

Reflexiones sobre los usos políticos del perdón: Arendt, Derrida y la teoría de los actos de habla

Eva Hamamé - Sebastián Peredo - Florencia González
Escuela de Ciencia Política
Universidad Diego Portales

Santiago, agosto 2020

DOCUMENTO DE TRABAJO ICSO – N° 64 / 2020

Reflexiones sobre los usos políticos del perdón: Arendt, Derrida y la teoría de los actos de habla

Eva Hamamé¹, Sebastián Peredo² y Florencia González³

Escuela de Ciencia Política
Universidad Diego Portales

Resumen:

¿Tiene sentido hablar del perdón político en el Siglo XXI? A lo largo de este artículo sostenemos que es posible reivindicar un sentido político del perdón que, en la práctica, ha sido eclipsado por las diversas leyes de amnistía que se han implementado en las últimas décadas en el contexto Latinoamericano y que constituyen, más bien, un *mal uso* del perdón. A partir de las reflexiones de Hannah Arendt y Jacques Derrida sobre el perdón, y en conjunto con los 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 tanto procedimentales como contextuales que deben tenerse en consideración para que el perdón forme parte de un acto de verdadera reconciliación política.

Palabras clave: perdón político, Arendt, Derrida, Searle, Austin, amnistía

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, Arendt, Derrida, Searle, Austin, amnesty

¹ Doctora en Filosofía, mención Ética, por la Universidad de Chile. Académica Asociada de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales. Directora e investigadora del Núcleo Lenguaje y Política UDP. Contacto: eva.hamame@mail.udp.cl

² Cientista político por la Universidad Diego Portales. Magíster en Pensamiento Contemporáneo por el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. Investigador del Núcleo Lenguaje y Política. Contacto: sebastian.peredo@mail.udp.cl

³ Estudiante de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales. Se integra al Núcleo Lenguaje y Política como Practicante (Práctica Electiva, 2º semestre 2019). Contacto: florencia.gonzalez@mail.udp.cl

Introducción

En Chile, el régimen dictatorial de Augusto Pinochet (1973-1990) dejó un saldo de más de 3.500 muertos y detenidos desaparecidos, más de 28.000 casos de sobrevivientes a tortura y más de 1.000 sitios de detención ilegal, entre otras atrocidades cometidas por el Estado⁵. Como es evidente, la transición desde un régimen autoritario a uno democrático plantea una serie de problemáticas fundamentales en relación con los graves crímenes ejecutados en el pasado. La violación sistemática de los derechos humanos durante la dictadura y las pretensiones posteriores de reestablecer un Estado de Derecho legítimo presentan un escenario particularmente complejo en el que lidiar con los horrores del pasado es un imperativo tanto político como moral. ¿De qué manera pueden ser enfrentados estos crímenes del pasado? Al buscar la justicia, en contextos en los que se han producido graves transgresiones como estas, suelen conjugarse la búsqueda de la verdad, la entrega de reparaciones y las garantías de no repetición, pero, sobre todo, surge la pregunta por el perdón y su sentido político. Ante la atrocidad inexpressable de ciertos ultrajes ¿tiene, pues, el perdón todavía algún sentido político?

Así planteada la pregunta, en América Latina resuenan los ecos de diversas leyes de amnistía que tuvieron por efecto dejar impunes por mucho tiempo las violaciones a los derechos humanos perpetradas por los regímenes políticos autoritarios de las décadas de 1970, 1980 y 1990. En muchos países de América Latina, la palabra “amnistía” se convirtió rápidamente en un eufemismo para la implementación de medidas que limitaron la posibilidad de investigar, juzgar, condenar y reparar el daño causado a las víctimas (Canton 2011). Este tipo de “perdón político” se usó en países como Chile, Uruguay, El Salvador y Perú para encubrir crímenes políticos brutales con el pretexto de la defensa de la institucionalidad democrática (*Ibid.*). Así, el perdón ha sido empleado de forma instrumental por gobiernos de la región para promover el olvido de los crímenes ejecutados y, de forma adicional, como un mecanismo para desligar a sus perpetradores de cualquier tipo de responsabilidad política e incluso penal.

Desde estas experiencias históricas relativamente recientes nace la interrogante de si el perdón y la política pueden conciliarse o si, por el contrario, no tiene sentido hablar de algo así como “perdón político” en el siglo XXI. El presente trabajo trata, pues, de reivindicar un sentido del perdón político que trasciende el uso instrumental al que muchos gobiernos —especialmente aquellos en situaciones posdictatoriales o posconflictivas— han recurrido para rescindir de sus obligaciones éticas.

⁴ Refrán popular atribuido a Alexander Pope, poeta inglés.

⁵ Estos datos se pueden encontrar en Robertson (2008), en Brett (2009), y en Muñoz (2009). El detalle de las cifras y prácticas de violaciones a los DD.HH. durante la dictadura se puede encontrar también en los informes de las comisiones “Rettig” y “Valech” disponibles en <http://www.ddhh.gov.cl/>.

Con este propósito en mente, en primer lugar, se propone abordar la discusión enfrentando las posiciones de Jacques Derrida y Hannah Arendt sobre el tema, para determinar si tiene sentido hablar del perdón y, posteriormente, en qué consistiría dicha acción en el ámbito de la política. Luego, se reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del perdón político en función de los aportes de las teorías de actos de habla de John L. Austin y John Searle. Por último, en la última sección de este trabajo, se presentan las principales conclusiones alcanzadas y nuestras reflexiones finales.

¿Tiene sentido hablar del “perdón”?

En la conferencia “*Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*”, presentada en el seminario del Centro Canadiense de Arquitectura el 1 de abril de 1997, Derrida afirma que el perdón es un tipo particular de acontecimiento y, como tal, es esencialmente “im-posible”. Vale decir, se encuentra atravesado por una paradoja que le constituye de forma irremediable.

En dicha presentación, Derrida se pregunta por la posibilidad de “decir el acontecimiento”. El acontecimiento, asegura, supone “la sorpresa, la exposición, lo inanticipable”, y es evidente que no puede ser “predicho, programado, ni decidido” (1997). La concepción de acontecimiento que plantea, por tanto, lo presenta como un suceso que irrumpe en el curso normal de los eventos, de forma impredecible. Esto es lo que hace que el acontecimiento sea extraordinario. Así caracterizado, la posibilidad de decir el acontecimiento supondría, para Derrida, una cierta “im-posibilidad”. Pero ¿cómo debemos entender la forma que adopta dicha paradoja? En lo que sigue se exponen de forma sintética los argumentos expuestos por el autor para sostener esta peculiar posición.

Para explicar esta “im-posibilidad”, Derrida analiza varios ejemplos de actos o sucesos que, según él, pueden ser categorizados como acontecimientos. Estos ejemplos, que podríamos llamar “arquetípicos”, son el *don*, el *perdón*, la *invención* y la *hospitalidad*. Todos estos eventos — considerados como instancias de acontecimiento— van más allá del curso normal de las cosas y manifiestan una tensión entre lo posible y lo imposible. Según Derrida, un acontecimiento, si ha de ser tal, jamás debe ser predicho, programado, o decidido. El acontecimiento no es algo que se planifica, sino que, por el contrario, ocurre. Y ocurre en aquel lugar donde justamente no se le espera y donde su venida produce una interrupción en el curso normal de los eventos.

Una segunda característica fundamental del acontecimiento es que este es, también, “absolutamente singular” (Derrida 1997). El hecho de que el acontecimiento sea “absolutamente singular” lo coloca, de cierta forma, en una posición incómoda respecto de la estructura misma del lenguaje que pretende narrarlo (enunciarlo). Esto se debe, según el autor, a que la enunciación del acontecimiento sólo es posible de forma posterior al acontecimiento mismo y, por ende, no logra captar su absoluta singularidad. Es más, se podría decir que el carácter generalizante del habla destruye al acontecimiento que pretende describir en la medida en que cualquier afirmación de carácter constatativo sólo es posible mediante la negación de la singularidad absoluta del acontecimiento.

A modo de ejemplo, podemos considerar la empresa de Pierre Menard en el breve cuento de Borges “Pierre Menard, autor del Quijote” (1974). Según nos cuenta Borges, Pierre Menard no quería componer otro *Quijote*, sino que quería escribir “el” *Quijote* de Miguel de Cervantes. Una empresa que, a todas luces, está condenada al fracaso. En su imposible determinación, Pierre Menard no repara en que, aun si lograra crear un manuscrito que coincidiera página por página, línea por línea y palabra por palabra con la obra de Cervantes, jamás podría reproducir la singularidad propia del *Quijote* original. Sin embargo, si tal reproducción fuera posible, la obra literaria de Cervantes perdería su originalidad y, por tanto, su absoluta singularidad. De la misma forma, puede pensarse, Derrida pretende demostrar que la posibilidad de referirnos a un acontecimiento, ya sea de forma constativa o en conformidad con la función performativa del lenguaje (que, como se verá más adelante, es esencial para comprender la naturaleza de las peticiones de perdón), involucra cierta paradoja. Vale decir que, por definición, la condición de posibilidad de este y otros acontecimientos es que sean imposibles.

Tanto el “don” como el “perdón” suponen la idea de romper con la lógica del intercambio. Sin embargo, una vez que alguno de estos acontecimientos aparece —se hace explícito por medio de un acto de habla o se toma conciencia de él— entra de forma inevitable en la misma lógica que pretendía romper. En el caso del “don”, es preciso que aquel que recibe el don no pueda devolverlo mediante, por ejemplo, su agradecimiento. Por otro lado, también sería necesario que, quien da el don no espere, a cambio, un agradecimiento. Si se da el agradecimiento a cambio del don, el don no aparece como tal, porque quien lo recibe retribuye a su benefactor en términos transaccionales. Por otro lado, aún si quien recibe no da su gratitud en retribución, el que ha dado es capaz de gratificarse y alabarse a sí mismo, obteniendo una satisfacción personal a cambio de su acto. En ambos escenarios, de una u otra manera, se traiciona la idea misma del don.

En este sentido, Derrida sostiene que el agradecimiento anula el don. El agradecimiento circunscribe al don en la lógica del intercambio, de la que este —por definición— no puede formar parte. Por ello, “la simple conciencia del don anula el don” (*Ibid.*). Si el don es posible, debe aparecer como imposible. Así, el don requiere que quien lo recibe no sea consciente de lo que recibe. Al mismo tiempo, requiere que quien lo da no sea consciente de que lo da.

En el caso del perdón, que es considerado por Derrida como un tipo especial de don, también es posible encontrar una tensión similar entre lo posible y lo imposible. Derrida argumenta que, para que el perdón sea posible, debe referir necesariamente a alguna falta imperdonable. Si se perdona otra cosa que lo imperdonable —una ofensa ligera, por ejemplo— no se está perdonando nada realmente. En sus palabras, Derrida señala:

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 (*Ibid.*).

Según Derrida, de la misma forma que sólo existe el don si se da aquello que no se tiene (aquello que no se puede dar), solo se perdona allí donde no se puede perdonar. Si se da lo que se está en condiciones de dar, o se perdona aquello que puede ser perdonado, no estamos frente a un acto sorpresivo e inesperado, sino que, al contrario, frente a un acto que puede ser previsto. Se debe recordar que, para el autor, no hay acontecimiento donde se puede esperar que suceda un acontecimiento. De la misma forma, no hay perdón donde el perdón puede darse. Por ello, el perdón sólo puede perdonar lo imperdonable y no puede avenirse sino como un imposible.

El carácter performativo de la acción del perdón —el hecho de que no sea un mero enunciado que constata que se ha realizado una acción, sino que se trata de un enunciado que constituye lo que la acción misma es— es problemático. Para Derrida, en el momento en que se anuncia que se ha perdonado inmediatamente aparece la duda. ¿Cómo podemos estar seguros de que hemos perdonado lo imperdonable y no hemos, en cambio, reducido la falta a aquello que es efectivamente medible y, por tanto, perdonable? La enunciación del perdón —que interrumpe el curso de la historia y busca, por ejemplo, poner fin al intercambio de acciones de venganza y la búsqueda de la revancha— corre el riesgo de traicionar su propio espíritu en la medida en que niega la singularidad de aquello que es imperdonable. Para que lo imperdonable se vuelva perdonable, debe entrar en el campo discursivo que, por el carácter subsumidor que le es propio, niega la naturaleza absolutamente singular (en este caso, absolutamente imperdonable) de aquello que enuncia.

Tanto en el caso del don como en el caso del perdón, cuando aparece el acontecimiento —si es que aparece— no se está en condiciones de decir “el acontecimiento ha tenido lugar” sin traicionar el sentido de lo que se pretendía decir. Por ello, Derrida argumenta que el acontecimiento “*quizás*” ha tenido lugar. Es decir, no existe manera de saber si ha ocurrido un acontecimiento porque para que ello sea posible, es necesario que persista como imposible. Así, el acontecimiento (el perdón) debe permanecer como un secreto.

Si el acontecimiento del perdón es “im-posible”, como lo afirma Derrida ¿qué sentido o qué importancia 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 hay perdón. Si el perdón, como acontecimiento, no puede ser dicho —vale decir, si no existe conciencia posible del perdón— ¿puede acaso este concepto jugar algún rol de interés para los asuntos humanos?

En el capítulo V de *La Condición Humana* (2009), Hannah Arendt no sólo se distancia de Derrida al afirmar que el perdón puede ser pensado como una posibilidad real, sino que también señala que posee un lugar en extremo relevante para redimir al ser humano y liberarlo de las terribles consecuencias de su propia agencia. Si para Derrida el perdón constituye un tipo particular de acontecimiento, para Arendt, en cambio, el perdón se presenta como un tipo particular de *acción*.

La *acción* ocupa un lugar relevante en el pensamiento político de Arendt. Constituye una de las tres actividades fundamentales de la vida del ser humano: *labor*, *trabajo* y *acción*. A diferencia de la *labor*, entendida como el conjunto de actividades al servicio del proceso biológico y de las

necesidades vitales, o del *trabajo*, que corresponde al conjunto de actividades productivas, la *acción* es una capacidad propiamente humana y que no puede ser encontrada en otros animales. Es la única actividad que responde a la condición de pluralidad —el hecho de que el ser humano vive junto con otros seres humanos, cada uno único en sí mismo— y que se da entre los hombres “sin mediación de cosas o materia” (Arendt 2009, 22).

En términos sintéticos, la acción es la actividad mediante la que los seres humanos son capaces de establecer un modo de vida en común. Es aquella actividad que les permite establecer relaciones interpersonales y darse a sí mismos —en el empleo del discurso público— las condiciones de su propia existencia. En la medida en que las acciones son, según Arendt, realizadas en la esfera de lo público y constituyen lo propiamente humano, permiten al ser humano expresar plenamente su libertad.

Sin embargo, la acción también es caracterizada por Arendt como aquella capacidad que permite iniciar una serie completamente nueva de eventos, lo que desafía toda probabilidad o predictibilidad. Por ello, los seres humanos a menudo no son capaces de controlar o deshacer los procesos que iniciaron por medio de 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). Por este motivo, al actuar, los seres humanos son plenamente conscientes de que son responsables de la serie de acciones y reacciones que su agencia desencadena y, por tanto, de sus consecuencias.

Esto revela un problema para la acción de los seres humanos puesto que, como Arendt destaca, los seres humanos aparecemos encadenados a la responsabilidad y culpa de haber dado nuevo comienzo a una serie de procesos impredecibles. Dada esta situación problemática, Arendt afirma que, en la acción, el ser humano aparece como “menos libre” que en cualquiera de sus demás actividades y parece “empeñar su libertad en el instante en que hace uso de ella” (2009, 254). Si ello fuese así, no quedaría otra conclusión que afirmar que la existencia humana es “absurda” (*Ibíd.*).

Es en este punto en el que el perdón cobra especial relevancia. Según Arendt, el perdón es aquella facultad que permite redimir al ser humano de sus propias acciones. La facultad humana de perdonar es el “remedio” en contra del carácter impredecible e irreversible de la acción y sirve como la única facultad humana que permite deshacer los actos del pasado. Sin esta facultad, argumenta, el ser humano no podría librarse de las consecuencias de sus actos y su capacidad de acción quedaría confinada a un sólo acto del que sería imposible escape alguno. Los seres humanos serían, respecto de su propia acción, “para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo.” (2009, 257).

Así como Derrida, Arendt describe el perdón —en tanto una modalidad de la acción— como impredecible, irrevocable y, de cierta forma, anónimo. El perdón, según Arendt, no puede ser predicho porque irrumpe y actúa de manera inesperada, reteniendo el carácter original de la acción al no estar condicionado por el acto que lo provocó. Es irrevocable, además, porque no constituye una mera reacción que se inserta bajo la lógica del intercambio, sino que implica, necesariamente, la ruptura de esta lógica y la desviación respecto del ciclo infinito de la cadena de acción/reacción.

Por tanto, habilita al ser humano para un nuevo comienzo. Además, el perdón permanece anónimo porque, pese a que es posible identificar un acto originario, supera este acto en un proceso que involucra una pluralidad de seres humanos.

Aun identificando estas similitudes entre los esquemas de razonamiento de Arendt y Derrida sobre el perdón, es evidente que ambas nociones presentan diferencias notables. Dada la forma en la que Hannah Arendt conceptualiza el perdón, sería un error interpretar el anonimato del perdón en los términos del “secreto” derridiano. Para Arendt, el perdón no puede permanecer en secreto porque, en tanto es una acción que establece una relación interpersonal, sólo es posible ser perdonado y perdonar con otros en el ámbito de lo público. El perdón no tiene otra forma de existir sino bajo la condición de la pluralidad de los seres humanos y, con ello, como acción concertada por ellos. El acto del perdón, como toda acción, se corresponde con la condición de pluralidad y se basa en experiencias que sólo es posible tener en la 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).

El perdón, para esta autora, corresponde a la esfera de los asuntos humanos. Lo han puesto en movimiento los seres humanos en sus relaciones recíprocas porque permite que sean exonerados constantemente de las acciones que han realizado sin tener completo conocimiento de los procesos impredecibles que estas desencadenan.

Las nociones de Arendt y Derrida sobre el perdón también difieren en lo que respecta a lo que ambos autores entienden por la “impredecibilidad” del perdón. Como se ha mencionado, para Derrida el perdón sólo puede existir allí donde lo que ha de ser perdonado es imperdonable puesto que, como acontecimiento, el perdón debe escapar a las potencialidades esperables de los seres humanos. En este sentido, el perdón se presenta como acontecer que trasciende la esfera de los asuntos humanos y por ello permanece por fuera de ella como un *quizzás*.

Para Arendt, por el contrario, el perdón sólo tiene sentido si es concebido dentro de la posibilidad de acción humana. En la lógica de la autora, no es posible castigar ni perdonar las ofensas imperdonables en tanto que cualquier acto imperdonable “nos desposee de todo poder” (2009, 60)⁶. Sin embargo, si para Arendt el perdón se encuentra dentro del ámbito de lo humano y de lo posible ¿en qué sentido se puede decir que es impredecible? En el sentido de que no se encuentra condicionado o determinado por la acción que lo ha provocado. El perdón es deseable para la autora porque pone fin a las consecuencias de la falta cometida y porque provoca una disrupción respecto del curso normal de los eventos, que se encuentra determinado por la lógica transaccional denunciada por Derrida.

⁶ Arendt incluso llega a insinuar que la única alternativa posible ante lo imperdonable e incastigable 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).

Como se puede observar, tanto para Arendt como para Derrida el perdón constituye una instancia de lo extraordinario, puesto que irrumpe de manera inesperada con la normalidad de los eventos y la vida humana. Sin embargo, nos encontramos ante dos formas diferentes de conceptualizar el perdón o, por lo menos, dos niveles distintos de análisis. Derrida, en la afirmación de que la posibilidad del acontecer se encuentra supeditada a su imposibilidad, posiciona al perdón por fuera de la esfera de los asuntos humanos. Arendt, por el contrario, al señalar que el perdón puede ser pensado como acción, reivindica su lugar en dicha esfera y con ello afirma, simultáneamente, tanto su relevancia política como la necesidad de que sea pensado como un evento posible, e incluso deseable.

Es importante aclarar con mayor precisión cuál es este sentido político del perdón y cuáles son los resguardos conceptuales que debemos tener para no confundirlo con la amnistía, el olvido y/o el encubrimiento de las responsabilidades ético-políticas. En la siguiente sección, por tanto, se profundiza en los usos propiamente políticos del perdón.

Los usos y abusos políticos del perdón

Como se mencionó en la introducción de este texto, en periodos de transiciones post-dictatoriales o post-conflicto, los Estados y comunidades políticas suelen recurrir a determinados mecanismos que generan las condiciones adecuadas para la reconciliación social. En dichos contextos, el perdón político emerge como una figura relevante, junto con la búsqueda de la justicia, las acciones de reparación y compensación, y las garantías de no repetición.

En tales escenarios, el perdón político puede verse como un instrumento para alcanzar fines ulteriores del Estado o para lograr objetivos estratégicos del gobierno en ejercicio. En muchos de estos casos, la línea que separa el perdón político sincero de las leyes de amnistía es poco clara. En muchas ocasiones, estas leyes se han empleado de forma instrumental para proteger a los responsables de la comisión de crímenes severos en contra de la humanidad y enterrar en el pasado asuntos políticos de gran importancia.

De este problema surge la pregunta que articula la presente discusión: ¿cuál es el sentido del perdón político? ¿existe algo así como un sentido original del perdón político que pueda ser rescatado y que permita reivindicar su función social? Para dar respuesta a estas preguntas, volveremos a las reflexiones sobre el perdón que nos ofrecen tanto Arendt como Derrida, con la esperanza de que nos permitan aclarar qué sentido tiene el perdón en la esfera política. Así, este segmento propone rescatar, desde la reflexión teórica de estos autores, un sentido del perdón que muchas veces difiere de lo que observamos en la realidad de las prácticas sociales. Sostendremos, por tanto, que el uso actual del “perdón político”, cuando es empleado como instrumento para alcanzar determinados objetivos político-estratégicos y no se respetan ciertas condiciones, se encuentra mejor caracterizado por el término “amnistía”.

En primer lugar, recordemos que Arendt señala que el perdón es una facultad humana necesaria porque sólo con el perdón es posible restablecer el actuar humano (Arendt 2009). La autora sostiene que, debido a que no se pueden predecir las consecuencias del actuar, entonces es fundamental

que exista el perdón. Por esta razón, el perdón acontece como reacción a la acción puesto que, si fuera posible saber previamente los resultados del actuar, el perdón no sería necesario. Asimismo, el perdón arendtiano se da en espacios donde existe la pluralidad (Gómez-Tagle 2008), al igual que el habla y el actuar. Para Arendt, se necesita del perdón para poder contrarrestar los resultados de las acciones que suceden en la pluralidad, ya que es en los espacios de igualdad y diversidad donde el actuar —por ende, también el perdón— ocurre, pues el actuar no puede acontecer sino en la pluralidad. Así, el perdón sólo puede ocurrir en espacios políticos donde las personas sean iguales pero diversas. Iguales en jerarquía, y diversas en las características e intereses que componen esta pluralidad.

El único modo de seguir creando nuevos comienzos —o como lo llama Arendt (2009), la única capacidad de los humanos de hacer milagros— es que cuando se cometan errores, éstos puedan ser perdonados para poder rehabilitar el pasado y así seguir creando nuevos comienzos o milagros (Arendt 1995). En las palabras de la autora, el perdón es “ciertamente una de las más grandes capacidades humanas (...) en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo (...)” (1995, 29). Es decir, que se haga posible nuevamente el actuar. Cabe recalcar que Arendt arguye que el actuar que posee la capacidad única de crear nuevos comienzos es la acción concertada. Este actuar concertado no es individual, sino es el actuar que sucede en la pluralidad, cuando muchos actúan en conjunto por los mismos intereses.

Así es como con el perdón es posible liberar el pasado para poder realizar nuevas acciones. Sobre esto, Gómez-Tagle destaca que “el perdón no es ni puede ser identificado con el olvido, debido a que el perdón, en la medida en que pretende hacer reversible las consecuencias de nuestras acciones, deshacer y/o corregir lo que ha salido mal, precisa de la memoria” (2008, 144). De este modo, se afirma que perdonar no es lo mismo que olvidar, ya que es imprescindible recordar las acciones cometidas para que sea posible el perdón de las acciones que requieran de él.

Por otra parte, Derrida (2005) propone que sólo lo imperdonable podría ser perdonable. Para el autor esto significa que el perdón es un acontecimiento excepcional, ya que el perdón de por sí es anunciado como imposible, lo que significa que rompe con la rutina y es impredecible (Derrida 1997). Al mismo tiempo, Derrida denuncia que el perdón que es invocado en la actualidad por los Estados conlleva olvido. Por consiguiente, este perdón no sería un “verdadero” perdón político.

Este mal uso y abuso del perdón por parte de los Estados puede rastrearse, según el autor, a partir de los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. Lo anterior se debe a que la creación tanto del Tribunal de Nuremberg como de la categoría de crímenes de lesa humanidad cambiaron estructuralmente el escenario en donde ocurre el perdón, ya sea sincero o no (Derrida 2005). El perdón comenzó a ser público y colectivo, en vez privado y entre dos personas: perpetrador y

víctima. Para Derrida, sólo las víctimas son capaces de perdonar sinceramente: “(...) si alguien tiene el derecho a perdonar, es solamente la víctima, y no una institución terciaria.” (*Ibid.*, 44)⁷.

Existen dos razones por las que el perdón utilizado por los Estados comenzó a asimilarse al concepto de amnistía. Primero, porque el perdón empezó a tener el propósito de restablecer la normalidad en el país (*Ibid.*). Pero, para Derrida, el perdón no puede ser utilizado para ese fin —la normalidad— debido a que el perdón es excepcional. Esto quiere decir que el perdón tiene que ser un acontecimiento que no puede ser predecible, sino extraordinario. El perdón transita a tener una función estratégica con objetivos políticos para los Estados, que apunta principalmente a restaurar la normalidad mediante el perdón (*Ibid.*). En cuanto el perdón conlleva fines ulteriores, el perdón deja de ser puro (Krapp 2005).

En segundo lugar, cuando se involucra un tercero ya no se habla de perdón, sino que de amnistía o reparación (Derrida 2005), puesto que deja de ser un acontecimiento entre las dos personas y, más bien, comienza a ser un proceso de negociación, por lo cual también se vuelve espurio (Krapp 2005). Krapp (2005) afirma que la amnistía es una amnesia instrumental o un olvido mutuo. Así, “mientras el perdón es más necesario en situaciones que son tan excepcionales, traumáticas, o catastróficas como para desaparecer de la historia, la amnistía permanece firmemente dentro de las necesidades políticas de normalización y continuidad” (*Ibid.*, 192). Derrida sostiene que perdonar requiere recordar el crimen y las injusticias, y cuando se perdona se detiene la circulación de la violencia y una potencial repetición (2005). Es por esto que, cuando el perdón es utilizado en política, más bien se habla de una amnistía que apunta a rehabilitar el país a la normalidad y no a prevenir la repetición de los crímenes.

De esta manera, a partir de las posturas de Arendt y Derrida expuestas, es posible discutir el sentido del perdón político. Si bien ambos autores proponen diferentes usos y requisitos del perdón político, ninguno propone que el perdón sea equivalente a la amnistía o al olvido. Al considerar los postulados de Arendt, se puede determinar que el perdón es político cuando se origina con el propósito de restablecer el actuar concertado que sucede en la pluralidad. Como se dijo, el perdón restablece el actuar humano y permite dar inicio a nuevos comienzos. Sin embargo, restablecer el actuar no equivale a volver a la normalidad como Derrida teme que sucede cuando hay amnistía. Así pues, el perdón de Arendt no tiene una función normalizadora, sino que, sin el perdón las lesiones cometidas pueden volver a repetirse. Así, Arendt no sólo argumenta que el perdón es necesario para restablecer el actuar sino también para que los mismos crímenes no sucedan nuevamente en el futuro.

Del mismo modo, la autora argumenta que para perdonar se necesita del recuerdo, dado que no es posible perdonar cuando se olvidan los crímenes cometidos. Debido a que el perdón arendtiano surge como reacción a los actos concertados que se dan en la pluralidad, el perdón es una facultad solamente humana perteneciente a la esfera de los asuntos humanos (Gómez-Tagle 2008). De esta

⁷ Traducción propia. Texto original: “(...) if anyone has the right to forgive, it is only the victim, and not a tertiary institution” (Derrida 2005, 44).

manera, el verdadero perdón político no puede ser utilizado por los Estados con el fin de volver a la normalidad. Puesto que el perdón es una facultad humana capaz de restaurar el actuar humano, y éste a la vez permite la creación de nuevos comienzos que dan la oportunidad de hacer verdadera política, el perdón de Hannah Arendt es, de por sí, político según sus definiciones.

Por otra parte, Derrida (2005) sostiene que el perdón no puede ser usado por los Estados porque su uso tiene el fin de restablecer la normalidad después de crímenes. Este perdón es contrario a los postulados de Derrida debido a que el perdón debe ocurrir entre dos personas: la víctima y quien cometió la lesión. Una vez que hay una tercera entidad como intermediario, se comienza a hablar de amnistía y no de perdón puro. Por ende, el sentido del perdón propuesto por Derrida se pierde. No es un perdón puro, sino que sólo apunta a olvidar los crímenes mediante la negociación de la amnistía para que la normalidad anterior al conflicto sea restaurada. A diferencia de Derrida, Arendt no teoriza sobre el perdón para situaciones de post guerra o conflicto. Es decir, el uso que los Estados pueden darle al perdón, pues la autora siempre considera el perdón como una capacidad que sólo poseen los humanos como entes políticos y nunca lo alude a las instituciones. En cambio, Derrida explica detalladamente las consecuencias del perdón cuando es usado a nivel estatal, pues si bien en su concepción el perdón es impredecible, éste se da sólo entre las personas involucradas.

Es más, Derrida rechaza el perdón otorgado por el Estado debido a que, no sólo el único que puede perdonar es la víctima, sino también porque las víctimas no suelen estar presentes en las situaciones en las cuales es el Estado quien da el perdón. El sentido del perdón político que se utiliza hoy en día, por lo tanto, no es el perdón con las condiciones que Arendt y Derrida exponen en sus trabajos. El perdón político sí tiene un verdadero sentido, pero este se ha perdido por el uso erróneo que los Estados le han dado para cumplir con sus fines estratégicos, y que finalmente resulta ser una amnistía.

No obstante, el “verdadero” sentido del perdón puede prevalecer cuando éste es utilizado de manera distinta y, por lo tanto, de la manera tal y como ha sido conceptualizada por los autores. Como se ha reiterado, el perdón político pierde su sentido cuando los Estados lo utilizan con el objetivo de restituir la normalidad en la sociedad luego de crímenes. Cuando el Estado otorga el perdón por los crímenes, el perdón pierde su sentido por las diversas razones ya mencionadas: la ausencia de las víctimas, la pérdida de la pureza del perdón cuando éste es público, cuando deja de ser excepcional y extraordinario, o cuando se perdona lo perdonable.

En este artículo, por consiguiente, se defiende la idea de que la función del Estado en situaciones post-dictatoriales o post-conflicto no es la de otorgar el perdón, sino que, alternativamente, el Estado debe solicitar el perdón y propiciar que existan las condiciones socio-políticas necesarias para que este aparezca. Sin embargo, cuando el Estado otorga el perdón, ya sea a un tercero o a sí mismo, esta acción contraviene el sentido mismo del perdón político y se convierte, en cambio, en amnistía.

De esta forma, corresponde al Estado solicitar el perdón en relación a las acciones sobre las cuales se puede atribuir una responsabilidad política directa o indirecta. Escenarios como éstos pueden darse cuando el Estado pide el perdón por la incapacidad de detener los crímenes que en su

momento fueron cometidos en contra de la humanidad (omisión) o por su rol activo en la comisión de dichos crímenes (participación). Son estos actos los que permiten avanzar en la construcción de escenarios en los que la aparición del perdón y la reconciliación de la comunidad política se convierten en posibilidades reales. No solo el Estado debe propiciar las condiciones para que se dé el perdón, sino también tiene el deber de implementar medidas de reparación y justicia independiente de si la comunidad política acepta y otorga el perdón una vez pedido.

¿Qué hacemos cuando pedimos perdón?

En este último apartado nos referiremos ya no al concepto de perdón político, sino al de *petición* de perdón político, a partir de los aportes de la corriente de pensamiento iniciada por Wittgenstein: la filosofía del lenguaje. En particular, se utilizará la Teoría de los Actos de Habla o Teoría de los Infortunios de John L. Austin, que fue publicada en 1962 en *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, y los aportes que más tarde realizó John Searle, en *Actos de Habla*, que fue publicado en 1969.

La pregunta que se abordará es: ¿Cuáles serían las posibles condiciones que articularían la petición de perdón político legítima, en oposición a aquella que es una farsa? La ansiedad subyacente que inspira este apartado es una esperanza, el deseo de que esclarecer estas condiciones contribuya a evitar abusos en la petición de perdón político. Además, consideramos que estas condiciones pueden ser utilizadas como un método de análisis para evaluar la idoneidad o ausencia de idoneidad de peticiones de perdón político realizadas en distintos países del orbe.

J. L Austin introdujo el término *actos de habla* en la filosofía del lenguaje para distinguir los enunciados constataivos de los performativos. Como se sabe, según este autor, los constataivos son aquellos enunciados que describen hechos o estados de cosas. Los performativos, en cambio, no describen ni constatan, sino que son actos que se ejecutan cuando hablamos. A partir de ello elabora su Teoría de los Actos de Habla.

Austin denomina *abusos* a aquel tipo de infortunios en el que los sujetos o hablantes son insinceros al emitir ciertos actos de habla. Y si bien el autor identifica con precisión los tipos de abusos posibles (*Alfa, Beta y Gamma*), no se detiene en la etimología del término *abuso*.

A fin de fundar adecuadamente la tesis que desplegaremos en este apartado, es necesario enfatizar que —en su acepción original latina— el término *abuso* se utilizaba como ‘mal uso’, vale decir un tipo de uso que nos pone ante un abismo por el que podemos caer fácilmente; el abuso transgrede los límites del uso. El término latino está compuesto de la preposición *ab* y el verbo *usare*. La preposición *ab* expresa la idea de alejamiento o 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 usa en el sentido de *usar en exceso* (Coromines 1990).

Pues bien, en las sociedades contemporáneas algunas peticiones de perdón político pueden entenderse como un abuso, en el sentido etimológico ya descrito. Tal como se indica al inicio de este artículo, los Estados y otras instituciones políticas usan de modo muy extendido la petición de

perdón y un análisis de casos permitiría concluir que en algunos —lamentablemente— se emite de un modo que no tiene relación con el significado y el sentido de esta acción comunicativa, tan relevante para continuar el decurso de la humanidad. En efecto, como ya se expuso, Arendt (2009) identifica tres condiciones propias de la acción humana: una, la imprevisibilidad de las consecuencias de la acción; dos, la posibilidad cierta de infligir daño unos a otros con las acciones; tres, la necesidad de continuar viviendo en comunidad después del daño causado.

J. L. Austin introdujo en su teoría la condición de sinceridad, para evaluar cuán afortunado o desafortunado podía ser un acto de habla cualquiera. Dado que la petición de perdón es un acto de habla y —como veremos— una de sus condiciones constitutivas y necesarias es la sinceridad, revisaremos la posición de Austin sobre esta condición.

Frente a la pregunta “¿Qué es un acto de habla feliz, en oposición a desafortunado?” Austin, en *Cómo Hacer Cosas con Palabras* (2003) responde que es aquél en el que los sentimientos, pensamientos e intenciones del hablante son congruentes con el acto de habla que lleva a cabo en ese momento. El autor afirma que cuando no existe esta coherencia, el acto es insincero. Se trata, continúa el autor, de aquellos infortunios que transgreden lo que él denomina la *regla gamma*. Austin llama a dichos infortunios *abusos* y los describe como *actos pretendidos pero huecos*. Los bautiza como ‘actos insinceros’ o ‘incumplimientos’. Estos casos son desafortunados o infelices porque, sin ser nulos, son actos de habla, pero no aquél que pretenden ser. Así, la insinceridad es para Austin un *abuso* de los sujetos que usan el procedimiento —por ejemplo, cuando piden perdón— porque no poseen en ese momento los pensamientos y sentimientos que la emisión supone. Por ejemplo, un acto que pretende parecer una petición de perdón, pero no lo es.

Searle describe más tarde las condiciones de un acto ilocucionario no defectivo, *feliz* en la terminología de Austin, y confirmará la sinceridad, que él entiende como una condición esencial de los actos de habla. Es decir, como una condición suficiente y necesaria, que Searle establece como constitutiva del acto de habla. Para Searle, el oyente establece una identidad simultánea entre la fórmula empleada por el hablante y la declaración de intención del hablante al emitir tal fórmula. Searle morigera esta especie de yuxtaposición entre escuchar ciertas palabras y atribuir simultáneamente un sentido a ellas, 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. Dicho en otros términos, esa emisión ‘*cuenta como*’ garante de la sinceridad del emisor al decir lo que dice.

Recordemos que Searle (2001, 60-61) afirma que hablar un lenguaje es seguir una forma de conducta gobernada por reglas. Introduce entonces la distinción entre reglas regulativas y reglas constitutivas. Las regulativas, dice el autor, regulan formas de conducta que existen previa e independientemente de las reglas. Searle ilustra esta definición con las reglas de etiqueta, que son principalmente convenciones: en rigor, aunque las personas no sigan estas reglas, es posible ejercer las actividades que ellas norman.

En cambio, las constitutivas son aquellas que crean o definen nuevas formas de conducta; no sólo regulan, sino que crean la posibilidad misma de tal conducta. Searle ilustra esta definición con el

ejemplo de las reglas del ajedrez, pues sólo en virtud de la existencia de las reglas es posible jugar ajedrez; en tal sentido, la existencia de esta actividad lúdica depende completamente de esas normas.

A partir de ello, y aplicándolo a la acción de pedir perdón, es posible sostener que la condición de sinceridad es lo que diferencia la acción comunicativa de pedir perdón, del uso fraudulento de dicha acción, que denominamos —siguiendo a Austin— *abuso*.

Un rasgo peculiar de la acción de pedir perdón, consiste en que su emisión constituye la declaración de una intención: la de reparar el daño u ofensa causados. La necesidad de pedir perdón se originaría en acciones secuenciales: la primera, aquella en la que dos personas —al menos— se comunican, cualquiera sea la naturaleza de esa comunicación. En esa interacción, uno de los interlocutores ofende o daña al otro.

De esa interrelación surge una segunda acción: la apercepción del daño causado por uno de los interlocutores. Esta segunda acción ocurre, a diferencia de la primera, no en un diálogo o interacción entre distintos protagonistas, sino en un monólogo o reflexión, que quien ofendió lleva a cabo. Por alguna razón o circunstancia, quien ofendió reflexiona sobre lo ocurrido —cuando dañó a una persona— y juzga indebida su propia acción, de modo que se arrepiente de haberla cometido.

Esta segunda acción que generaría la petición de perdón sería algo así como un telón de fondo, invisible para el oyente, al estilo de las acciones sangrientas del teatro griego, que ocurrían detrás del escenario. Esta reflexión tendría lugar en la inescrutable subjetividad del ofensor y consistiría en sentirse arrepentido de la acción cometida en desmedro de otro. Además, la posibilidad de reflexión o conversación consigo mismo posee el carácter de supuesto idealmente necesario, ya que —de no arribar al arrepentimiento— la acción de pedir perdón sería una farsa, un abuso, ese acto hueco al que se refiere Austin, o bien, observado desde Searle, sería una petición de perdón sin arrepentimiento del daño causado, por lo que no cumpliría la condición de sinceridad. Para ser una acción genuina, quien vulnera debiera experimentar la apercepción del daño causado a otro ser humano con su propia acción. La petición de perdón genuina, aquella que no constituye un abuso, implica que quien la emite, está efectiva y sinceramente arrepentido de lo que ha causado a otra — u otras— persona/s.

A partir de este juicio y del arrepentimiento experimentado, se puede generar la acción comunicativa de pedir perdón. Al pedir perdón establecemos inmediatamente una relación a otro, donde la resignificación del daño cometido dependerá de aquél a quien se dirige la petición.

Parece necesario detenerse a responder la pregunta: ¿Qué es la culpa y el arrepentimiento, tal como aquí la entendemos? Es reconocer que la acción cometida es horrorosa porque causó un daño. Es anhelar no haberla realizado nunca. Alguien verdaderamente arrepentido quisiera tener la capacidad de hacer retroceder el tiempo para estar otra vez unos segundos antes de haber dicho lo que dijo o de haber hecho lo que hizo. Y decidir ahí no realizar la acción que, irremediamente, ya cometió. Anhelar que retrocediera el tiempo para realizar una acción que no dañe a quien ya dañó.

Eso es arrepentimiento. Como diría Arendt, quien pide perdón quiere subvertir la irreversibilidad de la acción.

En la petición de perdón un sujeto expresa a otro que quisiera no haber cometido la acción que lo vulneró. Expresar reconocimiento del daño cometido es parte inicial de la acción de pedir perdón. Estas serían las condiciones previas a la acción misma, condiciones constitutivas de la acción de pedir perdón, que permitirían iniciar dicho proceso.

Una vez ocurrida esta condición de posibilidad (o constitutiva) de la petición de perdón, este reconocimiento de la falta cometida, adviene la libertad de expresión de un sujeto que se acerca a otro con el propósito de dar paso a una posible reparación. La única exigencia es que su gesto o acción sea inteligible para el otro, a quien hace la petición.

Quien pide perdón con sinceridad hace un camino difícil: se vuelve autoconsciente del error cometido y del daño causado; esa autoconciencia duele, puede llevar al arrepentimiento, y —en algunos casos— a pedir perdón.

John Searle denomina “Condición de sinceridad” a la intención que posee el hablante de llevar a cabo lo que declara en el ‘acto de habla’. Esta condición, como dijimos, es constitutiva de los actos de habla; vale decir, si no se cumple, la emisión se vuelve ‘defectiva’ o no exitosa. En el caso que estamos revisando, el sentimiento de arrepentimiento manifiesta la condición de sinceridad del acto de habla de pedir perdón.

Ya Wittgenstein, al inaugurar la filosofía del lenguaje con sus *Investigaciones Filosóficas* (1988), afirma que existen múltiples formas de decir lo mismo. Es posible que haya tantas maneras de pedir perdón, como personas realicen esta petición. Es el sentido de la emisión lo que permite identificar una acción comunicativa como tal. Pedir perdón puede ser manifestado con una mirada suplicante, con la petición de perdón propiamente tal, con la asunción del error, entre otras tantas formas. No se restringe la posibilidad a un procedimiento formalizado a la manera de un acto de habla directo mediante el que el emisor diga: ‘Te pido perdón por...’ Es posible, por ejemplo, que alguien entregue una flor a otro, como señal de petición de perdón. Aunque no medie palabra alguna en ese acto.

Para que se inicie el proceso de pedir perdón, sería condición necesaria que quien lo solicita vea al otro como un legítimo otro. Y eso ocurre sólo 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 se ancla en el trato que los interactuantes se dan unos a otros, en el que se perciben como iguales en el vínculo que los une. Por ello, cuando una persona daña a otra, la víctima experimenta que quien lo agredió actúa omitiendo la reciprocidad del vínculo.

Entonces ¿qué significa ponerse en el lugar del otro? Significa preguntarse honestamente: ¿Qué sentiría yo si alguien me hace lo que yo hice a esta persona? En la petición de perdón quien causó el daño de pronto se vuelve doliente con el dañado, se hace parte del dolor de la víctima. Cambia el lugar desde el que observa la acción, y por eso se vuelve posible pedir perdón. Como plantea Giannini, esta acción supone un nivel de conciencia, autoexamen y sensibilidad a la propia culpa, un reconocimiento del irreparable daño cometido, que parece difícil en la sociedad contemporánea. Pareciera que actualmente hay una cierta pérdida de esta sensibilidad y eso afecta el vínculo que establecemos unos con otros. (Giannini 2011, 21)

En términos de desarrollo moral (Kohlberg et al. 1997), ser capaz de ponerse en el lugar del otro y pasar a ser doliente junto al dañado, requiere una cultura ética, requiere una educación que permita salir del egocentrismo innato para efectivamente identificar y ver al otro como un legítimo otro; alguien con sueños, esperanzas, objetivos, necesidades, como todo ser humano

Como decíamos, en una comunicación intersubjetiva, pedir perdón es una acción que deviene de una historia previa común, en la que uno de los interlocutores provocó un daño al otro. El daño puede entenderse como una herida que alguien provoca en otro. En latín, herida se dice *vulnus*. De ahí ‘vulnerable’. La vulnerabilidad es la posibilidad cierta —propia de todos los organismos vivos— de recibir una herida. Analógicamente, una acción dañina deja una herida, un dolor, un daño. La petición de perdón, si es auténtica, es a la vez una reparación del daño causado. La clave es que quien dañó reconoce que su acción fue injusta y abominable. Y comunica este reconocimiento mediante la petición de perdón.

Es posible pensar la petición de perdón observando la siguiente imagen: cuando alguien pide perdón con genuino y profundo arrepentimiento de su acción, se posiciona como un mendigo a la espera de que otro, a quien ofendió o vulneró, le permita reparar el daño causado. Tenemos así nuevamente que el requisito *sine qua non* de quien pide perdón es el arrepentimiento. Si no existe un auténtico arrepentimiento, la petición de perdón no se legitima a sí misma, es una cáscara sin contenido, es un abuso, una acción hueca, como diría Austin.

El problema es cómo se puede saber si quien solicita perdón está realmente arrepentido, ya que tal evento ocurre en la subjetividad de ese personaje. En *Libertad y Resentimiento* (Strawson 1995) el autor afirma —a propósito de los sentimientos morales— que la finalidad de las disculpas es atenuar o disipar el resentimiento de los humillados y ofendidos por una acción. Luego enfatiza que las disculpas aplacan el resentimiento siempre que cumplan la condición de convencer a la víctima de que el agente no era responsable de la ofensa o bien que, por ciertas razones explicitadas, es inimputable.

Tenemos aquí una diferencia rotunda entre *pedir perdón* y *disculpase*. En la primera acción se asume el daño causado y su horror. En la segunda acción el culpable del daño se exculpa, no admite la responsabilidad que le cabe en el daño. De modo que la petición de perdón es incompatible con la disculpa.

Así, para delinear aún más claramente la distancia inconmensurable que existe entre la petición de perdón y las disculpas, es necesario comprender que, cuando el agente del daño asume que es responsable de la ofensa, la víctima podría perdonarlo si y sólo si se cumplen dos condiciones, a saber: que el ofensor repudie su ofensa y que la víctima crea en la sinceridad de tal repudio.

De esta manera, la clave de una petición de perdón es la condición de sinceridad que Searle, inspirado en Austin, propone (Searle 1967). Si el ofendido se convence de la sinceridad del ofensor, es decir, de su arrepentimiento, entonces y sólo entonces tal vez pueda perdonar la ofensa. Lo que da sentido al perdón es la posibilidad de imputar al ofensor la responsabilidad de sus acciones, y sobre todo el hecho de que el ofensor asuma esa responsabilidad.

De cierta manera, el que pide perdón, el ofensor, logra también él, con esta acción, una reparación. Así, quien lanzó la piedra afectando a su 'otredad' —ese ser humano que ahora reconoce como un igual a sí—, al asumir la gravedad de su acción también se desgarrar por dentro y necesita reparar su propia herida. Quisiera no ser la persona que hizo el daño que ahora puede ver en toda su monstruosidad. Así, la herida que causó uno, ha creado un nudo y ese nudo sólo se desata entre los dos interactuantes del drama.

La petición de perdón es una súplica que se hace al ofendido para desatar lo que el ofensor, con su acción, ha atado. Al pedir perdón el ofensor está consciente de la necesidad de ser perdonado por algo que ha realizado. Sin esa liberación su capacidad para actuar quedaría atrapada en un pasado del que jamás podría salir, porque no posee la llave para hacerlo. En rigor, cuando el ofensor arrepentido hace una petición de perdón, suplica al ofendido que lo saque de la cárcel en que se encuentra como producto de su propio accionar. La llave de esa cárcel está en manos del que recibió el daño. De esta manera, con la petición de perdón el ofensor propone una relación en la que ahora él depende del ofendido. El nudo que genera aquél que dañó sólo puede ser desatado si los involucrados, el causante y la víctima, mancomunan sus acciones. La petición de perdón es, así, proponer la reconstrucción de un puente que, con la acción ominosa del ofensor, ha sido cortado.

Una vez descrito el significado del perdón, es necesario realizar un desplazamiento desde el perdón intersubjetivo al perdón político, intentando desentrañar su pertinencia y posibilidad. En la petición de perdón político, se trata de redefinir la situación y el lugar que los *sujetos del daño* ocupan (Rancière 1996a). Como vimos, pedir perdón sin arrepentimiento es un fraude, un abuso. Y revisamos la necesidad de una condición que debe cumplir la petición de perdón para que sea una acción genuina. Esa condición, es la aperccepción de la vulneración causada a otro.⁸

Así, la petición de perdón político feliz —en la terminología de Austin— o no defectiva —en la terminología de Searle— es una acción comunicativa de índole pública, que permitiría reparar el daño social, el quiebre provocado por la acción sistemáticamente planeada, de un Estado o de una

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

institución social, contra un conjunto de personas de la comunidad, sea por razones ideológicas, raciales o de otra índole análoga.

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

En la petición de perdón político nos enfrentamos a *crímenes contra la humanidad*, concepto introducido como noción jurídica y —por tanto— como institución legal para tratar el daño social, después de la Segunda Guerra Mundial, el año 1948. Es un concepto internacional. Un derecho más allá del derecho (Derrida, 2000).

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 una clase de crimen extremo, no comparable con otros crímenes. Se trata de la institucionalización de la muerte, la tecnología al servicio de la destrucción y del daño hacia las personas. Del abuso de una tecnología que permite administrar un sufrimiento en el que las personas no mueren de una vez, sino que soportan el daño durante mucho tiempo. Se trata de centros de generación del 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 en la medida en que atenta contra la noción de lo que, como humanidad, consideramos valioso. Conceptos como derechos humanos, libertad, igualdad, han sido plasmados en instituciones que poseen la misión de protegerlos en la vida diaria en común.

La petición de perdón político toma un cariz diferente a la petición interpersonal, fundamentalmente en cuanto posee más condiciones para ser solicitado que la sola sinceridad.

En efecto, la primera condición necesaria es la sinceridad que, en el caso del perdón político, se relaciona a la verdad. Es la prueba y aceptación social y política del daño cometido. Como afirma Levinas, el remordimiento es la “expresión dolorosa de la impotencia radical de reparar lo irreparable” y, en tal sentido, continúa el autor, “anuncia el arrepentimiento que genera el perdón reparador.” (1994, 162).

Ello implica la segunda condición del perdón político, a saber, la justicia. Es necesaria la investigación profunda de los hechos, la atribución de culpas y responsabilidades, en suma, la justicia realizada. Porque sólo podría haber petición de perdón político a partir de esta justicia. Es posible que haya justicia sin perdón, pero no debería haber perdón sin justicia. La preeminencia de la justicia por

sobre la petición de perdón político es imprescindible. La petición de perdón no puede suplantar a la justicia. Si fuera suplantada, se trataría de un falso remedo de petición de perdón. Sería una acción banal, fraudulenta y estratégica, que no posee ninguna relación con lo que aquí estamos tratando.

Para decirlo claramente: la petición de perdón político no basta para la reparación. El camino social y político de la Justicia es irremplazable y absolutamente necesario. Es decir, no puede haber un agresor que pida perdón si no existe previamente una reparación de parte de la Justicia, del aparato de justicia de la sociedad. El perdón no es absolución. La petición de perdón político no significa que puedan evitarse todas las consecuencias judiciales del daño causado. Muy al contrario, la petición de perdón requiere que cada persona culpable asuma ante la justicia la responsabilidad de sus actos, y cargue con las consecuencias que corresponden, según el derecho. El perdón político no exime a nadie de sus responsabilidades morales o políticas. Ambas esferas de la justicia se deben pagar, acatando la sanción y el veredicto correspondientes.

Cuando alguien pide perdón no pretende que se olvide el daño cometido. No busca que se olvide el acontecimiento del daño. Pide solamente una oportunidad para rearticular la vinculación al otro, al dañado. En el perdón político se pide una oportunidad para rearticular el tejido social y la confianza pública en las instituciones y las normas que rigen la sociedad.

Tal como recuerda Hannah Arendt, ya en el principio romano de *parcere subiectis*, que consistía en ahorrar la vida del vencido, puede observarse, dice la autora, un “signo rudimentario de que se sabía que el perdón puede ser el correctivo necesario para los inevitables daños que resultan de la acción.” (Arendt 2009, 259)

La tercera y última condición de la petición de perdón político estriba en que ella lleva implícita una promesa: quien pide perdón promete que nunca más repetirá la horrorosa acción cometida. No hay perdón sin la promesa o la garantía de que no se incurrirá nuevamente en la conducta y daño cometidos. Es precisamente esta promesa la que permite redefinir el vínculo entre las personas, al dar mínimos grados de seguridad acerca del futuro que, por sí mismo, es impredecible. Podríamos, entonces, decir que perdón y promesa serían dos caras de una misma moneda, tal como lo muestra luminosamente Hannah Arendt en *La Condición Humana*, al colocar ambas acciones como “el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar (...)” (Arendt 2009, 256). El perdón es el remedio que deshace lo que es imposible deshacer (la ofensa). Es importante insistir aquí que deshacer —para el caso del daño— nunca significa borrar u olvidar, sino justo al contrario: quien fue capaz de hacer un daño está arrepentido, al reconocerlo. Vale decir: al pedir perdón, implícita o explícitamente estamos a la vez prometiendo no volver a realizar el daño cometido. Sólo así la petición de perdón es sincera.

Como es implícita, pareciera que esa promesa no podría ser invocada en el caso de que no llegara a cumplirse, cosa que sí es posible en el caso de la promesa explícita. Sin embargo, para la persona vulnerada, esta promesa implícita es el hilo de Ariadna que sostiene un frágil pero indispensable haz de mínima confianza, que le permitirá ingresar a la oscura caverna para disolver la vida del Minotauro; esto es, para disolver la presencia activa de la herida causada. La diferencia con el conocido mito es que a la caverna entrarán, premunidos de este hilo de oro, tanto el ofensor como

el ofendido. Juntos desatarán lo que uno de ellos ha atado. Juntos disolverán la fuerza del monstruo, que viene a ser el dolor causado. Entonces, esa promesa implícita adquiere idéntica propiedad que la explícita, pudiendo ser invocada si fuera preciso. Es más, esa promesa viene a ser parte constitutiva del significado de pedir perdón, puesto que es esta promesa la que abre el futuro posible.

Existe un caso problemático de petición de perdón, que parece necesario examinar. Se trata de lo que se entiende como petición de perdón delegada. Sería el caso de un Presidente de la República que representa al Estado cuando pide perdón por las torturas, asesinatos y masacre abominables, perpetrados por la dictadura que impusieron las fuerzas armadas y de orden en un pasado reciente. Ese Presidente representa a la institución del Estado que cometió esos delitos utilizando los medios materiales e institucionales de ese Estado, durante la dictadura. Este Presidente pide perdón de modo delegado.

Surge entonces la pregunta: ¿Qué valor tiene pedir perdón de modo delegado? Consideramos que es posible conferir un valor social y político a la petición de perdón delegada, porque abre la posibilidad de introducir un cambio beneficioso en el tipo de relaciones e instituciones al interior de una sociedad política. Esta petición de perdón involucra el arrepentimiento y la visibilización del daño, del crimen cometido. Se trata del 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 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, ha generado las condiciones propicias para que se produzcan.

¿Qué consecuencias acarrea la acción de pedir perdón? ¿Qué solicitamos cuando pedimos perdón? En primer lugar, es evidente que es una clase de petición de algo que habita en una esfera no objetiva, no material. La petición de perdón sólo ocurre en la esfera de las relaciones interhumanas.

El término perdonar proviene etimológicamente del latín, y está compuesto de la preposición *per* y de la forma verbal *donâre*, y significa ‘a causa del donar’. ¿Qué da a otro alguien cuando lo perdona?: ¿visibiliza un daño u ofensa? ¿da un regalo? ¿repara una acción? ¿desata un lazo doloroso? 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, por las razones que expone Onfray, a saber:

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)

Cuando Hannah Arendt dice que perdón y promesa son “el remedio contra la irreversibilidad y carácter impredecible del proceso iniciado por el actuar” (Arendt 2009, 256) podríamos interpretar

que está expresando que —como todo remedio— puede sanar y reconstituir así el vínculo, aunque jamás borrará la acción dañina. En realidad, la petición de perdón no pretende eliminar esa acción.

Como sabemos, para Arendt, el carácter irreversible de la acción está dado por esa imposibilidad de volver atrás el tiempo, la imposibilidad de detener las consecuencias generadas por la acción, a las que ya aludimos. Imposibilidad que sería transgredida por la petición de perdón que involucra también una promesa, el nunca más.

Primo Levi sugiere que sólo con la palabra, o para expresarlo en nuestros términos, 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). Es la memoria como exigencia ética.

Siguiendo a Arendt, el perdón es una de esas islas a las que podemos aferrarnos y que permite a una sociedad política seguir avanzando hacia el futuro, a pesar de los errores y los horrores cometidos, porque la vida continúa. Pero el problema es el abuso del perdón y la posibilidad cierta de que algunos personajes políticos —de los que da cuenta la historia reciente tanto en Chile como en distintas partes del mundo— lo confundan con la disculpa o la amnistía.

El perdón político, además, es una acción que permite que algo nuevo aparezca en una sociedad política. ¿Qué es lo que aparece mediante la acción comunicativa, que Rancière (1996a, 83 y ss.) denomina ‘política’, y que aquí aplicamos a la petición de perdón político?

En griego, el término φάινω significa “Hacer ver, hacer visible” (Pabón 1997, 615) Así, φάινω muestra la idea de visibilización, en tanto la acción política tiene la propiedad de visibilizar aquello que estaba oculto. Porque lo que hacen los sujetos cuando evidencian —al subjetivar— el daño, es transformar una injusticia en posibilidad: la facticidad cierta de hacer patente, en el discurso, las inconsistencias existentes y —de este modo— rearticular formas de establecer las relaciones, la vinculación, al interior de la comunidad político-social. En efecto, Rancière afirma que “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)

Rancière explica que la sola denuncia de la falsedad no da paso a la política, pues en la denuncia no hay ni litigio ni desacuerdo posible en tanto no se da todavía un espacio común. Lo que da paso a la política es la conformación de ese espacio común, el *espacio entre* del que hablamos ya en este artículo, 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 acción comunicativa, la voz del sujeto del daño, que visibiliza este daño.

Por su parte, para Arendt lo político tiene la función de 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, cuestión que —para los seres humanos— se vuelve posible en las acciones comunicativas.

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 metodológicamente el perdón político y es justamente lo que hemos intentado ofrecer en este apartado.

Conclusiones

¿Tiene pues, el perdón todavía algún sentido político? A lo largo de este artículo hemos sostenido que es posible reivindicar un sentido político del perdón que, en la práctica, ha sido eclipsado por las diversas leyes de amnistía que se han implementado en las últimas décadas en el contexto Latinoamericano y que constituyen, más bien, un *mal uso* del perdón. El sentido político del perdón, hemos dicho siguiendo la propuesta de Arendt, es la afirmación de que existen las condiciones necesarias para que no se destruyan los vínculos éticos y políticos dentro de las comunidades humanas y estas, a su vez, puedan moverse hacia el futuro sin quedar completamente determinadas por su pasado. Esto implica, en cierto modo, entender al 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 o crímenes experimentados. Implica también, siguiendo en esto las consideraciones introducidas por Derrida en el debate, que no puede pretenderse que el perdón político sea un instrumento estratégico orientado a la restitución de la normalidad que precedió a los crímenes, o que sea tratado como “moneda de cambio” para alcanzar un fin ulterior.

Cuando decimos que el sentido del perdón político es la reconciliación de los vínculos que han sido dañados por algún crimen, no decimos que el perdón sea un instrumento orientado a este fin. Muy por el contrario, afirmamos que el perdón es equivalente al acontecimiento mismo de la reconciliación y que, por tanto, es el fin hacia el cual se deben orientar las acciones de verdad, justicia, reparación, compensación y garantías de no repetición que crean las condiciones favorables para que *quizás* y *ojalá* se dé el perdón político.

Es por esto por lo que, en la última sección de este artículo nos hemos centrado, más bien, en las condiciones que deben cumplirse para que la petición de perdón realizada por las autoridades políticas sea afortunada y no se cometa lo que hemos denominado *abuso*, en los términos en que indica Austin. 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 fue posible avanzar hacia la petición de perdón político, que se hace necesaria en aquellos casos en los que 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 tajante con el abuso, y problematizamos la cuestión de la petición delegada.

Las condiciones de la petición de perdón político identificadas, en coherencia con la literatura relevante sobre justicia transicional, son: (I) la sinceridad del arrepentimiento, manifestada en el reconocimiento del daño cometido; (II) la justicia ya realizada (que incluye las acciones de reparación y compensación pertinentes); (III) la promesa de una institucionalidad política que impida la repetición de las acciones dañinas por las que se solicita perdón político; es decir, la promesa como garantía de no repetición. En efecto, la petición de perdón político, por definición, debe explicitar una promesa que posibilite la vinculación, es decir, que abra un futuro posible a la sociedad política que fue dañada, a través de una nueva promesa o un nuevo pacto social.

Existen, sostenemos, al menos dos situaciones en las que el rol del Estado es importante frente a la petición de perdón político después de que hayan tenido lugar crímenes de lesa humanidad. En la primera situación el Estado participa de una forma u otra en los crímenes, independiente del 'grado' de esta participación. La segunda situación corresponde cuando no es el Estado quien cometió los crímenes sino un tercero, por ejemplo, una facción rebelde hacia civiles. En el primer caso, el deber del Estado es pedir el perdón y favorecer 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 hacerlo. En el segundo caso, el Estado no debe pedir perdón en nombre del tercero que cometió los crímenes, y más bien pedirlo por su inacción (omisión) en evitar dichos crímenes. Esto último, como es evidente, no exime a este tercero de pedir el perdón hacia las víctimas, ya que el Estado no posee un monopolio sobre el uso del perdón político.

Si aceptamos las condiciones de la petición de perdón político y la forma en la que este mismo ha sido conceptualizado a lo largo de este trabajo, aparecen claramente las diferencias entre el perdón político sincero y su abuso. Tal abuso, como dijimos, a veces toma la forma de leyes de amnistía que no son sino una farsa (un acto de habla vacío). Presentamos dichas diferencias, a modo de síntesis, en la tabla que se lee a continuación:

Tabla N°1: Distinciones conceptuales entre “perdón político” y “amnistía”

	Perdón Político	Leyes de Amnistía*
Sinceridad	Es <i>sincero (genuino)</i> en el sentido introducido por J. Austin (2003) y trabajado posteriormente por J. Searle (2001).	Es un <i>abuso</i> que no cumple con las condiciones de arrepentimiento sincero y petición de perdón.
Reconocimiento del daño	Permite afirmar el pasado (reconocer la verdad del daño cometido) y, al mismo tiempo, permite seguir adelante sin dejarnos atados a los crímenes experimentados. Permite restablecer la confianza.	Pretende “olvidar” el pasado (desconoce la verdad del daño cometido). Por ello, no permite avanzar hacia el futuro ni reestablecer la confianza.
Responsabilidad ético-política	Supone que se asuma la responsabilidad ético-política, se rindan cuentas y se haga justicia.	Produce impunidad al desligar a los perpetradores de crímenes de sus responsabilidades ético-políticas.
Relación pasado-futuro	Produce un “nuevo comienzo”: la posibilidad de actuar concertadamente.	Es un intento por restablecer la “normalidad” previa al daño/crimen.
Vínculo con el otro	Se debe crear el escenario para que ocurra mediante una “petición de perdón” que satisface determinadas condiciones (sinceridad, reconocimiento del daño, justicia, reparación, promesa). Aun así, permanece como un <i>quizás</i> (puede darse o no).	El Estado y otros actores políticos suelen emplearla para “darse el perdón” a sí mismos. Lo que constituye un <i>sinsentido</i> .
Finalidad	Puede considerársele como un fin en sí mismo.	Suele emplearse para abrir espacios de negociación o alcanzar metas políticas ulteriores.

*Nos referimos aquí al uso instrumental de leyes de amnistía en contextos posdictatoriales o situaciones posconflicto en el sentido en el que han sido trabajadas a lo largo de este artículo. ** Elaboración propia.

Referencias

- Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *¿Qué es la Política?* Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.
- _____. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen, 2003.
- _____. *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Austin, John L. *Cómo Hacer Cosas con Palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Borges, Jorge Luis. «Pierre Menard, autor del Quijote.» En *Jorge Luis Borges, Obras completas*, de Carlos V. Frías (editor), 444-450. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- Brett, S. *El efecto Pinochet. Informe de Conferencia UDP 2008*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2009.
- Canton, S. «Leyes de Amnistía.» En *Justicia Transicional. Manual para América Latina*, de Reátegui F. (ed.), 265-292. Brasilia & Nueva York: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil., 2011.
- Coromines, Joan. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos, 1990.
- Derrida, Jacques. «"El perdón" entrevista de Michel Wieviorka» *Letra Internacional*, 2000: 63-75.
- _____. «Cierta Posibilidad Imposible de Decir el Acontecimiento.» 1997. <http://www.egs.edu/faculty/jacques-derrida/articulos/cierta-posibilidad-imposible-de-decir-el-acontecimiento/>.
- Derrida, Jacques. «On Forgiveness» En *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, de Jacques Derrida, 27-60. Nueva York, 2005.
- Giannini, Humberto. «Reconciliarse» *ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE*, 2011: 15-24.
- Kohlberg, L., y F.C. Power y A. Higgins. *La Educación Moral según Lawrence Kohlberg*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Krapp, Peter. «Amnesty: Between an Ethics of Forgiveness and the Politics of Forgetting.» *German Law Journal*, 2005: 185-195.
- Levi, Primo. *Los Hundidos y los Salvados*. Personalia de Muchnick, 1986.
- Lévinas, E. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994.
- Muñoz, Heraldo. *La Sombra del Dictador*. Santiago: Paidós Ibérica, 2009.
- Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire (Los lugares de la memoria)*. París: Gallimard, 1984-1993.
- Onfray, Michel. «¿Creéis útil juzgar a antiguos nazis casi centenarios?» En *Antimanual de Filosofía*, de Michel Onfray. Madrid: EDAF, 2010.

- Pabón S., José. *Diccionario Manual Griego*. España: Vox, 1997.
- Rancière, Jacques. «El daño» En *Filosofía Frances de Hoy*, de Georges Navet y Carlos Ruiz (Compiladores) Rodrigo Alvaay. Santiago de Chile: Dolmen, 1996a.
- _____. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996b.
- Robertson, Geoffrey. *Crímenes Contra La Humanidad*. Madrid: Siglo XXI, 2008.
- Searle, John. *Actos de Habla: Ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Strawson, P. F. *Libertad y resentimiento, y otros ensayos*. Barcelona : Paidós, 1995.
- Tagle, Marcela Gómez. «Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt .» *Praxis Filosófica*, 2008: 131-149.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.