

REFRACCIÓN LINGÜÍSTICA MATERIALISTA
REVISTA SOBRE

¿Tiene sentido aún hablar del perdón político?

Does it still make sense to talk about political forgiveness?

Eva Hamamé¹ | Sebastián Peredo²

Recibido: 13/05/23

Aprobado: 01/07/23

¹ Doctora en Filosofía mención Ética, profesora Titular de la Universidad Diego Portales. Directora fundadora del Núcleo Lenguaje y Política UDP. ORCID: 0000-0002-5802-2558. E-mail: eva.hamame@mail.udp.cl

² Cientista Político y Magíster en Pensamiento Contemporáneo (Universidad Diego Portales). Investigador en el Núcleo Lenguaje y Política de la Universidad Diego Portales. ORCID: 0000-0003-2822-4105. E-mail: sebastian.peredo@mail.udp.cl

Resumen

¿Tiene sentido hablar del perdón político en el Siglo XXI? Sostenemos que es posible reivindicar un sentido del político del perdón que ha sido eclipsado por leyes de amnistía en las últimas décadas en Latinoamérica y que constituyen, a nuestro juicio, un *abuso* del perdón. A partir de las reflexiones de Hannah Arendt y Jacques Derrida sobre el perdón, y aplicando postulados de la teoría de los actos de habla de J. L. Austin y J. Searle, se propone rescatar un sentido del perdón político que se diferencia sustantivamente de la amnistía. Para ello, se identifican las condiciones procedimentales y contextuales que posibilitan que el perdón contribuya a un acto de verdadera reconciliación política.

Palabras clave: perdón político, amnistía, reconciliación, daño.

Abstract:

Does it make sense to talk about political forgiveness in the 21st century? Throughout this paper we maintain that it is possible to claim a political sense of forgiveness that, in practice, has been overshadowed by the various amnesty laws implemented in recent decades in the Latin American context that constitute a *misuse* of forgiveness. Based on the reflections of Hannah Arendt and Jacques Derrida on forgiveness, in conjunction with the postulates of J. L. Austin and J. Searle's speech act theories, we acknowledge a sense of political forgiveness that substantially differs from amnesty. In order to do this, we identify both procedural and contextual conditions that must be taken into consideration. When these conditions are met, forgiveness can be regarded to be an act of true political reconciliation.

Keywords: political forgiveness, amnesty, reconciliation, harm.

Errar es humano, perdonar es divino, rectificar es de sabios³

Introducción

En Chile, el régimen dictatorial de Augusto Pinochet (1973-1990) dejó más de 3.500 muertos y detenidos desaparecidos, más de 28.000 sobrevivientes de tortura y más de 1.000 sitios de detención ilegal, entre otras atrocidades cometidas por el Estado⁴. La violación sistemática de los derechos humanos durante la dictadura y la voluntad de reestablecer un Estado de Derecho legítimo cuando se recuperó la democracia, provocaron un escenario complejo, que implicó el imperativo ético y político de lidiar con los horrores del pasado. ¿Cómo enfrentar estos crímenes? Al hacer justicia en contextos de graves transgresiones, se conjugan la búsqueda de la verdad, la entrega de reparaciones y las garantías de no repetición (Rincón y Covelli 2010). Y de ello surge la pregunta por el perdón y su sentido político. Ante la atrocidad inexpresable de los ultrajes ¿tiene el perdón todavía algún sentido político?

En Latinoamérica hubo leyes de amnistía que dejaron impune por largo tiempo las violaciones a los derechos humanos perpetradas por los regímenes autoritarios de las décadas de 1970, 1980 y 1990. La palabra “amnistía” fue el eufemismo que limitaba la posibilidad de investigar, juzgar, condenar y reparar el daño causado a las víctimas (Canton 2011). Esta suplantación del “perdón político” se usó en Chile, Uruguay, El Salvador y Perú, encubriendo crímenes políticos con el pretexto de defender la institucionalidad democrática. Así, el perdón fue empleado instrumentalmente por gobiernos de la región, promoviendo el olvido de los crímenes y desligando a sus perpetradores de su responsabilidad política y penal.

Desde estas experiencias históricas recientes nos preguntamos si el perdón y la política pueden conciliarse o si, al contrario, ya no tiene sentido hablar de “perdón político”. En este artículo intentamos reivindicar un sentido del perdón político que difiere del uso instrumental que se le dio en épocas postdictatoriales, en el que se rescindió de las obligaciones ético-políticas. Se reflexiona sobre el sentido del perdón político para determinar en qué consistiría, recurriendo a las posiciones de Derrida y Arendt sobre el asunto. Luego, se proponen condiciones de posibilidad del perdón político, aplicando las teorías de actos de habla de John L. Austin y John Searle. Por último, se presentan las principales conclusiones.

³ Refrán popular atribuido a Alexander Pope, poeta inglés.

⁴ Ver: Robertson (2008), Brett (2009) y Muñoz (2009). El detalle de las cifras y prácticas de violaciones a los DD.HH. durante la dictadura se puede encontrar en los informes de las comisiones “Rettig” y “Valech”.

¿Tiene sentido hablar del perdón político?

Para Derrida el perdón es un tipo particular de acontecimiento esencialmente “im-posible”, constituido por una paradoja. El acontecimiento supone “la sorpresa, la exposición, lo inanticipable” y no puede ser “predicho, programado, ni decidido” pues irrumpe en el curso normal de los eventos de forma impredecible (1997). Un acontecimiento no es planificado, sino simplemente aparece donde no se espera. Ello hace que el acontecimiento sea extraordinario. Entonces, la posibilidad de decir el acontecimiento supondría una cierta “im-posibilidad”.

Derrida explica esta “im-posibilidad” analizando ejemplos que categoriza como acontecimientos: el *don*, el *perdón*, la *invención* y la *hospitalidad*. Estas son instancias que rompen el curso normal esperado, tensionando lo posible y lo imposible. Derrida pretende demostrar que referirnos al acontecimiento, sea constativa o performativamente, involucra una paradoja, pues por definición la condición de un acontecimiento es ser imposible.

El acontecimiento posee un carácter absolutamente singular (Derrida 1997) que tensiona la estructura del lenguaje que pretende narrarlo. La enunciación sólo es posible después de ocurrido el acontecimiento, por lo que no logra captar su singularidad. El carácter generalizante del habla destruye al acontecimiento que pretende describir y cualquier afirmación constativa niega la singularidad absoluta del acontecimiento.

En el perdón también hay esta tensión entre lo posible y lo imposible. Según Derrida el perdón es posible solo para una acción imperdonable. Perdonar una acción distinta de lo imperdonable, no es realmente perdón:

Si perdono solo aquello que es perdonable, no perdono nada. [...] Si perdono porque es perdonable, porque es fácil de perdonar, no perdono. No puedo, pues, perdonar, si perdono, sino allí donde hay algo imperdonable. Allí donde no es posible perdonar (1997: párrafo 22.).

Si se perdona aquello que puede ser perdonado, no se trataría de un acto sorpresivo e inesperado, sino de uno que previsible. Para Derrida, no hay acontecimiento donde se puede esperar que suceda un acontecimiento. Por ello, no hay perdón donde el perdón puede darse. El perdón sólo puede perdonar lo imperdonable y no puede avenirse sino como un imposible.

El carácter performativo del perdón es problemático. Según Derrida, cuando se anuncia que se ha perdonado inmediatamente aparece la duda: ¿cómo estar seguros de haber perdonado lo imperdonable y no haber reducido la falta a lo medible y perdonable? La enunciación del perdón —que interrumpe el curso de la historia y busca poner fin a las acciones de venganza— arriesga traicionar su propio espíritu al negar la singularidad de lo imperdonable. Para que lo imperdonable se vuelva perdonable, debe entrar en el campo discursivo que, por su carácter subsumidor, niega la naturaleza absolutamente singular de aquello que enuncia.

Nunca se está en condiciones de decir “el acontecimiento ha tenido lugar” sin traicionar el sentido de lo que se pretendía decir. Por ello, Derrida afirma que el acontecimiento *quizás* ha tenido lugar. Es decir, no es posible confirmar si ha ocurrido un acontecimiento porque, para que sea posible, es necesario que persista como imposible.

Si el perdón es “im-posible” ¿qué sentido tendría pensar en el perdón y sus usos políticos? Inevitablemente, la conclusión que parece seguirse es que *quizás* puede haber perdón, pero no es posible decir con certeza que lo hay. Si el perdón no puede ser dicho ¿juega algún rol de interés para los asuntos humanos?

A diferencia de Derrida, Arendt (2009) sostiene que el perdón es una posibilidad real y relevante para redimir a los seres humanos, al liberarlos de las consecuencias de su agencia. Si para Derrida el perdón constituye un tipo particular de acontecimiento, para Arendt, en cambio, el perdón es un tipo particular de *acción*.

En la obra de Arendt, la *acción* constituye una de las tres actividades fundamentales de la vida humana: *labor*, *trabajo* y *acción*. La *acción* es la única actividad que responde a la condición de pluralidad —el hecho de que el ser humano convive junto con otros seres humanos— y que se da entre los hombres “sin mediación de cosas o materia” (Arendt 2009: 22). Mediante la acción los seres humanos establecen un modo de vida común y se dan a sí mismos las condiciones de su propia existencia. Las acciones, según Arendt, son realizadas en la esfera de lo público y permiten al ser humano expresar plenamente su libertad.

La acción permite iniciar una serie completamente nueva de eventos, lo que desafía toda predictibilidad. Los seres humanos, sin embargo, no pueden deshacer los procesos que iniciaron con la acción. Según Arendt, “ni siquiera el olvido y la confusión, que encubren eficazmente el origen y la responsabilidad de todo acto individual, pueden deshacer un acto o impedir sus consecuencias” (2009: 253). Al actuar, los humanos son conscientes de su responsabilidad sobre la serie de acciones y reacciones que su agencia desencadena y, por tanto, de sus consecuencias.

Esto revela un problema para la acción puesto que los humanos aparecen encadenados a la responsabilidad y culpa de haber dado comienzo a procesos impredecibles. Según Arendt, en la acción el humano parece “menos libre” que en cualquiera de sus actividades y parece “empeñar su libertad en el instante en que hace uso de ella” (2009: 254). Si es así, se podría argumentar que la existencia humana es “absurda” (Ibid.).

El perdón cobra aquí especial relevancia. Para Arendt, la facultad humana de perdonar es el “remedio” contra el carácter irreversible de la acción. Sin esta facultad el ser humano quedaría para siempre atado a las consecuencias de sus actos y su capacidad de acción quedaría limitada a un único acto del que sería imposible escape alguno. Los humanos serían “para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo.” (2009: 257).

Tanto para Arendt como para Derrida el perdón es impredecible, irrevocable y, de cierta forma, anónimo. El perdón no puede ser predicho porque irrumpe y actúa inesperadamente. Es irrevocable porque no constituye una reacción propia de la lógica del intercambio, sino que implica su ruptura y el término del ciclo infinito de “acción/reacción”. Y, por último, el perdón permanece anónimo porque, aunque sea identificable un acto originario, supera este acto en un proceso que involucra una pluralidad de seres humanos.

A pesar de estas similitudes, las nociones de perdón de Arendt y Derrida presentan diferencias importantes. Sería un error interpretar el anonimato del perdón de Arendt en los términos del “secreto” derridiano. Para Arendt, el perdón no permanece en secreto porque es una acción en una relación interpersonal: sólo es posible ser perdonado y perdonar en el ámbito público. El acto del perdón se corresponde con la condición de pluralidad ya que se da en presencia de los demás. Según Arendt:

Nadie puede perdonarse ni sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo; el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro papel que el desempeñado ante el yo de uno mismo. (2009: 257).

Según Arendt, el perdón fue introducido por los seres humanos en sus relaciones recíprocas, como posibilidad de rearmar el tejido social cuando las acciones lo dañan. Para Derrida, en cambio, sólo se perdona lo imperdonable y es un acontecer que trasciende la esfera de los asuntos humanos. Por ello permanece por fuera de ella como un *quizás*.

Para Arendt el perdón sólo tiene sentido si es concebido dentro de la posibilidad de la acción humana. No es posible castigar ni perdonar las ofensas imperdonables porque cualquier acto imperdonable “nos desposee de todo poder” (2009: 60)⁵. Entonces ¿en qué sentido se puede decir que es impredecible? En cuanto no está determinado por la acción que lo provocó. El perdón es deseable para Arendt porque pone fin a las consecuencias de la falta cometida y provoca una interrupción respecto del curso normal de los eventos.

Para ambos autores el perdón constituye una instancia de lo extraordinario, por su cualidad intempestiva. Sin embargo, conceptualizan el perdón de modo diferente. Derrida, al afirmar que la posibilidad del acontecer está supeditada a su imposibilidad, posiciona al perdón fuera de la esfera de los asuntos humanos. Arendt, al señalar que el perdón es una acción, reivindica su lugar en dicha esfera y así afirma su relevancia política y la necesidad de pensarlo como un evento posible y deseable.

⁵ Arendt incluso llega a insinuar que la única alternativa posible ante lo imperdonable es la muerte. Esto se puede observar en *La Condición Humana*, cuando cita el pasaje bíblico en que Jesús de Nazaret afirma “Mejor fuese que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar” (2009: 260); o cuando coincide con la sentencia de pena de muerte para Eichmann por los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la “solución final” del Tercer Reich (Arendt 2003).

Entonces, ¿cuál es este sentido político del perdón y cuáles son los resguardos conceptuales que se deben tomar para no confundirlo con la amnistía, el olvido o el encubrimiento de responsabilidades? ¿Cómo podemos distinguir el perdón político “puro” de aquellas leyes empleadas para encubrir crímenes y violaciones sistemáticas a los Derechos Humanos?

El perdón político se confunde, de manera calculada e instrumental, con la amnistía. Derrida (2005) denunció que el lenguaje universal de la globalización convierte al perdón en un espectáculo del arrepentimiento que, reconociendo la inviolabilidad de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pretende expiar a quienes cometen crímenes imperdonables. Existen razones para dudar de la sinceridad de estos actos, que son simulacros o rituales calculados y vacíos.

La sospecha de Derrida recae sobre la ritualización del arrepentimiento y de la petición de perdón. El problema aparece cuando quien comete el crimen es el mismo que, posteriormente, se arrepiente, se acusa, solicita perdón y se concede el perdón. Así, mediante los actos públicos de sus representantes y leyes, el Estado utiliza el perdón como moneda de cambio para alcanzar otros fines políticos. Estas prácticas hacen que Derrida concluya que, cuando el perdón sirve a una finalidad —busca alcanzar el restablecimiento de la normalización y la reconciliación—, no es puro (2005).

Cuando nos encontramos con las lógicas instrumentales que Derrida describe, no presenciamos algo que pueda llamarse “perdón político”. ¿De qué se trata este espectáculo de auto acusación y auto concesión del perdón en el que incurren algunos Estados? En este artículo argumentamos que se trata de una farsa. Como veremos en el siguiente apartado, nadie puede perdonarse a sí mismo por daños cometidos a terceros, ni siquiera el Estado. La mera idea carece de sentido. Sin embargo, esto no implica que debamos abandonar toda esperanza de encontrar un sentido político del perdón.

Condiciones del perdón político

Si el Estado no puede darse el perdón ¿qué se puede hacer para restablecer la continuidad de la vida en común? ¿Qué condiciones articularían la petición de perdón político legítima, en oposición a aquella que es una farsa? Para responder estas preguntas, revisaremos el concepto de *petición* de perdón aplicando la teoría de los actos de habla de Austin (2003) y los aportes de Searle (2001)⁶.

⁶ La edición original de *How to Do Things with Words* de J. L. Austin, fue el año 1962. J. Searle publicó en 1969 *Speech Acts: An essay in the Philosophy of language*.

Inspirados en Austin (2003), usamos su distinción entre actos de habla feliz y abuso, entendido el abuso como un infortunio ya que los hablantes son insinceros al comunicarse. Austin identifica los tipos de abusos posibles, pero no se detiene a investigar la etimología del término *abuso*. Recordemos que —en su acepción original latina— el término abuso significa “mal uso”. El término latino está compuesto de la preposición *ab* y el verbo *usare*. La preposición *ab* expresa la idea de repulsión: es un “horror frente a”. También expresa la idea de exceso. El verbo *usare* es traducido como “valerse de”, “servirse de”. El abuso es, entonces, un *uso indebido*. Antiguamente prevalecía el uso de este término en el sentido de “burlar a” o bien “perjudicar a”. Actualmente se utiliza en el sentido de *usar en exceso* (Coromines 1990).

En las sociedades contemporáneas algunas peticiones de perdón político pueden entenderse como un *abuso*, en el sentido etimológico descrito. Algunos Estados y otras instituciones políticas usaron abusivamente la petición de perdón y un análisis de casos permitiría concluir que a veces esta petición pierde significado y sentido. En América Latina, específicamente, las demandas de justicia realizadas ante los nuevos gobiernos democráticos se han enfrentado a la promulgación de diversas leyes de amnistía que buscan cerrar el pasado y apaciguar a las fuerzas militares, que desean escapar de sus responsabilidades (Popkin 1998).

¿Cómo diferenciamos una petición de perdón genuina de un *abuso*? Austin (2003) introdujo la condición de sinceridad para evaluar si un acto de habla es afortunado o desafortunado. El acto *feliz* o *afortunado* presenta congruencia entre los sentimientos, pensamientos e intenciones del hablante y el acto de habla que realiza en ese momento. El autor afirma que, si no existe esta coherencia, el acto es insincero. Llama a dichos infortunios *abusos* y los llama “actos insinceros” o “incumplimientos”. Estos casos son desafortunados o infelices porque, sin ser nulos, no son el acto de habla que pretenden ser. Así, la insinceridad es para Austin un *abuso* de los sujetos que usan el procedimiento pero no poseen en ese momento los pensamientos y sentimientos que la emisión supone.

Searle (2001), por su parte, describe las condiciones de un acto ilocucionario y confirma que la sinceridad es una condición que lo constituye. Para Searle, el oyente identifica la fórmula empleada por el hablante y su declaración de intención. Pero Searle morigeró esta yuxtaposición entre escuchar ciertas palabras y atribuirles un sentido, explicando que si un hablante usa la fórmula consabida al emitir ciertas palabras —por ejemplo, al pedir perdón— “cuenta como si” efectivamente ese hablante posee la intención relacionada a esa emisión. Dicha emisión “cuenta como” garante de la sinceridad del emisor al decir lo que dice.

Searle (2001: 60-61) afirma que hablar un lenguaje es seguir una forma de conducta gobernada por reglas. Introduce la distinción entre reglas regulativas y reglas constitutivas. Las regulativas, regulan formas de conducta que existen previa e independientemente de las reglas. Searle ilustra esta definición con las reglas de etiqueta, que son convenciones. Aunque las

personas no sigan estas reglas, es posible ejercer las actividades que ellas norman. En cambio, las reglas constitutivas son aquellas que crean o definen nuevas formas de conducta. No sólo regulan, sino que crean la posibilidad misma de una conducta, como el ajedrez.

Si aplicamos estas categorías a la petición de perdón, podemos sostener que la condición de sinceridad es lo que diferencia a esta acción comunicativa de su uso fraudulento, que —siguiendo a Austin— denominamos *abuso*. Al pedir perdón, debemos asumir la intención de reparar en alguna medida el daño causado. La necesidad de pedir perdón se originaría en acciones secuenciales: el daño, el eventual arrepentimiento y la petición de perdón. Si es genuina, quien la emite está sinceramente arrepentido.

Sentir culpa y arrepentimiento involucra reconocer que la acción cometida es repulsiva porque causó daño. Involucra el anhelo profundo de no haber realizado esa acción. Quien se arrepiente con sinceridad quisiera retroceder el tiempo para decidir no realizar la acción que, irremediamente, ya cometió. Como diría Arendt, quien pide perdón quiere subvertir la irreversibilidad de la acción (2009).

Expresar arrepentimiento reconociendo el daño cometido, sería constitutivo de la petición de perdón. Para iniciar el proceso de pedir perdón, es condición necesaria que quien lo solicita vea al otro como un legítimo otro. Y eso sólo es posible si se ejerce la capacidad de ponerse en su lugar. Es lo que Giannini ha denominado “Principio de reciprocidad”:

No se trata de un deber ser ideal, exigido en abstracto a toda la Humanidad, ni de un imperativo categórico en el sentido kantiano, sino de una forma de reciprocidad que normalmente se espera del otro en las acciones que se comparten con él en una sociedad histórica determinada. (Giannini 2011: 21).

Esta reciprocidad es el trato entre los interactuantes, en el que se perciben como iguales en el vínculo que los une. Cuando una persona daña a otra, omite la reciprocidad del vínculo. Para percibirse como iguales, es necesaria la empatía. En la petición de perdón quien causó el daño se vuelve doliente con el dañado y cambia así el lugar desde el que observa y experimenta la acción, y por eso puede pedir perdón.

Para Giannini, esta acción supone un nivel de conciencia, autoexamen y sensibilidad, un reconocimiento del irreparable daño cometido, que parece difícil en la sociedad contemporánea. Actualmente se ha perdido esta sensibilidad y eso afecta el vínculo que establecemos unos con otros (Giannini 2011: 21).⁷

⁷ Según Strawson (1995) la finalidad de las disculpas es mitigar el resentimiento del ofendido. Las disculpas aplacarían el resentimiento si efectivamente convencen a la víctima de que quien dañó está imposibilitado para asumir la ofensa y por ello es inimputable. Habría así una diferencia rotunda entre pedir perdón y disculparse. En el perdón se asume el daño causado y su horror. En la disculpa el culpable se exculpa, no admite la responsabilidad que tiene en el daño. Por ello la petición de perdón es incompatible con la disculpa.

La petición de perdón es una propuesta para reconstruir el puente que ha sido derribado.

¿Qué implica la petición de perdón político? Se trata de redefinir la situación y el lugar que los *sujetos del daño* ocupan (Rancière 1996a). Pedir perdón sin arrepentimiento es un fraude, un abuso. Proponemos la necesidad de una condición que debe cumplir la petición de perdón para que sea una acción genuina: la asunción sincera de la vulneración causada a otro.⁸

Así, la petición de perdón político *feliz* (Austin 2003) o *no defectiva* (Searle 2001) es una acción comunicativa de índole pública, que permitiría reparar el daño social. Por ejemplo, el quiebre provocado por la acción sistemática de un Estado contra un conjunto de personas de la comunidad, por razones ideológicas, raciales o de índole análoga.

Para tratar el daño social se han erigido instituciones legales cuya función es hacer justicia, así como instituciones simbólicas, como los memoriales, que permiten hacer presente el daño cometido para aprender de esas experiencias que la conciencia repulsa.

En la petición de perdón político nos enfrentamos generalmente a “crímenes contra la humanidad”, concepto introducido como noción jurídica para tratar el daño social en 1948:

El crimen contra la humanidad fue un término legal aplicado después de la Segunda Guerra Mundial, que implicaba la obligación legal de perseguir y llevar a la justicia hasta sus muertes a los autores del Holocausto. (Nora 1993)

Un crimen contra la humanidad es un crimen extremo, no comparable con otros. Es la institucionalización de la muerte. Es el abuso de una tecnología que permite administrar un sufrimiento que no mata de una vez, sino que provoca daño durante largo tiempo. Son centros contruidos para generar terror social.

Lo que se daña en el crimen contra la humanidad es la sacralidad del ser humano, su dignidad. Por eso, al matar a un ser humano se daña a la humanidad completa. He aquí la distinción entre daño interpersonal, que amerita un perdón interpersonal, y un daño público/colectivo, que amerita un perdón de carácter político. El daño, aun cuando se produce entre individuos que se relacionan directamente, adquiere un carácter público al atentar contra la noción de lo que, como humanidad, consideramos valioso.

La petición de perdón político toma un cariz diferente a la petición interpersonal y, por ello, posee otras condiciones además de la sinceridad. En efecto, la primera condición necesaria es la sinceridad que, en el caso del perdón político, se relaciona con la verdad. Es la prueba y aceptación social y política del daño cometido.

⁸ Sin embargo, es imposible el conocimiento de lo que ocurre en la subjetividad del victimario.

La segunda condición para el perdón político, además de la sinceridad, es la justicia. Es necesario investigar los hechos, atribuir culpas, penas y responsabilidades, en suma, realizar la justicia. Sólo puede haber petición de perdón político a partir de esta justicia. Puede haber justicia sin perdón, pero no habrá perdón sin justicia. La preeminencia de la justicia por sobre la petición de perdón político es imprescindible. La petición de perdón no suplanta a la justicia. Si la suplantara, sería un falso remedo de perdón, una acción fraudulenta y estratégica, que contradice la petición de perdón legítima.

El perdón no es absolución. La petición de perdón político no significa que puedan evitarse las consecuencias legales que se siguen del daño causado. Muy al contrario, la petición de perdón requiere que cada culpable asuma ante la justicia la responsabilidad de sus actos y cargue con las consecuencias que corresponden. El perdón político no exime a nadie de sus responsabilidades morales, legales o políticas.

La petición sincera de perdón no pretende que se olvide el daño cometido. Busca rearticular el tejido social y la confianza pública en las instituciones y las normas que rigen la sociedad. Para Arendt, a modo de ejemplo, ya en el principio romano de *parcere subiectis*, que consistía en ahorrarse la vida del vencido, se observa un “signo rudimentario de que se sabía que el perdón puede ser el correctivo necesario para los inevitables daños que resultan de la acción.” (2009: 259).

La tercera y última condición de la petición de perdón político es la promesa. Pedir perdón involucra prometer que nunca más se repetirán las acciones que provocaron el daño. Es precisamente esta promesa la que permite redefinir el vínculo en la vida social y ofrecer mínimos grados de seguridad acerca del futuro que, por sí mismo, es impredecible. Perdón y promesa son dos caras de una misma moneda. El perdón permite aceptar públicamente que la ofensa fue un error. Es importante insistir que el perdón nunca significa borrar u olvidar. La petición de perdón implica el reconocimiento del daño cometido. Y, a partir de ello, al pedir perdón, implícita o explícitamente, se asume la promesa de nunca más realizar esas acciones dañinas. La promesa es parte constitutiva del significado de pedir perdón, puesto que ella abre al futuro posible.

En el caso de la petición de perdón político existe una peculiaridad que no podemos ignorar. Existen al menos dos situaciones en las que el rol del Estado es importante frente a la petición de perdón político, después de crímenes de lesa humanidad. En la primera, el Estado participa directamente de los crímenes, como en las dictaduras. En la segunda situación no es el Estado quien comete los crímenes sino un tercero, por ejemplo, una facción rebelde hacia civiles.

En el primer caso, el deber del Estado es pedir el perdón e instituir las condiciones sociopolíticas necesarias para que el perdón aparezca. En situaciones como estas el Estado no puede perdonarse a sí mismo ya que sólo las víctimas tienen la facultad de conceder perdón. En el segundo caso, no corresponde al Estado pedir perdón en nombre del tercero que cometió los crímenes. Más bien, debe pedirlo por su inacción al momento de evitar dichos crímenes. Tal

petición de perdón, en coherencia con los estándares internacionales, implica el reconocimiento de la responsabilidad del Estado de proteger a sus ciudadanos. Esto último, es evidente, no exime al responsable directo del daño de sus acciones y del imperativo de pedir perdón a sus víctimas.

A partir de lo expuesto, consideramos que es posible conferir un valor social y político a la petición de perdón delegada, porque introduce un cambio beneficioso en las relaciones e instituciones de una sociedad política. Esta petición de perdón involucra el arrepentimiento y la visibilización del daño. Es el reconocimiento de que esas acciones fueron un mal contra la humanidad. También esta acción de pedir perdón de modo delegado consiste en reconocer que se cometió un daño por medio de la omisión o del dejar hacer, cuando se instiga o participa directa o indirectamente. El Estado siempre es responsable de evitar que se cometan crímenes de lesa humanidad y, al permitir que sucedan en determinados contextos sociopolíticos de conflicto o autoritarismo, incumple con su deber y, por tanto, genera las condiciones para que se produzcan. Al pedir perdón se hace posible institucionalizar, mediante el aparato jurídico, reglas y leyes que impliquen la promesa de no repetir crímenes de lesa humanidad.

¿Qué consecuencias acarrea la acción de pedir el perdón político? Pedir perdón en ningún caso es rogar que una acción deleznable sea borrada u olvidada. Las acciones que requieren perdón son tan extremadamente dañinas, que nada puede borrarlas de la faz de la tierra y nadie puede olvidarlas. Como sugiere Onfray:

Por la memoria, con el fin de que la historia pasada sirva al presente y produzca efectos benéficos y positivos sobre la historia futura. Para extraer lecciones, sacar conclusiones, saber desconfiar de causas que producen siempre los mismos efectos en la historia. Para manifestar fidelidad, para no olvidar a los muertos, no decir adiós a esos millones de desaparecidos, para construir una vigilancia. (Onfray 2010: 201)

Esta memoria es una exigencia ética. Primo Levi afirma que sólo si se articula el horror mediante las acciones comunicativas, se está en condiciones de crear y fortalecer la conciencia crítica que exigen los tiempos (Levi 1986). Según Arendt, el perdón es una isla a la que podemos aferrarnos, que permite a una sociedad política avanzar hacia el futuro, a pesar de los errores y horrores cometidos, porque la vida continúa. Pero el problema es el abuso del perdón y la posibilidad de que algunas personas públicas lo confundan con la disculpa o la amnistía.

El perdón político es una acción que permite que algo nuevo aparezca en una sociedad política. Para Rancière “Una acción es política, cuando crea un lugar en que esas cosas ‘sin relación’ son visibles conjuntamente y, por su articulación, hacen que aparezca un daño y un sujeto que lo trata.” (Rancière 1996a: 61) El perdón político visibiliza el daño que estaba oculto⁹.

⁹ En griego, el término “aparecer” se expresa mediante la palabra φάινω, que significa “Hacer ver, hacer visible” (Pabón 1997: 615) Así, φάινω muestra la idea de cómo la acción política puede visibilizar aquello que estaba oculto. Porque lo que hacen los sujetos cuando evidencian —al subjetivar— el daño, es transformar una injusticia en posibilidad: la de hacer patente, con el discurso, las inconsistencias existentes y —de este modo— rearticular formas de establecer las relaciones, la vinculación, al interior de la comunidad político-social.

Según Rancière la sola denuncia de la falsedad no da paso a la política, pues en la denuncia no hay litigio ni desacuerdo posible, ya que no se da todavía un espacio común. Lo que da paso a la política es la conformación de ese espacio común, el *espacio entre*, que surge cuando las personas se encuentran y actúan concertadamente. La política es la acción comunicativa pública, que evidencia y visibiliza el daño. Ese espacio se materializa —por ejemplo— al poner en evidencia la inconsistencia entre las declaraciones de igualdad y “los espacios donde la desigualdad es ley” (Rancière 1996b: 116). Así, el autor caracteriza la política como el espacio que posibilitaría dicha igualación, a través de la denuncia. Y la denuncia es la voz del sujeto del daño, al visibilizarlo.

Para Arendt lo político permite abrir este espacio de visibilidad, “en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción quiénes son.” (Arendt 1997: 21). En este sentido lo político indica mundo común, comunidad de asuntos.

Se debe observar, en todo caso, que la petición de perdón político no es una réplica de la petición de perdón intersubjetivo. No es posible extrapolar completamente la lógica del perdón intersubjetivo al perdón político. Son acciones comunicativas diferentes. Cada una posee su propio valor y condiciones: En la petición de perdón político no se trata de una relación primaria, como ocurre en la petición de perdón interpersonal, sino de una relación pública. Esa diferencia involucra crear un nuevo modo de abordar el perdón político y es precisamente lo que hemos intentado ofrecer en este artículo.

Conclusiones

¿Tiene el perdón todavía algún sentido político? Sostuvimos que es posible reivindicar un sentido político del perdón, que fue eclipsado por leyes de amnistía en las últimas décadas en Latinoamérica y que constituyen un *abuso* del perdón. El sentido político del perdón, dijimos con Arendt, es que provee las condiciones necesarias para reconstituir los vínculos éticos y políticos en las comunidades humanas y posibilita así el avance hacia el futuro sin quedar determinadas por su pasado. Esto implica entender el perdón político como un acontecimiento que se produce en el seno de la convivencia ciudadana y que no significa el olvido o la reducción de las faltas. Implica también, siguiendo a Derrida, que el perdón político no puede ser un instrumento orientado a la restitución de la normalidad que precedió los crímenes, o que sea tratado como “moneda de cambio” para alcanzar un fin ulterior. El sentido del perdón político es la reconciliación de los vínculos sociales que han sido dañados por crímenes. Por ello no puede usarse como instrumento orientado a otro fin. Afirmamos que el perdón es equivalente al acontecimiento mismo de la reconciliación y, por tanto, es el fin hacia el cual deben orientarse las acciones de verdad, justicia, reparación, compensación y garantías de no repetición, que crean las condiciones favorables para que *quizá* y *ojalá* se dé el perdón político.

Por ello definimos las condiciones que deben cumplirse para que la petición de perdón realizada por las autoridades políticas sea afortunada y no se cometa un *abuso*, usando la terminología austiniana. Intentamos comprender cómo se genera la petición de perdón, y ello nos llevó a demostrar la necesidad de que esta petición se fundamente en la condición de arrepentimiento sincero del causante del daño. Definimos, así, la secuencia de acciones que llevan desde el daño hacia la petición de perdón: daño, arrepentimiento sincero, petición de perdón.

Desde la petición del perdón intersubjetivo avanzamos hacia la petición de perdón político, necesaria cuando se han cometido crímenes de lesa humanidad. Identificamos y fundamentamos las condiciones de posibilidad de la petición de perdón político, a fin de establecer una diferencia significativa con el abuso, y problematizamos la cuestión de la petición delegada.

Si aceptamos la forma en la que ha sido conceptualizado el perdón político en este trabajo, aparecen diferencias claras entre su realización sincera y su abuso. Tal abuso, en el contexto latinoamericano, ha tomado la forma de leyes de amnistía que pueden ser catalogadas como *farsas* (actos de habla huecos). Sugerimos, entonces, que investigaciones futuras pueden abordar con mayor profundidad las dimensiones en las que se manifiestan estas diferencias sustantivas entre el perdón político y la amnistía. A saber: a) la sinceridad como condición de posibilidad del perdón político; b) el reconocimiento del daño y la búsqueda de la verdad, en oposición al olvido; c) la exigencia de la justicia realizada y la aceptación de responsabilidades jurídicas, éticas y políticas; d) la preservación de la memoria y la continuidad de la relación entre el pasado y el futuro; e) la rearticulación del vínculo social a través de la promesa; y, por último, f) la cuestión del perdón político como fin en sí mismo (en oposición al carácter instrumental de la amnistía).

Referencias

- Arendt, Hannah (1997) *¿Qué es la Política?*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- _____ (2003) *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen.
- _____ (2009) *La Condición Humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Austin, John L. (2003) *Cómo Hacer Cosas con Palabras. Palabras y acciones*, Buenos Aires, Paidós.
- Brett, S. (2009) *El efecto Pinochet. Informe de Conferencia UDP 2008*, Santiago, Universidad Diego Portales.
- Canton, S. (2011) Leyes de Amnistía, En *Justicia Transicional. Manual para Latinoamérica*, de Reátegui F. (ed.), Brasilia & Nueva York, Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil, pp. 265-292.
- Coromines, Joan (1990) *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos.
- Derrida, Jacques (1997) *Cierta Posibilidad Imposible de Decir el Acontecimiento*. Disponible en: <http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articles/cierta-posibilidad-imposible-de-decir-el-acontecimiento/>.
- _____ (2005) On Forgiveness, en *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Nueva York, Routledge, pp. 27-60.
- Giannini, Humberto (2011) Reconciliarse, *Anales de la Universidad de Chile*, pp. 15-24.
- Levi, Primo (1986) *Los Hundidos y los Salvados*, Personalía de Muchnick.
- Muñoz, Heraldo (2009) *La Sombra del Dictador*, Santiago, Paidós Ibérica.
- Nora, Pierre (1993) *Les lieux de mémoire (Los lugares de la memoria)*, París, Gallimard.
- Onfray, Michel (2010). ¿Creéis útil juzgar a antiguos nazis casi centenarios?, en *Antimanual de Filosofía*, Madrid, EDAF.
- Pabón S., José (1997) *Diccionario Manual Griego*, España, Vox.
- Popkin, Margaret. (1998). La amnistía salvadoreña: una perspectiva comparativa ¿se puede enterrar el pasado?. *ECA: Estudios Centroamericanos*, 53(597-598), 643–656. <https://doi.org/10.51378/eca.v53i597-598.6370>

Rancière, Jacques (1996a) El daño, en *Filosofía Francesa de Hoy* de Georges Navet y Carlos Ruiz (Compiladores), Santiago de Chile, Dolmen.

_____ (1996b) *El Desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Rincón, T., & Covelli, T. R. (2010). *Verdad, justicia y reparación: la justicia de la justicia transicional*. Universidad del Rosario.

Robertson, Geoffrey (2008) *Crímenes Contra La Humanidad*, Madrid, Siglo XXI.

Searle, John (2001) *Actos de Habla: Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra.

Strawson, P. F. (1995) *Libertad y resentimiento, y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.