

## BARBARIE Y PERDÓN POLÍTICO\*

NICOLAY VARGAS<sup>1</sup>

El concepto de justicia transicional es relativamente reciente y por ello de transitólogos se puede hablar solamente hasta finalizado el siglo XX. Transiciones ha habido muchas a lo largo de la historia de los Estados, lo que realmente distingue algunas transiciones que surgen a partir del siglo pasado, es la aplicación de un modelo de justicia que proteja los derechos de las víctimas de crímenes atroces, y, a la vez, permita que se llegue a un acuerdo político entre las partes del conflicto, mejorando la atmósfera para que la sociedad en cuestión logre el arribo a la paz. Las dos grandes banderas que se ondean en los contextos transicionales contemporáneos, hablo de la justicia y la paz, tienen que ver con un ideal nada nuevo: lograr la paz con herramientas exclusivamente jurídicas. Solo que en el caso de las transiciones se trata de una paz que debe ser lograda luego de sobrellevar una guerra o una dictadura, con el objetivo de establecer una democracia. En conclusión, la paz que se respira a la sombra de una democracia parece ser la paz ideal en un contexto de justicia transicional.

Algunos autores como Bhargava y Orozco están de acuerdo en que las sociedades que urgen de entrar en un proceso de transición se encuentran sumergidas en un estado de barbarie, es decir, un estado donde las prácticas de “la tortura, intimidación física, homicidios y masacres”<sup>2</sup> dominan el ambiente social. El mayor número de casos de sociedades en transición del siglo XX provienen de regímenes represivos. Allí no hay deliberación ni oposición, y, como el ambiente se despoltiza, la coerción física se establece. Aunque la superación del estado de barbarie no es el objetivo final de las

---

\* Este trabajo es la entrega final de uno de los cursos de maestría. Dirigido por el profesor Francisco Cortés Rodas. Este texto fue leído en el curso intersemestral el día 11 de julio de 2008.

<sup>1</sup> Antropólogo e Ingeniero. Candidato magíster en filosofía. Instituto de filosofía – Universidad de Antioquia. Docente investigador de la Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Corporación Universitaria Remington.

Catedrático de la facultad de ciencias sociales de la Universidad de Antioquia.

<sup>2</sup> BHARGAVA, Rajeev. *Restoring decency to barbaric societies*. Pp 47

transiciones, Bhargava lo propone como el objetivo primario toda vez que la superación de la barbarie no pretende solucionar diferencias políticas sino restaurar una mínima decencia.

Una sociedad mínimamente decente es aquella gobernada por unas mínimas normas morales, las cuales tienen como objetivo prevenir excesivos daños o males. Unas mínimas normas morales incluyen “deberes negativos contra asesinato, mutilación y maltrato, y además un sistema de *básica justicia procesal*”<sup>3</sup>. Existen dos tipos de barbarie: cuando una de las partes de un conflicto no observa las normas de una básica justicia procesal y en consecuencia corroe y fuerza a la otra, nos estamos enfrentando a una sociedad bárbara asimétrica. Si las dos partes omiten las normas de una básica justicia procesal se entiende que hay una barbarie simétrica.

Podemos afirmar que en las transiciones una de las partes del conflicto representa al Estado. Precisamente el reconocimiento por parte del régimen dominante de la necesidad de salir de la barbarie, es un primer paso hacia un periodo de justicia transicional.<sup>4</sup> Una de las dificultades que enfrenta un Estado al establecer el objetivo de la paz consiste en aceptar que en desarrollo de sus estrategias de orden y control ha recurrido a crímenes de lesa humanidad a través de sus agentes, y con ello ha fomentado la barbarie al interior de la sociedad. El conflicto generado como respuesta a la represión social, se erige, también, como una causa del estado de guerra en que se encuentra sumergida dicha sociedad. La búsqueda de la paz requiere entonces de mecanismos jurídicos que hagan justicia a las víctimas de esas prácticas del Estado. Esta dificultad es a su vez el punto álgido de una discusión política que tiene como objetivo establecer un acuerdo para alcanzar la paz y conducir la sociedad hacia un régimen democrático. La entrega del poder se verá condicionada a la aceptación de que el estatus de esos crímenes se encuentra en el rango político y por tanto no pueden ser juzgados bajo el paradigma de la justicia ordinaria. La justicia durante esta transición soslaya el carácter retributivo que tradicionalmente se ha

---

<sup>3</sup> Ibid. Pp 48

<sup>4</sup> Con esto estoy aceptando la tesis de Uprimny según la cual en las guerras donde ha habido una parte triunfante que impone un modelo de justicia sobre la otra no se incluye dentro del paradigma de justicia transicional.

incorporado en la justicia ordinaria y asume un tipo de justicia al que se conoce como restaurativa que, más que castigar, busca reconciliar las partes en conflicto.

Para conservar intacto el paradigma de justicia previo a la transición, los Estados han recurrido a la figura del perdón pues este le permite disipar las responsabilidades que corresponden a sus agentes por haber cometido crímenes so pretexto de mantener el estado de derecho. Sin embargo, dice Sandrine Lefranc, “el perdón nunca se define con claridad”<sup>5</sup>, por lo cual considera que la figura de perdón usada en las transiciones merece una definición aparte de la del perdón común, además, piensa la autora, no se debe abandonar la noción de perdón en contextos políticos por ser un recurso contra la impotencia y porque mantiene el poder del soberano<sup>6</sup>. De otro lado, por tratarse de la misma sociedad antes, durante y después de la transición, la noción de justicia debería mantenerse estable para no llevar la sociedad a contradicciones, por ejemplo, que a una noción particular de bien corresponden diferentes nociones de justicia<sup>7</sup>. Las fórmulas para sobreponerse a semejantes contradicciones son parte del estudio de la filosofía moral y política.

Me propongo en este ensayo evaluar la propuesta de Lefranc en relación a su concepto de “perdón político” usando como contraste la propuesta de Bhargava en cuyas tesis se encuentra la idea de que las sociedades que entran en una transición desean salir del estado de barbarie y además no volver a él. De este modo las preguntas que guiarán esta trabajo serán ¿Es el perdón político una fórmula adecuada para conservar una noción homogénea de justicia en el interior de una sociedad? Si lo es, ¿Garantiza la estabilidad de una nación un soberano que hace uso del perdón político?, ¿Existen mecanismos para evadir el perdón político?, ¿Debe hacer el perdón parte del paradigma de justicia de una sociedad después de ser usado por primera vez, por ejemplo, en una transición? La hipótesis que me orienta es la siguiente: el establecimiento generalizado de un mínimo procedimiento de justicia, pese a prevenir los crímenes de lesa humanidad y garantizar un marco para el libre desarrollo de la

---

<sup>5</sup> LEFRANC, Sandrine. *Políticas del perdón*. Bogotá; Norma, 2005. p. 169

<sup>6</sup> Ibid. Pp 267-268

<sup>7</sup> Para esta formulación me apoyo en la idea de Platón según la cual la unidad de la *polis* solo es posible si se acepta como bien común la ley y la justicia. Esta interpretación se encuentra en Escobar Moncada, Jairo. “Platón y el concepto de justician en el primer libro de *La República*” en *Los clásicos de la Filosofía política*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003. p. 15-34

pluralidad política, no es suficiente para controlar el fantasma de la dominación presente en todos los hombres, de igual forma, el perdón político es un mecanismo que se debe ajustar a los modos de dominación donde la violencia no es ya de carácter físico.

## **PERDÓN POLÍTICO**

El que el modelo de justicia en una transición sea preferiblemente restaurativo es un reflejo de una de las más importantes particularidades de la justicia transicional. En efecto, durante periodos de “normalidad” el Estado recurre a la justicia retributiva asumiendo un papel de árbitro y ejecutor de penas, pero, en vista de una “natural tendencia a la dominación”<sup>8</sup> presente en todos los seres humanos, el aparato estatal es proclive a ejercer la represión haciendo uso de la “violencia política”<sup>9</sup>, una criminalidad burocrática ejercida por individuos representantes del Estado. El perdón pedido y otorgado por el mismo Estado es una estrategia pragmática que, por un lado, demuestra el privilegio que el Estado le da a las interacciones sociales, y por otro, le restituye el ejercicio del poder sin arriesgar su papel de árbitro. Es un perdón estratégico que pese a inscribirse en la lógica de la dominación, dice Lefranc, se encuentra lejos de ser una arbitrariedad, pues este “es transformado por la recepción que, en el contexto de las justicias en transición, le brindan los mismos que deberían perdonar y ser perdonados”<sup>10</sup>. Ante este panorama una justicia de carácter restaurativo es llamada a escena para que las víctimas sean reparadas a costa del Estado sin que este pierda su legitimidad. A esta forma de perdón Lefranc la llama *perdón político* y el objetivo de su escrito es encontrar una forma de justificarlo pese a todas las críticas que, desde la filosofía política y moral, se han suscitado al uso del perdón en la esfera jurídica. Para definir el perdón político Lefranc nos introduce en el tema del perdón verdadero haciendo uso de la caracterización que Jankélévitch propone para éste. Según este autor el perdón hace parte de una ética cristiana y judía a la que define como hiperbólica. Para que sea “verdadero” o “puro”, debe definirse bajo tres condiciones:

1. Ser un acontecimiento histórico, datado, que acude al recuerdo, por tanto, es una acción no una reacción.

---

<sup>8</sup> Así lo considera HAMSHIRE, Stuart . *Innocence and Experience*. Harvard University, 1991. p. 72

<sup>9</sup> Esta es una formulación de Sandrine Lefranc en su libro *Políticas del perdón*

<sup>10</sup> LEFRANC, Sandrine. . Op. cit. p. 266

2. Suceder al interior de una relación personal: no incluye a terceros sean o no institucionales.
3. Ser de carácter total, extrajurídico y por ello irracional, y, además, ser “un don gracioso del ofendido al ofensor”, es decir gratuito.

Mientras para los teólogos el perdón pertenece solo a los hombres —quienes deben tomar como ejemplo de verdadero perdón a Dios—, para los filósofos el perdón debe quedar aislado completamente de la esfera religiosa y por ello excluyen a Dios. No obstante, dado el carácter de gratuidad, filósofos como Ricoeur y Levinas, le retornan el carácter religioso. Todos están de acuerdo en que el perdón debe ser pedido y la falta debe ser reconocida, en esa medida el perdón tendría un costo que debe ser demostrado por el perdonado. Con esto último Lefranc establece una relación entre el perdón y edificio jurídico: el castigo como el perdón acaban con la diferencia, y la amnistía necesita del perdón para evitar la venganza. Según la autora, las críticas de los filósofos al uso del perdón político provienen de la asociación que hacen del perdón puro o verdadero y el perdón como acto político o con fines políticos. Por un lado están los filósofos que consideran que el Estado no podría librarse de su culpabilidad y hacer las veces de tercero, ni como ejemplo de verdadero perdón, ni como receptor de la gracia a la que se dirige el acto de perdonar. De otro lado, filósofos como Derrida, le atribuyen al perdón un carácter paradójico: “puede ser posible al hacer lo imposible”<sup>11</sup>. Finalmente están los filósofos que no admiten la idea de perdón en la esfera jurídica, es el caso de Kant y de Hegel. El primero en su *Metafísica de las Costumbres* nos aclara que el soberano debe rechazar el derecho al indulto por ser esta una injusticia contra los súbditos<sup>12</sup>. Hegel, por su parte, sostiene que renunciar al castigo conduce a la venganza<sup>13</sup>.

Ante estas concepciones Lefranc responde con gran ironía diciendo que en manos de estos filósofos el perdón siempre estará a salvo porque lo instalan en una política sin violencia, una política “que haya encontrado la justa distancia entre la conminación ética, —que

---

<sup>11</sup> Ibid. Pp 233

<sup>12</sup> KANT, Emmanuel. *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos. #49, 1989.

<sup>13</sup> HEGEL, Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa. #102, 2005.

considera a la persona en su singularidad — y la exigencia de la universalización por la ley y el tercero y que asuma plenamente la exigencia de la pluralidad”<sup>14</sup>. Para esta autora la política es violenta por definición, es política ideal la que no es violenta<sup>15</sup>. Esto último la instala directamente en el tenor arendtiano de política y en el origen weberiano de la política. Para Hannah Arendt —como para Levinas y Ricoeur— el lenguaje político no debe ser unívoco sino, gracias a la pluralidad, una subversión de todo lenguaje impositivo. Bajo esta premisa el poder se crea en el espacio público por medio de la palabra intercambiada, en esa medida, el poder solo existe en potencia y es fugaz por tener autores anónimos que durante un proceso irreversible producen resultados imprevisibles. Para Arendt el poder es acción, la violencia es trabajo y la obra dominación. Por ser irreversible la acción política es perdonable y por ser imprevisible las promesas son necesarias. (A esto último alude la existencia de leyes constitucionales y tratados). En esta filósofa, el perdón, como experiencia plenamente política, tiene como objetivo reiniciar a relación política intersubjetiva. Pese a todo, Lefranc critica a Arendt, por no dar ninguna explicación de la institucionalización de la violencia en el Estado y por que excluye el perdón en caso de ofensas radicalmente malas, “falta, dice Lefranc, cuando es más necesario, cuando la relación política está amenazada en su fundamento mismo”.

Mientras para Arendt la violencia se encuentra excluida de la política por ser una forma de dominación y destrucción del poder, para Weber la política tiene origen en la violencia y por esto acepta que lo político incorpora la violencia en su núcleo: política tiene como objetivo regular la violencia. Lefranc se posiciona aceptando la inherente violencia que acompaña la política y la bautiza como violencia política, una violencia que tiene su origen en el natural deseo de dominación de los hombres, “la memoria de la violencia, nos aclara, se actualiza en la existencia de la dominación”<sup>16</sup>. Debido a esto el “verdadero perdón” no es posible en política, es entonces necesario definir un perdón político.

---

<sup>14</sup> Ibid. Pp 233

<sup>15</sup> Ibid. Pp 243-244

<sup>16</sup> Ibid. Pp 247

Para definir el perdón político Lefranc nos recuerda que en la retórica empleada en las transiciones de Sudáfrica y Argentina, recurrieron a la figura de la responsabilidad apoyados en el perdón. Allí, algunos sectores de la Iglesia evadieron la responsabilidad de su participación en los crímenes de Estado por medio de una retórica del perdón: la responsabilidad jurídica individual se transformó en una responsabilidad moral institucional. Lo que propone Lefranc es que este mismo criterio de responsabilidad se adapte para el caso de la violencia de Estado. Al equiparar el crimen personal con la violencia de Estado y el perdón interpersonal con el perdón político, Lefranc abre el camino para una definición del perdón que tenga un referente político y por tanto, apoyada en un principio de responsabilidad, pueda ser institucionalizada. La viabilidad la encuentra en diferentes figuras jurídicas existentes. Por ejemplo, la figura de la remisión, con la cual el soberano hace caso omiso del derecho de juzgar, entendida, claro está, en la perspectiva de Arendt, o sea, como una forma de anteponer consideraciones políticas a la objetividad de la ley, jugaría un papel importante a la hora de hacer del perdón político una figura jurídica. De otro lado Lefranc insta a reconocer la importancia del perdón sobre todo en contextos de violencia endémica. Para ello cita a Ricoeur quien, a pesar de estar en contra de la figura del perdón como modalidad política, afirma que el perdón afecta la esfera de la política porque se ha visto beneficiada por él, además, tiene la facultad de perfeccionar la disociación entre justicia y venganza.

En resumen, el perdón político pese a ser imposible desde la perspectiva de las víctimas, es necesario y viable desde el horizonte del Estado: necesario porque es una respuesta a la fragilidad de la acción política y porque existe una natural tendencia a la dominación en todo hombre. Viable porque es el Estado, como un tercero, quien lo pide y al mismo tiempo lo concede. Sin embargo, requiere de un principio de responsabilidad que sustente la evasión de la responsabilidad jurídica. Además, este perdón funciona como una válvula de seguridad del orden público que será requerida en los casos en que se caiga en una violencia de Estado.

## **LA MÍNIMA DECENCIA**

Como se explicó arriba, para Rajeev Bhargava una sociedad que ha roto las mínimas normas morales es una sociedad que ha entrado en estado de barbarie; a una sociedad que intenta salir de la barbarie para llegar a la mínima decencia se le denomina sociedad en transición. Uno de los mecanismos usados para pasar a la mínima decencia se conoce como comisiones de la verdad, se trata de un puente para restaurar algún tipo de reglas morales al interior de estas sociedades. La crítica que dirige Bhargava a estos mecanismos es que en su afán de reiniciar la maquinaria política han querido persuadir a las víctimas de perdonar y olvidar los daños que les han sido infringidos.

En *Restoring Decency In Barbaric Societies*, Bhargava sostiene que las sociedades que entran en una transición claman por una estrategia con la cual no solo resurjan del estado de la barbarie, sino que además les garantice no volver a él. En caso de no alcanzarse este objetivo se puede correr un grave peligro moral: que las víctimas permanezcan como víctimas y en dicha sociedad no cese la barbarie, o por lo menos que se mantenga un estado de barbarie latente. Bajo estas premisas Bhargava postula las comisiones de la verdad como mecanismos que en primera instancia deben restaurar una mínima decencia, es decir, establecer la confianza en una básica justicia procesal. Ahora bien, este filósofo propone una tipología en relación a las sociedades en estado de barbarie: si una de las partes omite un procedimiento mínimo de justicia, fuerza a la otra a hacer lo mismo, en este caso se habla de una sociedad bárbara asimétrica; si las dos partes se olvidan de la observancia a un procedimiento de justicia básico, nos enfrentamos a una sociedad bárbara simétrica. En caso de que una sociedad se encuentre en una barbarie simétrica, Bhargava afirma que una comisión de la verdad es un mecanismo necesario y suficiente para arribar a la mínima decencia; en caso de enfrentarnos a una sociedad en barbarie asimétrica las comisiones de la verdad serán mecanismos necesarios pero no suficientes para alcanzar la mínima decencia, para este segundo caso se requiere, además, de instituciones como tribunales de justicia. No obstante lo anterior, este autor aclara que la mínima decencia, aunque termina con las hostilidades entre las partes, no implica la reconciliación, por tanto, la reconciliación no debe ser un objetivo de las comisiones de la verdad.

El que un procedimiento de justicia mínimo o básico no tenga como meta la reconciliación obedece a factores que se encuentran implícitos en la caracterización de un momento de transición: (i) no cesa la enemistad entre víctimas y perpetradores; (ii) tampoco se inicia un mutuo respeto; (iii) el horizonte de resurgimiento puede ser lejano; (iv) frente al indulto temporal y la esperanza de un cese de hostilidades, se crea una atmósfera favorable para los actores políticos; (v) la fuerza cede a la vía de la negociación; (vi) se inicia un proceso de desmantelamiento de las características de la barbarie. El hecho de que la reconciliación no sea una meta a corto plazo depende para Bhargava de que ésta solo es posible luego de alcanzar el perdón. En efecto, el perdón es la meta más importante en un proceso de reconciliación por ser este la única garantía de que dicha sociedad supere el estadio de la colonización, que es, para este filósofo, el verdadero origen de toda transición.

En Bhargava la conceptualización del estatus de víctima se encuentra estrechamente relacionada con su definición de barbarie simétrica y asimétrica fundamentalmente por dos factores. El primero es que una víctima pasa a ser un perpetrador si su reacción a los daños que le causaron es igualmente violenta. El segundo es que la barbarie política se debe distinguir de la barbarie común teniendo como factor diferenciador el de los fines políticos. Una de las obligaciones de la comisiones de la verdad es la de proporcionar una cartografía con la que se logre diferenciar los crímenes políticos de los de la delincuencia común. Quizás, una de las dificultades que enfrenta una comisión de la verdad es que muchas veces las víctimas desvinculan un crimen de su trasfondo político y lo ven como un hecho aislado.

Con todo, Bhargava avisa que es un riesgo que las comisiones de la verdad impongan una moral a la sociedad donde efectúan su labor. El caso paradigmático en este sentido es el sudafricano, allí se impuso una moral cristiana en reemplazo de toda forma de moral existente durante el régimen del *apartheid*. La consideración que hace Bhargava es que una sociedad que ha dejado de lado sus mínimas reglas morales no puede pasar a un impuesto régimen moral. Las comisiones de la verdad deben ser sensibles a todos los dolores que las víctimas sufren y deben permitir que cada sociedad reconstruya su moral partiendo de las dificultades que le son propias. Lo anterior es posible solo después de restaurada la mínima

decencia. En lo que sigue, amplió el mecanismo que propone Bhargava para el logro de la mínima decencia, acudiendo directamente a la fuente de donde fue extraído por el autor.

El mecanismo propuesto se encuentra desarrollado en las tesis de Stuart Hampshire en el segundo capítulo de su libro *Innocence and Experience*. Allí, este filósofo propone la implementación de una básica justicia procesal en todas las sociedades, con el objeto de superar las consecuencias de la dominación. Parte del presupuesto de que todos los seres humanos tienen una natural tendencia a la dominación y que la experiencia en dominar y no ser dominado juega con la inocencia de quienes creen en la armonía y la rectitud moral. A la dominación le es connatural la implantación de una jerarquía que posibilite la manipulación de otros seres humanos a tal punto que, a la hora de enfrentar a otros con los que no se identifican, quebrantan su moral mínima. Para situaciones como estas Hampshire propone un concepto de justicia que sea procedimental.

Para la formulación de su propuesta, Hampshire empieza por aclararnos que el concepto de justicia varía históricamente en razón de la función que esta cumpla en cada sociedad. El patrón de cambio de una concepción de justicia al interior de una sociedad se puede resumir de la siguiente forma: identificar una injusticia; abogar por una causa; ejercer presión social para que esa injusticia sea reconocida como tal; cambio en la concepción de justicia. En esa medida la justicia no es positiva ni busca conducirnos al bien y la armonía, sino que es negativa y se enfrenta al mal en sus diferentes versiones y ante diferentes contextos. “De los conceptos morales es el de justicia el que no se puede entender sin considerar al mismo tiempo fuerzas de destrucción para las cuales la virtud de la justicia [...] signifique una obstrucción”<sup>17</sup>, estas fuerzas no solo están en contra sino que actúan en contra de todo lo que es “loable, admirable y deseable en la vida humana”<sup>18</sup>.

De otro lado, nos explica, todo humano cuenta con un razonamiento práctico y hace uso de este tanto a nivel individual como a nivel público. La racionalidad práctica pone en la balanza tanto los beneficios como los perjuicios que se desprendan de una decisión actual.

---

<sup>17</sup> HAMSHIRE, Stuart.. Op. cit. pp 68

<sup>18</sup> Ibid. pp 67

“La política es el resultado de ese debate”<sup>19</sup>. De esta forma el canon que se aplica para efectuar las operaciones racionales, es el mismo que se usa para la justicia, si una operación es suprimida el resultado puede ser un juicio corrupto o injusto. Por lo anterior “las nociones de justicia y justo son siempre en parte nociones procedimentales”<sup>20</sup>.

Ahora bien, la esfera de la razón práctica tiene sus límites en lo que este autor denomina mitos sociales, es decir, la creencia de que un bien común en la actualidad es un bien que se perpetúa. A esta forma de verdad la concibe como una falsa fijación. La dominación se hace factible en la medida que se controlen estas falsas fijaciones en otros sujetos, anteponiéndolas a los preceptos morales tal como sucedió con el régimen Nazi. En efecto, una de las enseñanzas de la segunda guerra mundial fue medir las consecuencias de la imposición de una noción de justicia donde no se tuviera en cuenta un procedimiento justo. La anulación del procedimiento fue posible gracias a que se tenía la convicción de que todo aquel que no fuera parte del partido o de la raza era un enemigo. Para Hampshire, una noción de justicia que propenda por los intereses del más poderoso y no cuente con un procedimiento mínimo es más bien una forma de injusticia.

Ante este panorama la propuesta de este filósofo consiste en fomentar un mecanismo con el cual se restrinja ese natural deseo de dominación. Para que se haga efectivo, es necesario recurrir a un nivel mínimo de moralidad que sería enteramente negativo. La aplicación de un procedimiento de justicia mínimo requiere de esta “piedra moral” en el fondo para que pueda sobrevivir en la práctica. Se trata entonces de una noción de justicia y de lo justo que permita respetar el surgimiento de un proceso de arbitraje entre diferentes formas de moralidad que, en un momento dado y por efectos de la dominación, se encuentren enfrentadas.

### **ALGUNAS FORMULACIONES**

Para finalizar este ensayo quisiera retomar las preguntas expuestas arriba y formular algunas respuestas con el marco teórico hasta aquí desarrollado. Lo haré en el orden en que

---

<sup>19</sup> Ibid. pp 51

<sup>20</sup> Ibid. pp 53

fueron escritas. ¿Es el perdón político una fórmula adecuada para conservar una noción homogénea de justicia en el interior de una sociedad? Si lo es, ¿Garantiza la estabilidad de una nación un soberano que hace uso del perdón político? Al establecer la categoría de víctima política Bhargava despoja al victimario de su responsabilidad jurídica, de otro lado, al proponer que la moral debe ser reconstruida por la sociedad misma y no impuesta, justamente porque el perdón es una tarea entre las víctimas y sus perpetradores, nos instala en la ética hiperbólica del perdón tal y como lo caracteriza Jankélévitch. El perdón político sería para Bhargava, una forma de salir del paso pero sin solucionar el problema de fondo, a saber, que en los procesos de colonización, los colonizados conservan una memoria de lo que fue una imposición moral violenta sin haberseles ofrecido ningún tipo de restauración; el que la sociedad colonizadora haya logrado superar la barbarie y se haya instalado el nivel de lo mínimamente decente, no obliga a la segunda, (bajo ninguna circunstancia), a circunscribirse permanentemente. Con el objeto de superar este inconveniente y lograr la convivencia de ambas al interior de un mismo orden político, es prioritaria la tarea de reparación en las víctimas, no solo por que el olvido requiere un mínimo de justicia, sino porque el reconocimiento de la labor restauradora debe hacer parte íntegra de la rememoración colectiva. Lograr la homogenización de la justicia solo es posible si se logra el olvido de lo que fue el proceso de colonización; la estabilidad de una nación debe contar con un proceso de reconciliación del que haga parte el perdón directo entre víctima y victimario. El perdón político lefranciano no está en la óptica de Bhargava porque este filósofo cree en que la reconciliación acompañada de una básica justicia procesal, suprime, o por lo menos controla, la voluntad de dominación.

La utopía reconciliatoria de Bhargava choca de frente con el realismo político de Lefranc básicamente porque esta última condena al hombre al efecto de la dominación. Mientras Hampshire, y con él Bhargava, ve en la violencia el efecto directo de la dominación, Lefranc solo ve una de sus manifestaciones posibles, por eso para la filósofa la estabilidad de un Estado es solo una tensa calma donde la justicia es la venganza de los vencedores. Ni la justicia ni la paz nos sacan de la violencia ¿puede hacerlo el perdón? Se pregunta Lefranc. Mientras Arendt sostiene que “El poder y la violencia se oponen por naturaleza: cuando uno de los dos predomina el otro queda suprimido”, Lefranc, por su parte,

acompaña en Weber cuando dice que “la política violenta o apremiante no solo sigue siendo política, sino que la violencia es su *ultima ratio*”, y luego complementa: “Aunque lo político tienda por diversos medios a contener y regular, si no a superar la violencia, solo lo logra al instaurarla en su propio centro”<sup>21</sup>. El perdón en estas condiciones es perdón político o no es nada, el perdón verdadero será siempre superado por las relaciones de dominación propias de la vida política.

¿Existen mecanismos para evadir el perdón político? En medio de una atmósfera de reconciliación donde todos llegamos a vernos como iguales donde el poder no es dominación sino solo acción, donde no es posible la institucionalización de la jerarquía, el perdón político y el perdón verdadero quedan excluidos, el primero por innecesario y el segundo porque contradice al principio de la no jerarquía. Pero en el reino de la barbarie se debe tener en cuenta la tipología propuesta por Bhargava. De la barbarie asimétrica solo se sale con la condición de un perdón político garantizado a quien detenta el poder y a sus beneficiarios. Ante una barbarie simétrica el perdón político es, si acaso, una figura retórica usada para reiniciar las relaciones políticas y no una válvula de escape como lo sugiere Lefranc. En este último caso, si es que existe una barbarie simétrica en la realidad, no hace falta el perdón político, es suficiente con rotular a las víctimas como víctimas políticas, tarea de la comisión de la verdad. Un mecanismo como el procedimiento básico de justicia solo actúa en casos de violencia extrema, donde la justicia del poderoso es más una nueva forma de colonización que un proceso imparcial y regido por la pluralidad. No existe en esta propuesta una forma de escapar de la necesidad del perdón político.

¿Debe hacer el perdón parte del paradigma de justicia de una sociedad después de ser usado por primera vez, por ejemplo, en una transición?<sup>22</sup> En contextos de transición donde se ha caído en la barbarie o, por decirlo de otra forma, en la violencia endémica, Bhargava, y el mismo Hampshire, proponen la implementación de un procesamiento básico de justicia con el objeto de retornar a una mínima decencia. Si el objetivo que se traza con este mecanismo

---

<sup>21</sup>LEFRANC, Sandrine. Op. cit. p. 245

<sup>22</sup> No busco en este punto replantear una polémica entre el consecuencialismo y el retributivismo, ni defender la tesis de la justicia como retribución más que como castigo. Solo acudo a los elementos de las tesis expuestas para defender la importancia del perdón político desde mi perspectiva.

es el de no volver a la violencia, el concepto de perdón político perdería sentido. Ahora bien, y con esto confirmo mi hipótesis, si las formas de violencia y dominación que existen en el mundo, como lo demuestran los partidarios de una justicia global, ya no recurren a la violencia física sino que acuden a otras modalidades como el control económico, pienso que no solo se debe actualizar la idea de “crímenes de lesa humanidad” que definen la barbarie desde la violencia física, sino que se debe reformular la idea de transición haciendo de ella un concepto aplicable en contextos donde la muerte obedece a otros factores como por ejemplo: el hambre. De igual forma el concepto de perdón político se actualizaría y seguiría siendo necesario para superar las crisis en que los estados puedan caer por efectos de “la nueva violencia”.

## **BIBLIOGRAFÍA**

BHARGAVA; Rajeev. Restoring decency to barbaric societies. En: *Truth V Justice*, Editado por Robert Rotberg y Dennis Thompson, 2000

HAMSHIRE, Stuart. Innocence and Experience. Harvard University Press, 1989

ESCOBAR MONCADA; Jairo. Platón y el concepto de justicia en el primer libro de La República. En: Los clásicos de la Filosofía política. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003

HEGEL; Friedrich. Principios de la Filosofía del Derecho. Barcelona, Edhasa, 2005

KANT; Emmanuel. Metafísica de las costumbres. Madrid, Ed Tecnos, 1989

LEFRANC; Sandrine. Políticas del perdón. Bogotá, Norma, 2005