, está el foco que es un acto que se imputa al blanco y que se considera, además, como un daño injusto. A diferencia de la aflicción, que se enfoca en la pérdida o el daño pero que carece de blanco, la ira considera que el daño fue infligido de modo intencional y el objeto de esta es el blanco causante del daño. En cuanto al daño es importante aclarar que si bien sentimos frustración cuando alguien nos daña sin querer, la ira solo aparece cuando tenemos la creencia de que el daño infligido fue ilegítimo o injusto (Nussbaum, 2018).

Por otro lado, Nussbaum expone que la ira encierra un movimiento doble, a saber: el primero corresponde al dolor que causa el daño, el segundo corresponde a un movimiento hacia adelante que es placentero y que busca un bien futuro. La venganza imaginada se considera como algo que mitiga el dolor y resarce el daño. Cabe aclarar que la autora no sostiene que la ira se relacione conceptualmente con el deseo de una venganza violenta o que se quiera infligir personalmente el daño a otro. El deseo de venganza puede ser que el perpetrador tenga una mala vida, que su esposa o esposo lo deje, que vaya a la cárcel, que sufra escarnio público, etc. Lo que incluye la ira conceptualmente es el deseo de que las cosas resulten mal para el infractor, que obtenga su merecido.

Una vez hemos esbozado en líneas generales en qué consiste la ira para Nussbaum, debemos detenernos en la idea de que la venganza o retribución es parte conceptual del fenómeno, pues allí se encuentra uno de los puntos centrales de la autora. Hay dos posibilidades en lo que refiere a la relación ira- venganza: la primera opción, que la autora denomina *camino de la venganza*, se presenta cuando la injusticia cometida es un daño importante como un asesinato o una violación. En estos casos el error consiste en pensar que el sufrimiento de quien causó el daño restituye a la víctima por aquello que se dañó. El problema de esta creencia es que está fundamentada en ideas incorrectas como que existe un equilibrio cósmico que debe mantenerse mediante la retribución (algo parecido a la ley del talión) o que mediante el sufrimiento de los demás la víctima podrá recuperar control sobre su realidad. Sin embargo, como señala Nussbaum, en este caso la venganza no tiene ningún sentido: infligir dolor no resarce de ningún modo a la víctima.

La segunda posibilidad, llamada *el camino del estatus*, es que la ira se enfoque en el acto perjudicial para el estatus relativo de la víctima. En estos casos la venganza es lógica, pues puede invertir la posición de cada parte mediante el sufrimiento del otro. Si se considera que “el daño se relaciona con el estatus y sólo con eso —lo considera un “ultraje” del yo de la víctima, como lo plantea Aristóteles—, entonces resulta cierto que algún tipo de venganza puede ser verdaderamente eficaz” (Nussbaum, 2018, p. 18). Sin embargo, este camino resulta cuestionable normativamente debido a que se centra de forma estrecha en un elemento que

no debería ser tan relevante. La obsesión con el estatus relativo es una distorsión de los principios que nos distrae del problema real, es narcisista y en último término es destructivo tanto a nivel social como personal.

Finalmente, Nussbaum aborda la *ira de transición* que parece marcar una tercera opción con respecto al camino del estatus y el camino de la venganza. La autora reconoce que, a pesar de que siempre encuentra a la ira normativamente problemática, es cierto que algunas valoraciones que hace esta emoción son correctas y relevantes. Hay casos en que el acto injusto que ocurrió fue grave y ocasionó un daño serio y la ira nos ayuda a identificarlo, en esos momentos la ira está bien fundada, aunque no por eso justificada. Teniendo esto en cuenta señala que hay casos en que ante la injusticia somos capaces de no desear ni por un instante el sufrimiento del infractor, sino que nos centramos en lo indignante del acontecimiento y en las formas en las que podemos actuar para que no vuelva a pasar. En palabras de Nussbaum, en estos casos “todo el contenido de nuestra emoción es “¡Qué indignación! Hay que hacer algo al respecto”. Llamemos a esta emoción ira de transición, pues es ira, o casi ira, que ya se dirige por el tercer camino” (2018, p. 55).

La gran virtud de este tercer camino es que reconoce lo que estuvo mal, se enfoca en el bienestar social y busca la prevención y disminución de los actos injustos. Sin embargo, se señala que no está exenta de caer en los sentimientos retributivos y que además los casos en los que se da son bastante raros. Por esta razón, Nussbaum aborda un concepto central en su apuesta ética: *la transición*. Este fenómeno parte de la idea de que las personas sienten ira con frecuencia; sin embargo, cuenta con que la persona racional repare en lo absurdo de persistir en ideas retributivas. Una vez se hace evidente que la venganza no es el camino que debe seguirse, la transición consiste en que se abandone en pro de pensamientos productivos que tengan siempre en la mira la construcción de un futuro mejor. (Nussbaum, 2018).

## **Tipos de perdón**

Una vez hemos hecho la presentación del fenómeno de la ira, podemos abordar en qué consiste exactamente la concepción de perdón que tiene la autora. Concretamente, nos

centraremos en el tercer capítulo de *La ira y el perdón* titulado *El perdón: una genealogía* que está dedicado exclusivamente a este tema. Para empezar sus reflexiones, Nussbaum busca una definición del perdón que le sirva como punto de partida. Escoge la del filósofo Charles Griswold que lo define como “un proceso de dos personas que incluye la moderación de la ira y un cese de los proyectos de venganza” (Nussbaum, 2018, p. 87). A partir de esta definición y de los elementos que lleva implícita la autora se propone hacer una genealogía del concepto de perdón en aras de entender las diferentes nociones que existen alrededor del término, las influencias que tienen y las implicaciones, en muchos casos problemáticas, que estas conllevan.

La genealogía como método a través del cual acercarse al perdón es justificado por la autora en la medida en que existe una gran falta de precisión del concepto. Nussbaum asegura que estamos tan acostumbrados a la idea de perdón que la usamos sin detenernos a pensar sus límites y sus implicaciones. Se tiene la idea de que no es necesario definirlo ni separarlo de otros términos que señalan actitudes relacionadas y, en consecuencia, se termina confundiendo con cualquier actitud que se considere como un buen manejo de la ira. Adicionalmente, según la autora, el concepto de perdón se relaciona con un aura de santidad y un carácter de reverencia que nos impide examinarlo con una visión crítica. Debido a esto, señala Nussbaum, dejamos de ver elementos en el concepto de perdón que pueden ser problemáticos como la agresividad, el control y la tristeza. Por esta razón, propone dejar de ver al perdón como algo natural y cotidiano y se embarca en una especie de genealogía del perdón de la cuál surgen tres formas de entenderlo.

### **Perdón transaccional**

Este tipo de perdón, que hunde sus raíces en la tradición judeocristiana, posee como rasgo fundamental su estructura condicional, es decir, hay unos requisitos que debe cumplir el infractor para obtener el perdón de su víctima. Nussbaum expone varios ejemplos bíblicos donde se ve este tipo de perdón transaccional. Por ejemplo, en Hechos 3:19 se dice: “así que, arrepentíos y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados” o en Juan cuando afirma que el bautismo es “bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados”. En estos pasajes

salta a la vista que para que pueda darse el perdón tiene que haber algo a cambio, en este caso el arrepentimiento. No es algo que se da sin más, tiene un carácter profundamente transaccional, el perdón de los pecados y la salvación eterna se dan bajo el entendido de que la persona ha hecho algo para merecerlo.

Este tipo de perdón presenta varias características que pueden ser problemáticas. En primer lugar, el perdón proviene esencialmente de Dios y no necesariamente de las personas a las que se ha dañado. Cuando un creyente acude al sacramento de la reconciliación y confiesa, por ejemplo, haber robado su pecado queda perdonado sin importar si devuelve o no lo que robó. La segunda característica tiene que ver con el alcance de la falta. En el cristianismo, a diferencia del judaísmo, los deseos, las actitudes interiores son también objeto de pecado. Se puede pecar tanto con el cuerpo como con la mente y esto puede terminar, como señalaba Foucault, en que “la conciencia obsesiva del mundo interior aumenta significativamente las ocasiones para el pecado y lo extiende también al dominio de lo incontrolable.” (Nussbaum, 2018, p. 101). La tercera característica tiene que ver con el énfasis que tiene el perdón cristiano transaccional en la humildad y la bajeza. Esto implica que para recibir el perdón es necesario reconocerse fundamentalmente como de poco valor.

En conclusión, Nussbaum encuentra el proceso de perdón transaccional violento contra el yo debido a que se vuelve traumático, intrusivo y auto denigrante. Otro problema de este perdón es que no puede dar una alternativa a los errores de la ira expuestos anteriormente. Por un lado, está el error del camino de la venganza que el perdón transaccional parece alentar en sus ideas de equilibrio cósmico. Recordemos que este error consistía en pensar que el dolor de la víctima podría ser sanado o recompensado por medio del sufrimiento de la persona que causó el dolor en primer lugar. En este caso el perdón transaccional parece alentar precisamente este tipo de concepciones en la medida en que el sufrimiento o la expiación son indispensables para conceder el perdón. El otro error, que termina siendo reforzado en vez de corregido con el perdón transaccional, es el error del camino del estatus que parece ser reproducido en la insistencia en la humillación del pecador. Este error consistía en entender la afrenta contra la víctima como una mera cuestión de daño de su estatus relativo. A pesar de que en esos casos la humillación del victimario sí repararía

de alguna forma el estatus de la víctima Nussbaum insiste en que este tipo de comportamientos no son deseables pues son destructivos, denigrantes y en último término no aportan nada a la construcción de un futuro mejor.

### **Perdón incondicional**

Este segundo tipo de perdón surge también de la tradición cristiana que, aunque está muy comprometida con el perdón transaccional, muestra otras formas de entenderlo. Nussbaum encuentra en varios pasajes de la Biblia, y especialmente del Evangelio, ejemplos de perdón incondicional que, como su nombre sugiere, se caracteriza por ser concedido libremente a los penitentes sin que exista necesidad de cumplir una condición previa como una confesión o un acto de contrición. Una muestra de ello son pasajes como el momento en el que Jesús durante la institución de la eucaristía les dice a sus discípulos que el vino es su sangre “derramada para el perdón de pecados” o cuando en el momento de la crucifixión pide perdón a Dios por aquellos que lo están maltratando “perdónalos, Padre, porque no saben lo que hacen” (Lucas 23:35). En estos casos se hace patente que no es necesaria una acción previa del pecador para que se le conceda el perdón por sus acciones.

Pese a que el perdón incondicional aparece continuamente en la Biblia, Nussbaum señala que la Iglesia con frecuencia altera el énfasis de este perdón para convertirlo en un perdón transaccional que sirve mejor a sus intereses. Un punto que ilustra esto con claridad es el rito del bautismo y el papel que este desempeña en el perdón de los pecados en la tradición cristiana. Incluso en los casos de perdón incondicional la iglesia parece sugerir que debe existir primero un bautismo para poder si quiera aspirar al beneficio de la Misericordia Divina. “La Iglesia organizada cultiva la creencia de que el perdón “incondicional” tiene por lo menos una gran condición: aceptar a Jesús como salvador y pasar por el ritual (transaccional) del bautismo” (Nussbaum, 2018, p. 108). Por este tipo de manipulaciones o tergiversaciones la autora encuentra que en muchas ocasiones la tradición cristiana del perdón incondicional se desdibuja en beneficio de la concepción transaccional.

A pesar de estas manipulaciones del concepto Nussbaum encuentra en el perdón incondicional una apuesta ética mucho más atractiva que la del perdón transaccional.

Entendiéndolo como “la condonación de sentimientos iracundos a partir de una elección libre por parte la persona perjudicada sin exigir una penitencia previa” (Nussbaum, 2018, p. 25). La autora muestra cómo éste se aleja de la idea de retribución y de la necesidad de ver sufrir al que me hizo daño y, por ello, la encuentra más racional y normativamente menos problemática. No obstante, señala que puede ser bastante propensa a albergar una estructura jerárquica y un sentimiento de superioridad moral por parte del que perdona, que son normativamente problemáticas.

Adicionalmente, Nussbaum señala dos grandes problemas con respecto a esta segunda caracterización del perdón. El primero surge al preguntarse si deberíamos optar por un perdón incondicional, que exige perdonar a quien comete una injusticia incluso si no muestra un gesto alguno de contrición, por sobre uno transaccional. En la medida en que el perdón incondicional supone una superación de la ira más efectiva podría pensarse que sí. Sin embargo, Nussbaum no parece estar muy dada aceptarlo como solución última. En su lugar se pregunta si la ira fue una respuesta adecuada ante la injusticia cometida. De hecho, señala que “quizá hubiera sido mejor aún no dejar que el resentimiento nos dominara, ni siquiera temporalmente” (Nussbaum, 2018, p. 108). Por otro lado, para la autora este perdón mantiene su enfoque en el pasado y no es transicional, no apunta a la construcción de un futuro mejor o más productivo. El hecho de que meramente se enfoque en eliminar un impedimento para avanzar después de la injusticia cometida pero no nos ofrezca herramientas para continuar, lo hace insuficiente.

### **Ética del amor incondicional**

Este último tipo de perdón tiene la particularidad de no ser considerado por la autora una forma de perdón estrictamente hablando. A pesar de que a la corriente que le interesa estudiar en este apartado se le llama con frecuencia “ética del perdón incondicional”, la autora preferirá llamarlo ética del *amor* incondicional. Esta corriente, se aleja del perdón transaccional y en consecuencia de las nociones de juicio, contrición, humillación, etc. En cambio, el amor en esta última apuesta tendrá un papel protagónico. Así como en las otras concepciones de perdón, Nussbaum encuentra en la Biblia ejemplos de la ética del amor

incondicional, que insta a dar amor completamente libre sin ningún tipo de condición o pretensión. Cuando Jesús dice cosas como “amad a vuestros enemigos, haced el bien a quienes os aborrecen” (Mateo 5:44) no está proponiendo exactamente un perdón incondicional porque parece que no hayningún tipo de sentimiento iracundo que superar. En su lugar, la persona afectada responde a la injusticia con amor y por lo tanto no tiene ningún deseo de venganza.

Un caso de esta actitud está en la parábola del hijo pródigo, considerado un ejemplo paradigmático del perdón. Sin embargo, Nussbaum argumenta que lo que observamos allí no es estrictamente perdón. La parábola recoge la historia de un hijo que un día decide pedirle a su padre la parte de la herencia que le corresponde y decide irse a gastarla de forma desenfadada. Sin embargo, el despilfarro hace que la fortuna pronto se acabe y termina viviendo en la miseria más absoluta. Ante estas circunstancias reflexiona y decide volver a la casa de su padre, pedirle perdón y solicitarle un trabajo en su finca. Sin embargo, en cuanto el padre lo ve en la distancia se lanza a besarlo y abrazarlo y manda a hacer una gran celebración en su honor sin pedirle ningún tipo de explicación o contrición.

Nussbaum asegura que lo que hizo el padre no puede ser llamado perdón porque parece que el padre amaba tanto a su hijo que ante la afrenta cometida no sintió nada más que amor y, por esa razón, no tenía un sentimiento iracundo que superar, no había espacio para el perdón. El padre de la historia no espera a que su hijo hable y le ofrezca unas merecidas disculpas; por el contrario desde que lo vio a la distancia de regocijó y lo amó sin exigencias ni condiciones. Ante esto Nussbaum señala:

Se extiende la posibilidad de un amor que es en sí mismo radical e incondicional, que elimina tanto el perdón como la ira que es su ocasión, un amor que se embarca en un futuro incierto con un espíritu generoso, en vez de seguir echando raíces en el pasado (Nussbaum, 2018, p. 114)

La idea de una actitud que frente a las injusticias cometidas no se concentre en el pasado, sino que se oriente al futuro es especialmente atractiva para Nussbaum. En lugar de dejarnos dominar por una serie de sentimientos iracundos que necesariamente son negativos y destructivos y alimentan fantasías de venganza, Nussbaum quiere optar por la opción en que,

a pesar de que existen razones para sentir ira, optemos por una actitud constructiva orientada al futuro.

## **Reflexiones finales**

A lo largo de este capítulo he reconstruido los planteamientos principales de Martha Nussbaum respecto a la teoría de las emociones en general y al perdón en particular. Dado que la autora considera al perdón como una emoción política, lo primero que abordé fue la noción de emoción. Esto es de vital importancia puesto que la discusión del perdón en Nussbaum se enmarca en un proyecto ético y político mucho más grande que tiene como base la idea de que las emociones son juicios valorativos de la realidad y no meros impulsos instintivos. Esto nos lleva a concluir que en tanto racionales y eudaimonistas las emociones pueden y deben ser educadas. Es aquí donde aparecen las emociones políticas. Nussbaum entiende la importancia que tienen las emociones en la esfera social y política y el papel fundamental que estas juegan para sostener sistemas donde se defienda la justicia y el respeto por el otro. Por esta razón, identifica una serie de emociones como el asco o la ira que deben ser limitadas al máximo y emociones como la generosidad y la compasión que deben cultivarse en todos los ciudadanos.

Una vez esa base quedó claramente establecida, me dediqué a examinar el perdón como emoción política. Sin embargo, esto no puede hacerse, al menos en el marco de la filosofía de Nussbaum, sin tratar con detalle a la ira. Para la autora esta emoción es normativamente problemática debido al estrecho vínculo que mantiene con la idea de venganza. En último término la venganza es irracional, narcisista y nos mantiene anclados en el pasado, sin oportunidad de construir mejores futuros. En términos de una emoción política la autora la encuentra terriblemente problemática, no solo por lo arraigada y socialmente aceptada que es en nuestras sociedades, sino porque además genera ciclos de violencia e incompreensión que no son afines con su proyecto ético- político.

En este punto el perdón aparece como posible antídoto en tanto que la autora lo entiende conceptualmente como una superación de las actitudes iracundas. No obstante, rápidamente

se hace evidente que para Nussbaum el perdón es un fenómeno que tiene grandes inconvenientes. ¿Cuál es entonces la propuesta de Nussbaum para atacar el problema de la ira? La ética del amor incondicional. Esta última propuesta parece alejarse en puntos esenciales del perdón puesto que parte del supuesto de que ante la injusticia reaccionamos con amor y, en consecuencia, nunca albergamos sentimientos iracundos ni vengativos. En último término, lo que Nussbaum nos está proponiendo como respuesta adecuada ante las injusticias no es ni la ira ni el perdón.

Ahora bien, cabe aclarar que el perdón es en todos los casos problemático. Sin embargo, sí supone que nos hayamos dejado dominar previamente por sentimientos bastante perjudiciales tanto a nivel individual como grupal. Por ello, Nussbaum nos invita a reaccionar con amor generoso y racionalidad ante los daños que nos infligen. Esto último se conecta con la idea de transición, tan importante para la autora, que implica un ejercicio constante para que seamos ágiles en abandonar la idea de venganza y nos centremos en la prevención de las injusticias y construcción de un futuro mejor. Para Nussbaum, si educamos adecuadamente a los individuos de la sociedad podremos llegar a un punto donde la respuesta más común no sea la ira sino el amor generoso y racional.

Una vez resumidos los puntos tratados en este capítulo la pregunta que nos queda por hacer es de qué forma puede esta teoría dialogar con la realidad que supone para millones de víctimas el conflicto armado. Específicamente, debemos preguntarnos qué luces nos puede dar respecto al rol del perdón en un proceso de posconflicto como el que atraviesa Colombia. En primer lugar, creo que la teoría de las emociones que propone Nussbaum es explicativamente útil, la idea de que las emociones son juicios valorativos sobre el mundo es una tesis que estoy dispuesta a aceptar. Es más, considero que concebir a las emociones con un carácter eudaimonista e intencional como lo hace Nussbaum es especialmente útil.

Al entender que las emociones se dan en el marco de una escala de valores particular y en relación con lo que cada vida necesita para su florecimiento, podemos comprender de forma más profunda y compleja las experiencias de las víctimas. Si comprendemos mejor el dolor que sintieron y que siguen sintiendo, si entendemos los juicios y percepciones sobre el

mundo que modelan su dolor, también seremos capaces de pensar un posconflicto que atienda mejor sus reclamos y sus necesidades. Por otro lado, las caracterizaciones que hace de las emociones como el perdón y la ira también son útiles y estoy dispuesta a aceptarlas al menos parcialmente.

Otro punto dentro de la teoría de Nussbaum que es interesante es el rol que juega la ira como parte constitutiva de la definición de perdón. Una conceptualización que liga y reconoce la estrecha relación entre las dos emociones apoya la intuición, sobre la que se sostiene esta investigación, de que si queremos hablar de perdón necesariamente debemos hablar de aquello que necesita ser perdonado. Si no entendemos primero qué es lo que posibilita la existencia del perdón, la herida que hay que atender, difícilmente podremos hacer una teorización juiciosa del perdón. Sin embargo, Nussbaum también hace planteamientos respecto a la ira que son cuestionables, por ejemplo, la afirmación de que la ira es, en todos los casos, moralmente problemática o irracional. Este punto en particular choca con el escenario en el que se sitúa esta investigación donde ocurrieron hechos atroces como masacres, asesinatos, violaciones, desplazamientos forzados, secuestros, entre otros. Ante hechos tan graves la ira de la víctima parece estar más que justificada, ¿cómo entonces podemos calificarla de moralmente incorrecta o irracional?

A pesar de que Nussbaum reconoce que en ocasiones la ira puede ser útil para señalar que una injusticia se está cometiendo o para proteger la dignidad de la persona que recibe un daño se mantiene en la posición de que debería evitarse a toda costa. En su lugar nos propone dos caminos útiles en términos de bienestar social, pero que en el fondo son poco realistas. El primero es la ira de transición en donde el sujeto que experimenta un daño no siente deseos de venganza sino indignación y una inmediata necesidad de hacer algo en aras de la construcción de un futuro mejor. Esta ira (que casi no es ira) es, al menos en el contexto en la que estamos pensando, inadecuada. ¿Cómo no sentir ira, profunda indignación y un fuerte sentido de retribución, ante el asesinato y desaparición de un hijo, o ante un secuestro de 15 años de un ser amado? No solo creo que es muy poco probable que suceda, también considero que es poco deseable.

El otro camino, un poco más aterrizado a las posibilidades humanas, es el de la *transición*. En este caso Nussbaum reconoce que la mayoría sentimos ira y que en estos casos lo mejor que podemos hacer es deshacernos de ella lo más pronto posible. Al respecto afirma: “cuando percibe la irracionalidad normativa de la ira, en particular en su modo vengativo, una persona racional abandona este terreno en favor de pensamientos productivos con miras al futuro” (Nussbaum, 2018, p. 19). Estoy de acuerdo con que la transición es un camino deseable. Sin embargo, afirmar que es irracional que las personas se aferren a la ira en situaciones tan dramáticas como ser desplazados de su hogar, el asesinato de sus seres queridos, el horror de contemplar una masacre, el sufrimiento indecible que tuvieron que soportar, me parece problemático.

Finalmente, quiero destacar la conceptualización específica que Nussbaum realiza sobre el perdón como superación de actitudes iracundas previas. Una de las cosas más interesantes que la autora hace al abordarlo es señalar problemas graves dentro del mecanismo de funcionamiento del perdón enmarcado en una tradición judeocristiana. Nos señala la mezquindad y los múltiples problemas de un perdón transaccional y los peligros de un perdón incondicional. De esta forma, podemos ver todo lo que el perdón *no* debería ser si queremos tratarlo en un marco de posconflicto. Sin embargo, surge un cuestionamiento: ¿deberíamos aceptar la caracterización de Nussbaum del perdón? No afirmo que los tipos de perdón que presentó y las objeciones que les hizo no sean correctos, más bien, considero que el alcance del fenómeno es insuficiente. Me inclino a pensar que podemos concebir el perdón de otras formas mucho más fructíferas. A esa tarea me dedicaré en el siguiente capítulo.

## **Capítulo III**

### **Cuando el perdón se enfrenta a lo imperdonable**

A lo largo del capítulo anterior hicimos un recorrido por la postura de Marta Nussbaum frente al perdón con la intención de evaluar el papel que éste podría tener en un escenario de posconflicto como el que enfrenta Colombia. De ese ejercicio nos quedan dos asuntos que abordaré a lo largo de este capítulo. El primero es la pregunta por la ira y si es tan problemática como Nussbaum afirma. Sobre este punto abordaremos dos problemas fundamentales: el primero es si es moralmente reprochable o irracional que una víctima de la violencia en el marco del conflicto armado se aferre a la ira y, consecuentemente, a los deseos retributivos que esta acarrea. El segundo es si el perdón es, como sugiere Nussbaum, menos deseable de lo que creemos debido a su estrecha relación con la ira. Si logramos reivindicar el papel de la ira también estaremos reivindicando con ella, de algún modo, el papel del perdón. Finalmente, una vez aclarados puntos fundamentales sobre estos dos asuntos, retomaré la pregunta orientadora de esta investigación, a saber, ¿cuál es el rol del perdón en un escenario de posconflicto como el que atraviesa Colombia?

El segundo asunto que abordaré en este capítulo es la posibilidad de que exista una concepción más rica de perdón que la presentada por Nussbaum. Para hacerlo me apoyaré en el trabajo filósocas y filósofos que se han dedicado a pensar estos temas. Específicamente, acudiré a los planteamientos de Jeffrey Murphy, Cheshire Calhoun y Jaques Derrida con la intención de lograr tres objetivos: el primero será distinguir a la noción de perdón de otros fenómenos con los que podría confundirse. El segundo será extraer una serie de características constitutivas de una noción más robusta de perdón. El tercero será, teniendo en cuenta el contexto en el que se desarrolla esta investigación, abordar el concepto de lo imperdonable sugerido por Derrida.

#### **Defensa de la ira**

A lo largo de esta sección me ocuparé del problema de la ira. En la medida en que entendamos esta emoción, la forma en la que trabaja y las consecuencias que puede llegar a tener, podremos entender mejor al perdón como una forma de reaccionar ante esta. Recordemos que a lo largo del segundo capítulo ahondamos en el pensamiento de Martha Nussbaum respecto a la ira y lo problemática que la encontraba debido a la estrecha relación que mantiene con el deseo de venganza. Para la autora la ira nos mantiene atados al pasado, tiene consecuencias sociales y políticas adversas y denota un comportamiento irracional por parte de la persona que la siente y decide persistir en ella.

[L]a ira no sólo incluye, conceptualmente, la idea de un perjuicio serio cometido contra alguien o algo de importancia, sino también la idea de que sería bueno que el perpetrador sufriera, de alguna manera, consecuencias negativas (...) argumento que la ira, entendida de este modo, siempre resulta normativamente problemática (Nussbaum, 2018, p. 55).

La postura es clara. En este apartado se argumenta que este rechazo a la ira puede llevar a desconocer aspectos positivos, deseables e incluso útiles de esta emoción y que nos puede llevar a negar una parte profundamente humana de nosotros mismos.

Uno de los puntos más cuestionables de la propuesta de Nussbaum respecto a la ira es que considera que una emoción es normativamente problemática en todos los casos. En otras palabras, que siempre está “mal” en términos normativos sentir ira y *persistir* en ella. Sin embargo, dicha afirmación desconoce que la ira, en tanto mecanismo que poseemos los seres humanos para relacionarnos con la realidad, también tiene aspectos positivos. Incluso, se podría llegar a considerar que en algunos casos no sentirla es normativamente problemático. Ahora bien, cabe aclarar que Nussbaum acepta que la ira puede llegar a tener utilidad como indicador de una injusticia; sin embargo, la considera una herramienta excesivamente peligrosa en el ámbito moral y que además tiene un marcado carácter destructivo. En consecuencia, la autora difícilmente la recomendará como algo que deba promoverse o una emoción a la que se le deba dar rienda suelta.

Teniendo esto en cuenta, para discutir la posición de Nussbaum debemos cuestionarnos: ¿hay algún caso en que la ira sea una emoción que no deba ser evitada? Para

abordar esta pregunta, el trabajo del filósofo Jeffrey Murphy puede ser de utilidad. A Murphy, como a Nussbaum, le interesa cómo lidiamos con la ira y consecuentemente con el perdón. Para su investigación toma como base la definición de perdón ofrecida por Joseph Butler, filósofo y teólogo inglés del siglo XVII, a saber: “el perdón, enseña el obispo Butler, es renunciar al resentimiento, la superación resuelta de la ira y el odio que naturalmente se dirigen hacia una persona que ha causado un daño moral injustificado y no-excusado” (Murphy, 2002, p. 15). Como vemos, la definición inicial de perdón tanto de Nussbaum como de Murphy comparten similitudes importantes (aunque en los dos casos dicha concepción del perdón se volverá más compleja). Los dos parecen suponer la renuncia de actitudes hostiles hacia aquel que ha causado un daño moralmente injustificado.

Antes de continuar cabe hacer una precisión de carácter conceptual. Murphy no hablará del perdón como superación de la ira sino como la superación del resentimiento. A pesar de que usan una terminología diferente hay buenas razones para pensar que tanto Nussbaum (al hablar de ira) como Murphy (al hablar de resentimiento) se están refiriendo al mismo fenómeno. Recordemos que en el caso de Nussbaum la ira es una emoción que se experimenta cuando se inflige sobre nosotros un daño de manera injusta y que está acompañado de dolor y de un apetito por la venganza o la retribución. Murphy, por otro lado, define el resentimiento como la ira que se siente hacia una persona que lleva a cabo un daño moral grave que no puede ser justificado o excusado. Como vemos los elementos constitutivos de los dos fenómenos descritos son los mismos y en consecuencia es válido utilizar las ideas que Murphy presenta sobre el resentimiento para discutir lo que Nussbaum dice sobre la ira.

Con esta claridad hecha continuaré exponiendo el pensamiento de Murphy. Para este filósofo el resentimiento es un mecanismo de defensa que tenemos los seres humanos para protegernos a nosotros mismos contra las arbitrariedades. “Desde mi punto de vista, el resentimiento (en su rango desde la ira justa hasta el odio justo) funciona principalmente en defensa, no de todos los valores y normas morales, sino de ciertos valores del yo” (Murphy, 2002, p.16). Notemos aquí como desde ya nos empezamos a distanciar del pensamiento de Nussbaum, quien no estaría dispuesta a admitir que se calificara a la ira como “justa” debido al problema que encuentra en el núcleo del concepto. Tomemos como ejemplo este fragmento

Con frecuencia, no obstante, los hechos y las valoraciones relevantes son correctas: el acto injusto ocurrió, el blanco lo infligió de modo intencional y ocasionó un daño serio. Presento aquí un fragmento más de terminología: en dichos casos, la ira está “bien fundada”. Me rehúso a llamar a este tipo de ira justificada porque, según he argumentado, conceptualmente la ira incluye el deseo de venganza y eso resulta problemático en un sentido normativo. Por lo tanto, “bien fundada” significa que todo, a excepción de esa parte del contenido cognitivo de la ira, está bien establecido (Nussbaum, 2013, p. 55).

A diferencia de Nussbaum, Murphy parece considerar que en tanto existan razones correctas para sentir resentimiento, es decir, que el acto que ocurrió fue serio y fue injusto, podemos afirmar que dicho resentimiento es justo. Nussbaum se niega a siquiera otorgar el calificativo de *justificado* a la ira en tanto que la condena en todos los casos por su deseo vengativo.

Volviendo con Murphy para el autor la ira, el resentimiento, que se experimenta es un mecanismo de defensa de un tipo específico de valores morales: aquellos que tienen que ver con el yo. Esto quiere decir que, desde esta perspectiva, la ira protege los bienes que están directamente relacionados con nosotros mismos. Además, identifica dos formas en que estos bienes pueden ponerse en peligro. El primero se da cuando existen violaciones directas a nuestros derechos, la segunda se da cuando otra persona se aprovecha de los sacrificios que hemos hecho en un marco de mutua cooperación (Murphy, 2002). La idea central que se propone defender es que, el valor que defiende la emoción del resentimiento es la del respeto propio. En tanto que este valor es esencialmente una cosa buena, el resentimiento también, en algunos casos, puede ser una cosa buena.

En el momento en que no resentimos a alguien por habernos ocasionado un daño moral grave de forma injustificada, estamos fallando en mantener el respeto por nosotros mismos. Si no siento ira hacia aquel que llevó a cabo un acto que me dañó gravemente, estoy ejerciendo un tipo de violencia sobre mí mismo. En estos casos la víctima padece dos injusticias, la del victimario y la que ella se hace a sí misma. Vemos aquí una diferencia sutil, pero de grandes consecuencias en las teorías de los dos autores. Mientras que Nussbaum asocia conceptualmente a la ira con la venganza (algo que considera esencialmente malo),

Murphy está vinculando conceptualmente la ira y el resentimiento o con el respeto hacia uno mismo (algo que considera esencialmente bueno).

A pesar de este aspecto positivo que Murphy encuentra en el resentimiento, tampoco pretende negar las múltiples complicaciones que puede entrañar para las relaciones sociales. Dados dichos obstáculos argumenta que el resentimiento no siempre puede ser la respuesta última que demos a aquellos que nos han dañado. Es aquí donde precisamente es relevante el perdón: “el perdón cura y restaura; y, sin él, el resentimiento seguiría siendo un obstáculo para muchas relaciones humanas que valoramos” (Murphy, 2002, p. 17). El perdón se presenta como una herramienta que ayuda a preservar algo que parece tener un valor mayor al mero resentimiento: el salvaguardar nuestras relaciones sociales.

Lo interesante del pensamiento de Murphy es que no condena el hecho de experimentar una emoción como la ira. De hecho, la reconoce como algo importante dentro de nuestra experiencia ética, como un indicador de aquello que está mal y como una forma de defensa que adoptamos, casi de manera instintiva, ante un daño ocasionado contra la propia persona. En casos que se asocien a la protección del yo no hay nada de malo con sentir la emoción, y de ella podemos extraer información valiosa. Sin embargo, Murphy también ve en las relaciones sociales algo que hace nuestra vida profundamente rica. De hecho, encuentra en ellas una razón para vivir. En consecuencia, cuando el resentimiento se vuelve un obstáculo para construir relaciones sociales satisfactorias deberíamos tratar de librarnos de dicho obstáculo. El camino para hacerlo es el perdón.

Otro aspecto de la ira que debemos explorar por la naturaleza de los acontecimientos en los que se enmarca esta investigación es el de la ira como emoción movilizadora. Para las víctimas que han tenido que sufrir hechos violentos y humillantes, la ira no solo es una respuesta natural a los padecimientos que sufren, sino que también puede convertirse en algo a lo que aferrarse para seguir adelante. En la medida que es una emoción que tiene la capacidad de movilizarnos, puede llevar a la víctima a seguir con su vida a pesar del dolor y el sinsentido. Adicionalmente, la ira puede presentarse como una herramienta para luchar contra la injusticia.

En estos casos tildar a la ira como moralmente incorrecta falla en responder a las profundas complejidades de la herida de aquellos que han sido afectados por la guerra. El Centro Nacional de Memoria Histórica en su informe *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* señala algunas de las consecuencias del rechazo de la ira como algo moralmente incorrecto.

En los espacios de conversación colectiva no siempre resultó fácil hablar de la rabia. Socialmente, este sentimiento es rechazado, censurado y condenado, y suele asociarse a personalidades rencorosas y resentidas, incapaces del perdón y la nobleza. En este sentido, es un sentimiento que genera incomodidad (se siente culpa por sentir rabia), por lo cual se oculta y reprime. (GMH, 2011, p. 368)

Si aceptamos concebir a la ira, y la decisión de una víctima de persistir en ella, como moralmente reprochable, corremos el riesgo de encontrarnos en un escenario en que esta no pueda ser canalizada adecuadamente, se la reprime y a largo plazo termine generando nuevos ciclos de violencia.

El papel de la ira como mecanismo de defensa y como un móvil para perseguir escenarios donde haya mayor justicia no debe ser ignorado. La filósofa estadounidense Myisha Cherry en su libro *The case for rage* (2021) hace una defensa de la ira debido al apel que puede llegar a jugar en las causas sociales. De hecho, aboga por considerar la ira como un espectro que encierra diferentes tipos. Hay algunos tipos de ira que son definitivamente reprochables, como la ira injustificada hacia algún grupo racial, pero también hay tipos de ira que están bien fundamentados y que pueden ayudarnos a transformar la sociedad. La autora considera que un estudio minucioso de esta emoción y de las formas que adopta puede ser mucho más útil para nuestras vidas morales y políticas que rechazarla, como algo que no debería sentirse.

En este caso se reconoce a la ira como una forma legítima de reaccionar ante la injusticia y sobre todo entiende que puede ser políticamente útil precisamente por su capacidad movilizadora. Al respecto Cherry afirma lo siguiente:

es posible que algunos de nosotros ya hayamos experimentado de primera mano el tirón motivador de la ira en nuestras vidas. Tal vez podamos recordar un momento en que nuestra ira nos hizo trabajar más duro o proporcionó la motivación para demostrarles a aquellos que alguna vez nos menospreciaron que estaban equivocados (2021, p.62).

En el caso de nuestro conflicto sería un error menospreciar el papel positivo de la existencia de la ira puesto que al hacerlo estaríamos ignorando una herramienta que tienen las víctimas para reconstruir sus vidas y para buscar formas de movilización que permitan alcanzar la reparación adecuada y la no repetición de los actos.

Ahora bien, lo dicho anteriormente no quiere decir que la ira no sea problemática en muchos casos y que, como señala Nussbaum, pueda terminar generando consecuencias políticas, sociales y morales adversas. Más bien, lo que pretendo señalar es que rechazar a la ira en un contexto tan complejo como el conflicto armado colombiano no es explicativamente útil. La herida de aquellos que fueron dañados, y la naturaleza aberrante de los actos que los dañaron, es demasiado profunda como para esperar que las víctimas no sientan ira o decidan no perseverar en ella. Creo que las víctimas tienen derecho a seguir sintiendo ira, lo que no es deseable es que esta se convierta en algo tan abrumador que impida reconstruir vidas.

Respecto a este punto, Cherry hace una distinción que puede sernos de utilidad. La autora asegura que debemos ocuparnos no solo de la “fittingness” de la ira sino también de su “appropriateness”. El primer término se refiere a que tiene sentido sentir ira en un determinado caso. Por ejemplo, tiene sentido que si mi pareja me es infiel yo reaccione con ira y no con alegría. El segundo término se refiere a si es moralmente apropiado o no sentir ira. Cherry señala que algunos filósofos no distinguen entre “fittingness” y “appropriateness” puesto que consideran que para que una emoción sea adecuada, también debe ser moralmente apropiada (2021). Sin embargo, la filósofa señala que no distinguir entre estas dos cosas puede terminar llevándonos a errores.

Como explican los filósofos Justin D'Arms y Daniel Jacobson, esto podría no ser correcto. Describen tal pensamiento como cometiendo la falacia moralista. Como ellos señalan, “una emoción puede ser apropiada a pesar de que no es correcto sentirla”. Estoy convencida de su

punto de vista. Si bien algunos críticos piensan que sentir ira es malo y, por lo tanto, inadecuado en cualquier circunstancia, creo que no debemos juzgar tan rápido (Cherry, 2021, p. 37).

Esta distinción puede ser bastante útil a la hora de acercarnos al dolor de las víctimas del conflicto armado. La ira que sienten por lo que les sucedió es una respuesta profundamente humana a las vejaciones a las que han sido sometidas. Tiene sentido que se reaccione de la forma en que se hace.

Puede que desear la muerte o el dolor de aquellos que les hicieron daño sea una actitud moralmente cuestionable, pero eso no le quita validez a aquello que las personas víctimas están sintiendo. Tomemos como ejemplo el testimonio recogido por el Centro de Memoria Histórica de una mujer que habla sobre sus victimarios:

Son unos cobardes... si los tuviera enfrente los mataría... ojalá les hicieran lo mismo que ellos le hicieron a mi hijo. [...] Odio a esos malditos, no merecen llamarse seres humanos... no tienen perdón de Dios.<sup>16</sup>

Si partimos desde un punto de vista donde el “fittingness” y “appropriateness” son tomados como lo mismo podría concluirse que la ira que siente la víctima no es correcta. Sin embargo, el posconflicto parece exigir de nosotros como sociedad, no un juicio moral respecto a las emociones del otro, sino un esfuerzo para reconocer una realidad que en muchos casos puede llegar a ser incómoda.

Ahora bien, es cierto que en esta discusión respecto a la ira Nussbaum tiene un gran punto a su favor: el resentimiento puede llegar a ser muy problemático a nivel social e individual. Seguir sintiendo ira y querer que las personas que nos hicieron daño sean castigadas o que sufran, sobre todo en un país donde los mecanismos de justicia son bastante precarios, es problemático porque podría terminar alimentando círculos de violencia. El corazón del posconflicto descansa en la idea de que queremos superar la violencia y lograr condiciones donde la reparación y la no repetición sean posibles. El resentimiento parece ir contravía de

---

<sup>16</sup> GMH, Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano (Bogotá: Taurus/ Semana, 2011), 368

este puesto que ancla al país a un pasado violento y corremos el riesgo de que en medio de la ausencia estatal los actores decidan tomar justicia por mano propia.

En ese orden de ideas el camino de la transición que nos ofrece Nussbaum es muy interesante. La transición parte de la idea de que las personas sienten ira con frecuencia y que, a pesar de eso, son capaces de dejar rápidamente esa emoción para enfocarse en el bienestar social, la búsqueda de la prevención y disminución de los actos injustos. Cuenta con que las personas, de forma racional, reparen en lo absurdo de persistir en ideas retributivas. Se espera que una vez se hace evidente que la venganza no es el camino a seguir, se abandone en pro de pensamientos productivos que tengan siempre en la mira la construcción de un futuro mejor.

Esto último parece encajar a la perfección con lo que necesitamos en la construcción del posconflicto, dejar ir el resentimiento y concentrarnos en el futuro. Sin embargo, a pesar de su aparente pertinencia, la apuesta de Nussbaum pronto se revela como insuficiente pues falla en captar la complejidad del conflicto. La prueba de esto reside en las miles de víctimas que se opusieron al proceso de paz; porque las razones de carácter social, de bienestar de una comunidad e incluso de bienestar personal, no parecen ser suficientes para transformar los corazones. Las cosas que sucedieron durante el conflicto, y que siguen sucediendo, son actos completamente abominables que escapan a toda explicación posible. En ese contexto, estoy convencida de que las víctimas tienen un derecho a estar resentidas, a sentir ira por lo que les pasó y a no dejar ir tan fácilmente su deseo de retribución.

Sin embargo, en la apuesta de Nussbaum la ira se considerada una emoción normativamente problemática en todos los casos. En otras palabras, que siempre está “mal” o es erróneo sentir ira y persistir en ella (porque problema parece estar ahí, en empeñarse en el resentimiento). Este marco conceptual nos permite señalar a aquellos que se niegan a dejar ir a la ira y que persisten en sus ideas de retribución, como personas moralmente reprochables o como personas que tienen actitudes irracionales. Aquí se encuentra el mayor problema de la teoría de Nussbaum, pues, llevado a sus últimas consecuencias el argumento nos permite tildar a un ser humano, a su dolor y a su tragedia, como moralmente incorrectos o irracionales.

Ahora bien, cabe preguntarse si realmente podemos hacer este tipo de juicios, o si es útil a quienes sufren el dolor de un hijo asesinado, de un cuerpo violado, de la pobreza y el desplazamiento.

En último término, lo que intento transmitir es que al menos en el escenario del posconflicto la pregunta por si es moralmente correcto o no sentir ira y decidir persistir en el resentimiento que esta nos genera no es la pregunta que deberíamos estar planteando. El solo hecho de rotular el actuar de una víctima como irracional, porque no está dispuesta a perdonar, nos pone en un escenario donde el interlocutor ya no puede ver al que sufre como un igual. Nos sitúa en una actitud donde existe una suerte de superioridad moral en el que la víctima que siente ira debe ser guiada, porque no está viendo las cosas claramente, o porque no las entiende bien. Por demás, parece ser una actitud que poco aporta a la construcción de paz y a la terminación de los ciclos de la violencia.

Bien es cierto que queremos superar la ira y sus efectos negativos, pero este apartado nos lleva a concluir que esa superación, debe partir no de la condena o de la imposición de unos marcos morales casi imposibles de cumplir, sino de la aceptación de una realidad compleja y de las emociones que tradicionalmente vemos como negativas. La ira puede ser problemática, sí, pero de cualquier forma es completamente legítimo sentirla, más aún en los casos que estamos contemplando en esta investigación. Además, me inclino a pensar que el deseo de retribución, el gran problema de Nussbaum con la ira puede venir, no necesariamente de un lugar mezquino que desea el mal, sino de una especie de brújula moral que nos indica que una injusticia fue cometida y no nos permite permanecer indiferente a ella. Creo que es necesario entonces desprenderse del rechazo que propone Nussbaum y reivindicarla tanto a ella como al perdón que la presupone.

### **Concepto de perdón y diferencia con otras actitudes**

Ahora que ya hemos tratado el problema de la ira el segundo asunto que debemos discutir en este capítulo es el de la posibilidad de encontrar un concepto de perdón que sea más amplio y rico al ofrecido por Nussbaum. Para hacerlo abordemos el perdón desde otras perspectivas y marcos conceptuales con el fin de obtener una visión más detallada y compleja del mismo.

Para empezar consideremos esta definición ofrecida por la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

Perdonar es responder de una manera particular a alguien que ha tratado mal o equivocadamente a otro. El perdón es, por lo tanto, una relación diádica que involucra a una persona que actuó mal y a una parte agraviada, y se cree que es una forma en que las víctimas de un maldad alteran su estado y el de aquel que actuó mal, por ejemplo, reconociendo pero superando una transgresión moral. Comúnmente, se piensa que el perdón implica el abandono de ciertas emociones negativas hacia el que actuó mal, la tolerancia de las reacciones negativas contra este y posiblemente la restauración de la relación con el que actuó mal (Hughes, 2022).

Partiendo de esta definición es posible identificar una serie de elementos constitutivos del perdón que son importantes y que además coinciden de una forma u otra con lo que Nussbaum había señalado anteriormente. Para empezar, el perdón parece suponer una relación, dos partes deben estar involucradas: una que es víctima de una mala acción y otra que ejerce dicha acción. Por otro lado, el perdón se presenta como una forma reaccionar frente a una serie de eventos del mundo. Dicha reacción involucra un cambio mental y actitudinal frente al que causó el daño. El cambio está necesariamente acompañado por el abandono de emociones negativas e implica el restablecimiento (total o parcial) de las relaciones con el otro.

Los elementos identificados antes ciertamente sirven como base para la construcción del concepto de perdón, pero difícilmente pueden ser comprendidos como una definición última del mismo. Esto debido a que planteado en términos tan generales, las actitudes que se describen pueden ser tanto perdón, como otra cosa. Es necesario entonces que la primera tarea que llevemos acabo sea la distinción del perdón de otras actitudes que se le parecen. Para hacerlo pensemos en el siguiente ejemplo: un hombre muy enamorado de su esposa un mal día descubre que esta le es infiel. El hombre se siente profundamente herido por la traición, tiene ganas de reclamarle a su esposa su falta de fidelidad y honestidad, se siente ultrajado y humillado y en general cree que su esposa merece un castigo por lo que hizo. En otras palabras, el hombre siente ira ante la injusticia cometida por un ser amado y está genuinamente herido.

Ahora imaginemos que ese mismo hombre ama tanto a su esposa y le da tanto miedo perderla y arruinar la relación que decide perdonarla y no reclamarle nada. En aras de evitar un conflicto y una separación que le dolerían más, el hombre decide moderar su ira y seguir adelante con su vida a pesar de la herida infringida. ¿Perdonó realmente el hombre a su esposa? Si nos apegamos a la idea del perdón como moderación de la ira podría decirse que sí. Sin embargo, no creo que los hechos anteriormente descritos sean un ejemplo de perdón. Un perdón que se otorga para evitar las consecuencias desagradables del resentimiento, un perdón que se da ignorando más que abordando la herida del que sufre difícilmente puede considerarse como perdón genuino o como algo deseable

El ejemplo anterior pretendía probar que no toda moderación de la ira puede catalogarse como perdón (aunque creo que toda forma de perdón sí incluye la transformación de la ira). Precisamente, el perdón como concepto se ha caracterizado por ser especialmente ambiguo, lo que dificulta su comprensión y uso en situaciones cotidianas. Derrida señala en una entrevista que: “a menudo se confunde el perdón, muchas veces de manera calculada, con temas vecinos: la excusa, el lamento, la amnistía, la prescripción, etc.” (Derrida, 2007, p. 21). Es precisamente esta situación la que hace necesaria que en cualquier examen serio de la noción del perdón, nos tomemos un momento para hacer las distinciones del perdón con otros conceptos que se le parecen. Lo que haré a continuación será presentar tres actitudes que usualmente se confunden con el perdón pero que de hecho son diferentes del mismo. Para hacerlo me apoyaré en la distinción planteada por el filósofo Jeffrie G. Murphy en el libro *Forgiveness and Mercy* (1988), escrito en coautoría con Jean Hampton. Adicionalmente, traeré a la discusión los planteamientos de Cheshire Calhoun en su artículo *Changing One's Heart* escrito en 1992.

Para empezar, abordemos los planteamientos de Murphy. Al inicio de su investigación se pregunta qué es perdón y cómo se distingue de otros conceptos similares. Esta distinción parte de la afirmación de que el perdón involucra esencialmente un intento de superar el resentimiento. Dicha característica será la clave para distinguirla de otros tres conceptos: excusa, justificación y misericordia. Analicemos las tres y veamos cómo se

diferencian. Cuando hablamos de excusar nos encontramos frente a una situación en la que reconocemos que el acto realizado es moralmente reprochable. Nos encontramos en una situación en la que la persona que realizó esos actos moralmente reprochables, dados ciertos factores (como locura) no puede responder de esa acción (Murphy, 2002). Para tenerlo más claro pensemos en la siguiente situación: una hija cuida solícitamente a su padre que padece demencia senil. Mientras lo cuida este empieza a insultarla y darle un mal trato porque no la reconoce y se siente estresado y confundido. En este caso, a pesar de que pueda ser reprochable el comportamiento del padre hacia la hija, ella no lo hará responsable por tales acciones, puesto que entiende que hay un factor que atenúa las circunstancias y que excusa a su padre de comportarse de determinada manera.

Por otro lado, cuando hablamos de justificación estamos ante una situación en la que la acción realizada a primera vista puede considerarse moralmente reprochable, pero que vista con cuidado no lo es. Dados una serie de factores al final descubrimos que si consideramos todos los factores morales relevantes esa acción era en realidad correcta o justificable (Murphy, 2002). Para ilustrarlo imaginemos que un par de amigos concertaron una cita para tomar un café. El primero (A) llega a la hora acordada al lugar donde se iban a encontrar, pero pasan tres horas sin que su amigo (B) aparezca, le escriba o le de alguna explicación. Muy molesto, A se va prometiéndose a sí mismo no dejar pasar la ofensa. Sin embargo, al día siguiente B lo llama y le cuenta que, camino a su cita, se encontró con una persona que necesitaba ayuda llegando al hospital y que decidió faltar a su cita para auxiliarlo. Ahora que tiene toda la información y puede considerar todos los puntos moralmente relevantes, A se da cuenta de que B hizo lo correcto y, por tanto, su acción está justificada.

Murphy argumenta que ninguna de estas acciones puede considerarse perdón, ya que una condición necesaria para que este se dé es que exista un resentimiento previo dirigido al que actuó mal. Sin embargo, en estos encontramos que en realidad no hay nada que resentir, por lo que no es posible que exista el perdón. En otras palabras, el perdón se tiene que dar en los casos donde el daño causado no puede ser excusado ni justificado. Respecto a este punto, la filósofa estadounidense Cheshire Calhoun propone una serie de ideas interesantes.

Utilizando la misma lógica planteada por Murphy, cuestiona una de las actitudes más comunes que tenemos cuando alguien está pidiendo nuestro perdón: la exigencia de buenas razones para hacerlo.

Calhoun explora una pregunta recurrente cuando hemos sido heridos: ¿por qué debería perdonar? Y explica que usualmente pretendemos conseguir una respuesta en que se nos provea:

Una razón lo suficientemente buena moralmente para justificar el perdón. Esa razón también debe hacer psicológicamente posible el perdón al proporcionar una descripción del que actuó mal bajo la cual se convierte en un objeto apropiado para un cambio de corazón (Calhoun, 1992, p. 76).

Esas razones moralmente relevantes pueden pasar por justificaciones, como que la persona realmente *merece* nuestro perdón o que el resentimiento causa un daño demasiado grande como para comprometerse con él. No obstante, para la autora este tipo de “perdón” es problemático debido a que se alcanza perdiendo de vista la culpabilidad del otro y el derecho que tenemos a permanecer molestos.

Cuando nos preguntamos si la persona merece ser perdonada, buscamos buenas razones para que seguir molestos no tenga fundamento o parezca incorrecto. Si el actuar de la persona era excusable o tenía una justificación, o incluso si la persona que actuó mal se arrepiente y recibe un castigo, hace que no sea razonable seguir resentido. El problema con ofrecer perdón a la persona porque lo merece es que, si dejamos de estar molestos porque descubrimos que había una buena excusa para el actuar, entonces, a fin de cuentas, admitiremos que no había nada por lo que estar molestos. Se señala aquí una suerte de paradoja: si encontramos buenas razones para perdonar, entonces estamos admitiendo que el objeto del perdón ha desaparecido. Calhoun llega entonces a la misma conclusión que Murphy respecto a este fenómeno: el perdón solo se puede conceder cuando la culpabilidad permanece después de las excusas y justificaciones, cuando el resentimiento parece estar bien fundamentado.

Sigamos ahora con Murphy y la última distinción conceptual que hace: la misericordia. Esta es caracterizada como el trato que le dispensamos a una persona cuando lo tratamos con un grado menor de dureza de lo que ciertas reglas preexistentes nos dicen que tenemos el derecho de tratarla (Murphy, 2002). Cuando hay misericordia hay tres elementos presentes: “alguna noción de autoridad justa o legítima, alguna noción de que el suplicante ha infringido ciertas reglas públicas, y la consideración de cierta acción externa” (Murphy, 2002, p. 20). Adicionalmente, señala que ninguna de estas condiciones es necesaria para el perdón. Por ejemplo, la idea de una jerarquía a la hora de perdonar es muy problemática pues, como lo señalaba Nussbaum, podría desembocar en actos condescendientes y humillantes para alguna de las partes. Parece que un perdón adecuado es aquel que entiende a las partes como iguales, nadie tiene mayor estatus que el otro.

Además, el autor señala que la misericordia puede ser dispensada por alguien que no recibió el daño. Por ejemplo, un Estado puede dar un indulto (una expresión de la misericordia) a un asesino por razones políticas. Puede “perdonarle” la pena a cambio de que dé cierta información o a cambio de que haga algo políticamente beneficioso para el gobierno. A pesar de que el Estado en particular no fue el que recibió la afrenta, sí tiene la potestad para dispensar misericordia. Sin embargo, cuando hablamos del perdón y quién puede perdonar el panorama se vuelve más complejo ya que se pone en duda que un tercero pueda perdonar una afrenta cometida contra alguien que no es él mismo.

Antes incluso de considerar el perdón como una opción para dar respuesta a la ira que se experimenta es indispensable que se tenga la capacidad de hacerlo. Ahora bien, la discusión respecto a quién y en qué condiciones tiene dicha capacidad es materia de debate. ¿Quién tiene derecho a perdonar? Es una pregunta anterior incluso a si el perdón es deseable o moralmente correcto. Hay pensadores, entre ellos Murphy, que consideran que solo aquel que ha sido directamente afectado puede perdonar. En ese caso, el asesinato no es un crimen que pueda ser verdaderamente perdonado, pues el mismo acto elimina al único que, en primer lugar, podía dispensar dicho perdón. Bajo esta perspectiva, que será la que sigue esta investigación, la herida solo puede ser atendida por aquel que la recibió, el perdón solo puede ser dado por aquel que ha sido agraviado directamente.

## Lo imperdonable

Ahora que hemos llegado a algunas conclusiones con respecto al perdón es necesario que no perdamos de vista la herida de la que estamos hablando. La violencia que se ejerció en marco del conflicto armado en Colombia es un caso muy particular para pensar el perdón; uno límite si se quiere, pues nos enfrenta a lo inconcebible. No solo la magnitud, sino también la sevicia y la sistematicidad con la que ocurrieron los hechos nos hacen reflexionar sobre lo profunda que es la herida que cargan las personas que los vivieron y, en lo difícil que es sanarla. ¿Cómo perdonar a quién me priva de la libertad durante años? ¿O a quién asesina a los seres que más amo en el mundo?

En estos casos donde las acciones llevadas a cabo son tan horrosas, donde la afrenta infligida tiene unas magnitudes tan desproporcionadas, donde se ha lesionado a la humanidad misma, tendremos que preguntarnos, de forma mucho más radical, por qué entonces seguir hablando de perdón. La dificultad que se nos presenta aquí no es menor, porque en el marco explicativo en el que se mueve esta investigación aquello que es objeto del perdón tiene unas magnitudes ingentes. No estamos hablando de perdonar un robo, una infidelidad, un maltrato. Estamos hablando de perdonar masacres, violaciones, asesinatos, desplazamientos forzados, la destrucción sistemática de miles de vidas individuales y eso, muchos podrían argumentar, ya se pasa al terreno de lo que no tiene perdón, nos hallamos frente a lo imperdonable.

Nos encontramos así al reto de perdonar actos imperdonables y, para que tenga sentido seguir hablando de superación de la ira y de perdón en el marco de lo que es Colombia, no queda más remedio que tratar de pensar como elaborar esa imposibilidad. Para ello nos adentraremos en la noción de lo “imperdonable” de la mano del filósofo francés Jaques Derrida que en diferentes momentos de su obra reflexiona sobre el perdón y lo asocia con esta noción. Al respecto dice:

Para abordar ahora el concepto mismo de perdón, la lógica y el buen sentido coinciden por una vez con la paradoja: hay que partir del hecho, me parece a mí, de que existe lo imperdonable. ¿No es esa, en verdad, la única cosa por perdonar? ¿La única cosa que llama al perdón? (...) De ahí la

aporía que uno puede describir en su formalidad seca e implacable, sin consideraciones: el perdón perdona solamente lo imperdonable. (Derrida, 2007, p. 25)

La primera característica respecto a la concepción de perdón del autor francés que debemos tener en cuenta es el rol que le da a lo imperdonable. Vemos en la cita anterior cómo en esta apuesta teórica aquello que es imperdonable, no solo no es completamente ajeno al perdón, sino que se constituye dentro del núcleo mismo del concepto. Esto no nos es completamente ajeno, pues, en apartados anteriores de la mano de Calhoun y de Murphy, habíamos llegado a la conclusión de que el verdadero perdón, utilizado en el sentido más radical del término, se da en aquellos casos donde aquel que cometió la falta lo hizo sin ninguna buena razón, con intención, causando un mal moral serio. En esos casos, y solo en esos casos, cuando se ve que la persona es completamente culpable y que su acción es inexcusable, es donde el perdón tiene la oportunidad de aparecer.

Derrida trae a la discusión a Vladimir Jankélévitch, pensador francés autor de la lapidaria frase: “el perdón murió en los campos de la muerte”. Para este filósofo el perdón debe estar estrechamente ligado a la capacidad que tenemos como seres humanos para castigar los actos cometidos. En consecuencia, lo que no puede ser castigado no puede ser perdonado. Los crímenes de lesa humanidad (como el holocausto), que tienen una naturaleza tan atroz, entran en el campo de lo inextinguible y de lo irreparable y, consecuentemente, de lo imperdonable. Jankélévitch otorga a su concepción del perdón un carácter condicional, puesto que exige cómo condición infalible que los perpetradores de la ofensa pidan perdón por sus actos.

Derrida utiliza esto último para desarrollar uno de los puntos más importantes en su propia concepción del perdón, a saber: el perdón no puede tener carácter transaccional. El filósofo encuentra, así como también lo encuentra Nussbaum, en el perdón condicional serios problemas de carácter conceptual. En cambio, apuesta por un perdón de una radicalidad insospechada, puesto que desde su perspectiva este no puede someterse a ningún tipo de fin sin importar si tiene una naturaleza noble o bien intencionada.

Yo arriesgaría esta proposición: cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, fuese ella noble y espiritual (salvación, redención, reconciliación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) por un trabajo de duelo, por alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni su concepto. El perdón no es, ni debería ser, normal, ni normativo, ni normalizante. Debería permanecer excepcional y extraordinario, a la prueba de lo imposible: como si pudiera interrumpir el curso normal de la temporalidad histórica (Derrida, 2007, p. 24)

Para Derrida, en síntesis, el perdón es una imposibilidad, una locura. Solo se puede darse allí donde menos se lo espera: en lo imperdonable, en los crímenes más atroces, en la culpa manifiesta y sin atenuantes. No puede estar al servicio de ningún fin ajeno a sí mismo, ya de por sí su existencia es una suerte de milagro que irrumpe de forma extraordinaria nuestras vidas.

### **El perdón en el posconflicto**

A largo de las dos últimas secciones hemos dado una respuesta parcial a dos asuntos: el problema de la ira y el problema del perdón. Hecho el recorrido podemos señalar algunas elementos que pueden ser de utilidad para encarar el apartado final de este capítulo en el que abordaré el rol del perdón en el posconflicto. En primer lugar, respecto a la ira, y el problema que nos presentaba Nussbaum frente a esta, hay que señalar que si bien la autora expone puntos válidos que es necesario considerar, también supone aceptar consecuencias indeseables, con las que no estoy dispuesta a comprometerme. La suposición, por ejemplo, de que hay emociones mejores que otras la encuentro en extremo problemática. La ira es una parte constitutiva de nuestras experiencias y de nuestro interactuar con la realidad, hace parte de la condición de ser humano. Clasificarla de indeseable, propender por su represión, es una forma de quitarle riqueza a la experiencia humana, de mutilar nuestra naturaleza, y ningún fin, por noble que sea, puede justificarlo. En otras palabras, el hecho de que en ocasiones la ira pueda ser social e individualmente problemática no justifica que la suprimamos de nuestras vidas.

Adicionalmente, creo que la postura de Nussbaum se centra en los aspectos de la ira que pueden llegar a ser conflictivos y no le da suficiente relevancia a aquellos que pueden

ser beneficiosos. Estoy de acuerdo con que no deberíamos dejar que la ira tome control de nuestras vidas. Sin embargo, también considero que sentir ira no solo es sano sino que es moralmente importante en ciertas ocasiones. Como mencioné a lo largo del capítulo, la ira defiende nuestra propia dignidad, nos sirve como motor para transformar realidades y como indicador claro de que se está cometiendo una injusticia, estas funciones no debería ser soslayadas.

Por otro lado, respecto a la noción de perdón logramos una comprensión del fenómeno mucho más amplia y compleja que aquella que nos presentó Nussbaum. A continuación haré un recuento de algunos de los puntos más relevantes. Lo primero que hay que destacar es que el perdón siempre parte de una herida, de una afrenta grave, que se ha cometido en nuestra contra, o en contra de algo importante, de manera injusta. En otras palabras, el perdón supone como condición necesaria para su existencia un daño previo. Lo segundo es que el perdón, como lo sugería Calhoune, es un cambio del corazón. Lo anterior implica una transformación en las actitudes y en los juicios que hacemos sobre la persona que nos dañó y que cuando se da abre las puertas a nuevas relaciones, a un nuevo futuro. Lo tercero es que buscar dar explicación al daño para conceder el perdón es un sinsentido. Si hay “buenas razones” para herir, entonces la acción del que nos causó daño está justificada, la ira desaparece y el perdón se queda sin objeto, no es posible.

Otro punto que vale la pena destacar es que un perdón que se otorga en lógica de transacción corre el riesgo de entrar en dinámicas muy nocivas, posiblemente humillantes y auto denigrantes como señalábamos con Nussbaum en el segundo capítulo. El cuarto elemento es que el perdón solo puede darse cuando las dos partes se entienden como iguales. En otras palabras, ante el perdón las jerarquías y sentimientos de superioridad deben desaparecer, de no hacerlo se corre el riesgo de que aparezcan actitudes condescendientes, como señalaba Nussbaum al hablar del perdón incondicional. Por otro lado, es importante no perder de vista que el perdón solo puede otorgarlo la persona agraviada, absolutamente nadie más tiene derecho o capacidad para hacerlo. Finalmente, abordamos la noción de lo imperdonable como parte constitutiva del perdón. Como vimos, en los males graves e

injustificables, que no pueden ser excusables, es donde se da la posibilidad más radical del perdón.

Con estas claridades en mente debemos abordar la pregunta que motiva esta investigación, a saber, la pregunta por cuál es el rol del perdón en un escenario de posconflicto como el que atraviesa Colombia. Hemos visto que la violencia ejercida durante 50 años de guerra dejó heridas muy profundas en millones de personas y que una reacción humana a esa injusticia es sentir ira, una ira que inevitablemente está ligada a deseos de retribución. Hemos visto además que la ira puede llegar a ser muy problemática a nivel social e individual en tanto que alimenta ciclos de violencia y dificulta la reconciliación. Finalmente, hemos visto que el perdón es un camino para la superación de la ira, un camino que además mira al futuro y se abre a las posibilidades. Teniendo esto en cuenta cabe preguntarnos ¿Podemos emplear al perdón para esta tarea, en principio noble, de reconstruir una nación? ¿Puede ponerse al perdón al servicio de la cimentación de un futuro política y socialmente más favorable?

Esta investigación empezó con la hipótesis de que sí era posible. Sin embargo, después del desarrollo conceptual que realicé sobre la naturaleza del perdón veo que dicha hipótesis no puede sostenerse. La razón es sencilla: el perdón se escapa a toda instrumentalización. Si se trata de imponer se desvirtúa el proceso que implica, la complejidad que encierra y la grandeza misma de otorgarlo. Derrida lo señala al decir:

Se trata siempre de la misma preocupación: hacer que la nación sobreviva a sus desgarramientos, que los traumatismos cedan al trabajo del duelo, y que el Estado-nación no sea invadido por la parálisis. Pero incluso allí donde se lo podría justificar, este imperativo “ecológico” de la salud social y política no tiene nada que ver con “el perdón”, del cual se habla ligeramente. El perdón no pertenece ni debería pertenecer jamás a una terapia de la reconciliación.

Cuando el perdón se exige como mera formalidad y se desnaturaliza al punto de ser algo que se ordena se vuelve un sinsentido. Tomemos como ejemplo el testimonio de una mujer víctima del conflicto que narra su encuentro con un grupo de paramilitares en la cárcel de la paz.

Mirá que uno descarga mucho cuando escucha al guerrillero o al paramilitar que hizo tantos daños y que están en condiciones de pedir perdón. Pero no públicamente como hacía la Fiscalía. «Ve, hombre pendejo, pídale perdón a las víctimas que están en la sala». Ese era como un perdón maquinado que le salía del estómago y no del corazón. (Testimonio comisión de la verdad. p. 603)

Dada la naturaleza del perdón no es posible o deseable construir políticas públicas que específicamente lo promuevan y tampoco podemos exigirle a la víctimas que perdonen en nombre de un bien mayor. La oración “se debe perdonar” se revela entonces como un sinsentido, el perdón nunca puede ser un deber.

Como el perdón tiene este carácter extraordinario no es realista pensar que todas las víctimas van a perdonar y esa decisión, la de perseverar en la ira, es tan legítima como la de la persona que decide perdonar. Sin embargo, y esto es importante, si la decisión es *no* perdonar, es necesario buscar caminos para que tanto a nivel individual como a nivel social la ira no consuma las existencias de aquellos que libremente optan por mantenerla en sus vidas. Nussbaum decía que la ira, el deseo de retribución, nos ata al pasado, es indudable que así es. Pero creo que se puede estar atado al pasado y aun así tener un lugar en el futuro y ojos para la esperanza, así la herida nunca sane.

## **Alternativas al perdón**

Volvemos entonces al punto en que nos vemos en la necesidad de construir un posconflicto que permita la normalización de una realidad que ha sido desfigurada por la violencia y que termine el horror de décadas. ¿Cómo hacerlo si no podemos contar con el perdón? Adolfo Chaparro sugiere lo siguiente “Los más realistas consideran que, sin desconocer a la víctima como última instancia del perdón, lo imperdonable no debe impedir procesos, juicios, reparaciones, surgidas de un acuerdo mediado por el Estado.” (Chaparro, p. 10). Es cierto que no podemos deshacer el dolor de las víctimas y que no se puede obligar a perdonar, pero también es cierto que el Estado puede ofrecer herramientas a través de las

cuales la ira pueda ser canalizada de forma tal que, sin que desaparezca, permita la construcción de un futuro.

¿Qué puede entonces hacer un gobierno para construir un posconflicto que no sea mediocre y que al mismo tiempo respete la existencia casi misteriosa del perdón? Las respuestas son múltiples y complejas, sin embargo, creo que necesariamente debe suponer un acceso a la justicia satisfactorio. Cuando se habla de procesos de paz una de las primeras tensiones que surgen es aquella entre perdonar para seguir adelante o hacer justicia. O justicia o perdón, no parece existir otro camino. Sin embargo, esto falso, y es falso porque cometemos el error de pensar que el perdón se encuentra en el mismo plano que el de la justicia. El perdón no hace justicia, y tiene más bien poco que ver con ella. Cuando alguien perdona no perdona porque sea justo hacerlo (ya vimos que si fuera justo en realidad no habría nada que perdonar). Se perdona al que actuado irremediamente mal, al que ha caído en el terreno de lo imperdonable y allí no hay justicia que quepa, o que importe.

El gran dilema al que nos ha enfrentado el proceso de paz, aquel entre perdón y justicia existe solo cuando mezclamos la lógica del perdón con la lógica judicial y esto inevitablemente es un error. Un hombre puede perdonar a aquellos que lo desplazaron de su hogar y asesinaron a su familia y aun así ver como algo positivo que sus victimarios reciban una sanción por parte de la justicia. Es precisamente allí donde el Estado tiene su rol más protagónico. Es cierto que la institucionalidad no puede hacer nada para imponer el perdón pero sí que puede, y de hecho debe, intervenir para administrar la justicia. El Estado sería entonces una ficción jurídica que trata de dar sentido y orden a una realidad, pero que en ningún momento debería pretender abarcarla toda. Hay cosas que se escapan al Estado, a la ley a nuestra capacidad de castigar (como decía Jankélévich). Pensemos en un líder guerrillero que ordenó cientos de secuestros. ¿Cómo puede reparar ese daño? Cómo la justicia puede aplicarles un castigo equivalente a sus actos? No puede. Porque no se pueden devolver las vidas perdidas, ni se puede condenar a esa persona a cientos de condenas.

Es probable que una víctima que ha perdido a su hijo o que haya pasado años secuestrada sea incapaz de perdonar, pero el deseo retributivo de su ira puede verse apaciguado por el

ejercicio de la justicia en manos del Estado. Bien es cierto que en el marco de la justicia transicional las penas que se impongan serán menores en materia carcelaria, pero también cabe recordar que la cárcel no es la única manera de administrar justicia y que la memoria, la verdad y reparación son formas de justicia que en muchas ocasiones son más satisfactorias. En otras palabras, me atrevo a aventurar que al Estado lo que le corresponde es la administración de la justicia, lejos del plano del perdón, que permita a las víctimas rehacer sus vidas.

## **Reflexiones finales**

Durante este último capítulo llevamos a cabo dos grandes tareas. La primera fue precisar conceptualmente dos términos (ira y perdón) con el fin de abordar la segunda tarea, a saber, evaluar si es posible tomar al perdón como una herramienta para la construcción de un posconflicto estable y duradero. Respecto a la primera tarea, y concretamente en relación con la ira, debo destacar que concuerdo con la definición que propone Nussbaum. En otras palabras, considero que es una descripción adecuada del fenómeno de la ira decir que esta es una emoción que surge cuando se ocasiona un daño moral grave que fue llevado a cabo de manera injusta y que va acompañado necesariamente de un deseo retributivo. Sin embargo, con lo que no estoy de acuerdo es con las cargas normativas que Nussbaum impone a la emoción. Vimos que la ira es de hecho una forma razonable de reaccionar frente a las injusticias, que protege la dignidad e impulsa a la búsqueda del cambio. Teniendo eso en cuenta concluimos que es legítimo sentir ira y que no tiene sentido asignar adjetivos como “irracional” a una víctima que decida perseverar en ella.

Estas conclusiones sobre la ira a su vez nos dieron una primera luz sobre el perdón, a saber, que no es exigible que una víctima perdone. El perdón no nace de un deber sino de una decisión libre que no está condicionada ni siquiera por la moral. Además de esta característica vimos otros aspectos del perdón tales como que implica una transformación en los juicios que hacemos sobre una persona, que se tiene que dar entre iguales y que surge allí donde la culpa es manifiesta y donde no hay excusa o justificación que valga, en otras palabras, que el perdón surge ante lo imperdonable. Finalmente, respecto a la segunda tarea

llegamos a la conclusión de que, a pesar de la utilidad que supondría para la construcción de paz, el perdón no es algo que se pueda instrumentalizar o exigir y en consecuencia no puede ser implementado masivamente o convertirse en una política pública. Ante este escenario nos queda entonces pensar en mecanismos que permitan la reconciliación y que al mismo tiempo respeten la libertad que tienen las víctimas para decidir si conceden o no el perdón.

## Conclusiones

Esta investigación nació del deseo de ofrecer al país un camino que pudiera garantizar que la violencia que se ha sufrido por décadas no se repetiría. El perdón, tal como lo evidencia mi hipótesis inicial, parecía ser un camino adecuado para que esto sucediera, una base sólida que aseguraba que los resentimientos no engendrarían más violencia. Sin embargo, después de reflexionar a profundidad sobre el tema he llegado a la conclusión de que mi hipótesis no es adecuada por dos razones: La primera es que el perdón no puede ser instrumentalizado ni considerado un deber y mucho menos el Estado debe interferir con este. No se puede hacer una política pública que promueva el perdón y no se debería exigir a nadie que perdone en nombre de un bien mayor, incluso si ese bien mayor es la paz. La segunda razón por la que mi hipótesis es inadecuada es que el perdón no es un camino que *tenemos* que transitar para la construcción de un posconflicto estable y duradero. Al principio de esta investigación estaba convencida de que sin perdón sería imposible construir un futuro mejor. Sin embargo, después de examinarlo con detalle me doy cuenta de que si bien es cierto que el perdón es un camino deseable y fructífero también es cierto que puede darse un posconflicto exitoso sin que necesariamente el país perdone.

El trayecto que recorrí para llegar estas conclusiones que acabo de exponer me proporcionó comprensiones muy importantes no solo respecto al conflicto armado y su complejidad sino también respecto al perdón en un nivel individual. A continuación señalo algunas de las conclusiones más relevantes a las que llegué a través de esta investigación. La primera conclusión es que la memoria del conflicto armado en Colombia debería siempre involucrar los testimonios de aquellos que lo padecieron. Solo así podremos tener una idea de lo que realmente significan las cifras y los datos sobre los muertos, desplazados, y secuestrados, solo así tendremos una noción de la tragedia que es nuestro conflicto. La segunda conclusión a la que llegué es que el perdón no puede pensarse sin la ira. Un abordaje del perdón que ignore su génesis y las condiciones necesarias para su existencia es un abordaje que está incompleto y que probablemente falle en entender sus complejidades. Por esta razón fue de vital importancia acercarnos a la historia del conflicto y al dolor de las víctimas antes si quiera de empezar a considerar el perdón como una opción.

Una tercera conclusión que quiero destacar es que “perdón” es un término que usamos con mucha frecuencia, que tiene unas cargas culturales y morales muy grandes y en el que pocas veces nos detenemos a reflexionar pese a la importancia que tiene en nuestras vidas. Por ejemplo, me di cuenta de que el perdón se confunde con gran facilidad con otros manejos de la ira que pueden ser tremendamente nocivos o que simplemente no hacen parte de lo que deberíamos llamar perdón. Ligada a esto la siguiente conclusión que quiero resaltar, y que me impacto profundamente a nivel personal, es la claridad de que no hay “buenas razones para perdonar” que el perdón surge allí donde no hay atenuantes para la culpa. En el marco de esta investigación este punto me pareció especialmente sorprendente porque supone que aquí en medio de la guerra y la violencia, en medio de los crímenes más atroces, es donde el perdón tiene la posibilidad de surgir de forma más radical.

La quinta conclusión de mi recorrido tiene que ver con las emociones en general y con la ira en particular. A través de este caso de estudio concreto, donde la ira se ve tradicionalmente como una emoción negativa, concluí que las emociones no son ni negativas ni positivas *per se*, cada una de ellas es una respuesta adecuada al mundo al que nos enfrentamos y nos da información valiosa respecto a lo que nos está sucediendo. La ira no es la excepción. Aunque pueda tener consecuencias problemáticas la ira nos sirve como herramienta para navegar mejor el mundo. Este asunto en específico fue uno de mis puntos de distanciamiento con Martha Nussbaum que afirma que sentir ira siempre es o moralmente reprochable o irracional. A Nussbaum le preocupan mucho las consecuencias negativas de la ira y particularmente le preocupa el deseo de retribución que está inherentemente ligado a la ira. Si bien entiendo por qué es materia de preocupación cuando se desborda, me inclino a pensar que más que un deseo mezquino o irracionalidad terca, el deseo de retribución está ligado un sentido de la justicia que nos indica que algo no debería estar sucediendo y que nos impulsa a hacer algo al respecto. En un contexto como el de Colombia donde tantas injusticias se han cometido creo que la ira es deseable y necesaria.

La última conclusión que quiero destacar tiene que ver precisamente con la legitimidad de la ira y con la posibilidad muy real de que las víctimas decidan no perdonar. Ante esta situación me pregunté qué podría hacer el Estado para no renunciar a la posibilidad

de la construcción de paz. Precisamente porque entiendo que el deseo de venganza que supone la ira puede ser problemático y alimentar los ciclos de violencia propuse una alternativa que permitiera canalizar ese deseo retributivo. Si estoy en lo cierto con que este último nace del deseo de que se haga justicia, la garantía por parte del Estado de procesos a través de los cuales las víctimas puedan acceder a mecanismos de justicia eficaces y eficientes podría ser una solución, al menos parcial, al problema.

Cabe aclarar que no es mi intención afirmar que la paz en el país se alcanzará meramente garantizando acceso a la justicia. Como vimos el conflicto es complejísimo y los caminos que permitan su terminación también lo serán. Sin embargo, creo que el acceso a la justicia es un camino que vale la pena recorrer desde el ámbito institucional. Ahora bien, las formas que esa justicia deba adoptar, los tiempos y la reparación que debe hacerse o incluso si la justicia es posible son preguntas que no puedo abordar en este trabajo pero que debemos hacernos como individuos y como sociedad. Otra puerta abierta que deja esta investigación es la pregunta por qué otros caminos pueden recorrerse para lograr la terminación de los ciclos violentos. La construcción de nuevos relatos alrededor del conflicto armado, el fortalecimiento institucional y el acceso a derechos son solo algunos de los que se me vienen a la mente y que pueden ser objeto de trabajos futuros.

Por último, respecto a este trabajo, diré que fue un esfuerzo honesto de aportar a la construcción de paz en mi país y que mientras lo hacía entendí que por más que lo soñara o lo deseara no es posible sanar por completo la herida de la guerra. Seremos durante muchos años un país que llora y por muchos años estaremos atados al pasado y a su peso avasallador. Pero lo que tal vez sí es posible, a pesar de esa herida que nos ancla al pasado, es que pongamos nuestros ojos en un futuro mejor y que en el dolor encontremos buenas razones para luchar por él. A esa esperanza me aferro.

## Referencias

- Arias, R. (2011). *Historia de Colombia contemporánea (1920 -2010)*. Universidad de Los Andes.
- Aristóteles, Marías Aguilera, J., & Araujo, M. (2009). *Ética a Nicómaco* (9a edición bilingüe). Aristóteles, & Tovar, A. (2003). *Retórica* (6a edición).
- Arturo, N. (2013). Política de seguridad democrática: avatares jurisprudenciales. *Estudios de Derecho*, 70(156), 291–321.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.17533/udea.esde.20043>
- Bushnell, D., & V., M. C. (2005). *Colombia, Una nación a pesar de sí misma: De los Tiempos precolombinos a Nuestros Días*. Planeta.
- Calhoun, C. (1992). *Changing One's Heart*. *Ethics* The University Of Chicago Press, 103(1), 76-96.
- Cherry, M. (2021). *The Case for Rage: Why Anger Is Essential to Anti-Racist Struggle*. Oxford University Press.
- Comisión de la Verdad (2022). *Cuando los pájaros no cantaban: Historias del conflicto armado en Colombia*.
- Comisión de la verdad. (2022). *La Tierra y el territorio*. Informe Final - Comisión de la Verdad.  
<https://www.comisiondelaverdad.co/la-tierra-y-el-territorio#:~:text=La%20tierra%20en%20Colombia%20ha,improductivo%20y%20redistribuir%20la%20tierra>.
- Comisión de la Verdad (2022). *No matarás: relato histórico del conflicto armado interno en Colombia*
- Comisión de la Verdad, Jurisdicción Especial para la Paz, & HRDAG. (2022). *Cifras de la Comisión de la Verdad Presentadas Junto con el informe final*. Comisión de la Verdad. <https://web.comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/principales-cifras-comision-de-la-verdad-informe-final>
- Derrida, J. (2007). Política y perdón. En *Cultura política y perdón* (pp. 21–45). Editorial Universidad del Rosario.

- García, M. (2015, Noviembre 6). *Violentólogos*. El Espectador. Recuperado 13 de marzo, 2023 from <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/mauricio-garcia-villegas/violentologos-column-597630/>.
- GMH. (2013). *¡basta ya!: Colombia: Memorias de Guerra y Dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- GMH. (2011). *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* Taurus/Semana
- Hughes, P M. and Brandon Warmke, "Forgiveness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/forgiveness/>>.
- Lemaitre, J. (2013). La guerra, la paz y la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 en Colombia. En *Violencia, legitimidad y orden público* (pp. 43–63). Librería.
- Melo González, J. O. (2017). *Historia mínima de Colombia: la historia de un país que ha oscilado entre la guerra y la paz, la pobreza y el bienestar, el autoritarismo y la democracia*.
- Molano, A. (2015). *Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920 -2010)*. Espacio Crítico.
- Murphy, J, and Hampton, J. (2002). *Forgiveness and Mercy*. Cambridge University Press
- Nussbaum, M. C., & Santos Mosquera, A. (2014). *Emociones políticas: ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Espasa Libros. Martha C.
- Nussbaum. (2018). *La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia*. Fondo de Cultura Económica
- Nussbaum, M., (2008). *Paisajes del pensamiento*. Madrid: Paidós.
- Pino, J. F. (2017). *¿Un matrimonio infeliz? Democracia y violencia política en Colombia: entre la restricción, cooptación y construcción*. Papel Político, 22(2), 369-393. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo22-2.midv>
- Romero, M. (2008) ‘Paramilitares, narcotráfico y contrainsurgencia: una experiencia para no repetir’, en *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Medellín, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, pp. 407–430.

- Solomon, R. C., & Hermina, P. (2007). *Ética emocional: una teoría de los sentimientos*. Paidós
- Sánchez, G. (1989) “*Violencia, guerrillas y estructuras agrarias*”, en Tirado Mejía, Álvaro (dir.) *Nueva Historia de Colombia. Historia Política, 1946-1986*. Bogotá: Planeta.
- Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas. (2022). *Registro único de víctimas*. <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>
- Uprimny, R., González, F., & Suárez, A. F. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*.
- Uribe, Á. (2022). *¿Cuál verdad?* Centro Democrático.
- Verdad Abierta. (2011, Septiembre 23). *Muerte a secuestradores MAS: Los Orígenes del Paramilitarismo*. VerdadAbierta.com. <https://verdadabierta.com/muerte-a-secuestradores-mas-los-origenes-del-paramilitarismo/>