

FORGIVENESS AS POLITICAL ACTION

Abstract

The Colombian government brings forward a peace process that seeks to prevent the perpetrators of atrocious crimes pay with effective deprivation of liberty. This written warns about the impossibility of such an aim, because it requires radical change in criminal law doctrine and contradicts the international justice. Instead it proposes the forgiveness as political, and explains the requirements that entails.

Keywords

Forgive, punishable, against-humanity, Colombian-Peace-Process.

Resumen

El Gobierno colombiano adelanta un proceso de paz buscando evitar que los responsables de delitos atroces paguen penas efectivamente privativas de la libertad. Este escrito advierte sobre la imposibilidad de tal pretensión, porque exige un cambio radical en la doctrina jurídico-penal, y contradice la justicia internacional. En su lugar, propone el perdón como política, explicitando las exigencias que ello comporta.

Palabras clave

Perdón, punibilidad, contra-humanidad, proceso de paz colombiano.

EL PERDÓN COMO ACCIÓN POLÍTICA

José Alpiniano García-Muñoz¹

Universidad Católica de Colombia

Alba Isabel García Giraldo²

Universidad de San Buenaventura de Bogotá

Introducción

Hasta hace pocos años, cuando los poderosos que luchaban por el poder político dentro de un Estado se cansaban de la guerra, terminaban sus contiendas otorgándose mutuas amnistías. De este modo, garantizaban que ninguno de ellos utilizaría su poderío para sancionar al contrario por las especiales atrocidades cometidas durante los combates. Estas podían olvidarse porque las víctimas no pertenecían a las élites enfrentadas: eran indefensos seres humanos reclutados o simplemente incluidos por cualquiera de las facciones.

Hoy las cosas han cambiado un poco. Hemos avanzado en el entendido de que las atrocidades son tales con independencia de la víctima: todo ser humano, por el solo hecho de serlo, debe ser protegido³. Así las cosas, cuando los poderosos de hoy se cansan de sus recíprocas violencias en búsqueda del poder político interno, se encuentran con una barrera insalvable: no pueden otorgarse mutuas garantías de impunidad por sus *atrocidades contra humanitas, que desafían la imaginación y conmueven profundamente la conciencia de la humanidad*⁴.

* Fecha de recepción 9 de febrero de 2016; fecha de aceptación 14 de marzo de 2016.

1. Ph. D. Universidad de Navarra (España). Abogado experto en Derecho Económico. Profesor en Bogotá del Master in Scienze Politiche per la Pace e L'Integrazione dei Popoli, de la Università degli Studi di Salerno, en asociación con la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia. Miembro de los grupos de investigación Aldo Moro de la Universidad Católica de Colombia, y Filosofía y Economía de la Universidad de Navarra. jgmunoz.1@alumni.unav.es.

2. Economista. Miembro del Observatorio de la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe de la Universidad de San Buenaventura de Bogotá, Colombia.

3. ONU, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 1948, Obtenido de <http://www.un.org/es/documents/udhr/>.

4. ICC, Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, 2002, Prámbulo Segundo. Obtenido de ICC Legal texts and tools: <http://www.icc-cpi.int/NR/rdonlyres/ADD16852-AEE9-4757-ABE7-9CDC7CF02886/283783>



No pretendemos abordar el fenómeno desde la perspectiva del exégeta que sigue las distinciones y clasificaciones legales. En consecuencia, no entraremos en las especificidades del experto que distingue indultos y amnistías, penas principales y accesorias, pérdida de la libertad y multas. Solo nos ocuparemos de lo que interesa a los poderosos al cesar sus mutuas violencias por el poder político interno: quedar exentos de toda punibilidad.

La naturaleza de la amnistía quedó establecida desde sus orígenes en la Grecia del siglo V antes de Cristo⁵: Critias, cabeza del partido oligárquico, utilizó el gobierno de los treinta tiranos para cometer toda clase de atrocidades contra sus opositores del partido democrático, y aun contra sus mismos partidarios. Al ser muerto en campaña por las huestes democráticas dirigidas por Trasíbulo, se vino abajo el régimen. Entonces, se erige un nuevo gobierno encabezado por diez nuevos tiranos, cuyas atrocidades no se diferenciaron de las cometidas por sus oponentes. Es cuando Pausanías, rey de Esparta, interviene: todo termina con un acuerdo entre oligarcas y demócratas por el que «todo lo pasado había de quedar perdonado y olvidado»⁶.

Con este viejo antecedente se ha querido dar a entender que la amnistía otorga impunidad a los violentos que se enfrentan por el poder político interno. Desde esta perspectiva, el recurso se explica por el carácter cruel de todo poder político. Su conquista y conservación, enseña Maquiavelo, exigen «eliminar el linaje del antiguo príncipe, y aprender a poder no ser bueno»⁷. «Los que gobiernan las naciones las oprimen, y los poderosos las avasallan»⁸, enseñó el Maestro de maestros. Agustín de Hipona⁹, por su parte, hizo suyo el relato según el cual las acciones de un forajido igualaban a las de Alejandro Magno, con la sola diferencia de que a este *le llamaban rey porque las hacía con formidables ejércitos*, mientras a él *le llamaban ladrón porque las ejecutaba con un pequeño barco*.

La discusión acerca de amnistiar la facción del pueblo que violentamente intenta el poder en un Estado democrático nos parece zanjada desde cuando los Padres de la democracia norteamericana, ya en la segunda enmienda de su Constitución, consagraron «el derecho

5. Beloch, C.J., «Historia de Grecia», en Varios, *Historia Universal dirigida por Walter Goetz*, vol. II, Espasa Calpe, Madrid, 1951, pp. 172-174.

6. *Ibid.*, p. 174.

7. Machiavelli, N., *Il Principe*. Clarendon Press, Oxford, 1891, pp. 186, 284.

8. San Mateo, 20, 25-26, en E. Nacar Fuster, & A. Colunga Cueto (eds.), *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.

9. De Hipona, A., *La ciudad de Dios*, vol. I. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988, IV, 4.



del pueblo a tener armas». Sabían que aún en el Estado democrático, enseñó Rousseau¹⁰, el *buen gobierno es el que tiene mayor fuerza represiva en la medida que la población crece*. De ahí «que existen poderes estatales perniciosos, contra los cuales es un deber moral la insurrección»¹¹. En consecuencia, los ciudadanos tenemos derecho a defendernos, utilizando las mismas armas empleadas por el represor contra nosotros.

Establecido lo anterior, ¿debemos concluir que no es posible amnistiar delito distinto a la violencia de facciones que se enfrentan por el poder político? El asunto debería poderse responder con fundamento en las razones que justifican la punibilidad. Cuando tal fundamento no exista en cualquier caso concreto, la amnistía o impunidad debería ser perfectamente aceptable por sustracción de materia.

Razón de la punibilidad

Afirma la teoría de la punibilidad que la pena retribuye y repara¹². *Retribuir* pertenece al grupo léxico utilizado por los juristas romanos para indicar el derecho distintivo de los contratos sinalagmáticos¹³: cada quien debe algo o *retribuye* al otro. Con esa misma connotación lexicográfica, *reparar* se utilizaba para señalar la situación jurídica de quien tenía algo en su poder, sin haber pagado o dado contribución por adquirirlo, tal como ocurría al ladrón o al enriquecido sin causa¹⁴: uno y otro debían devolver, *retribuir* o *reparar* lo robado o enriquecido. Si nos atenemos a esta etimología jurídica, el carácter retributivo y reparativo de la pena indicaría que esta consiste en dar una cosa que es debida a otro.

En consecuencia, al tratarse de cosas no susceptibles de ser *retribuidas*, *reparadas* o *devueltas*, la pena carecería de sustrato. Jurídicamente hablando tendría un objeto imposible. Sin duda alguna, se justificaría la impunidad o amnistía. Esta tesis es rechazada por el mundo moderno. Precisamente, el delito referido a cosas no susceptibles de ser devueltas, restituidas o reparadas, es al que

10. Rousseau, J. J., *El contrato social*. Sarpe, Madrid, 1983, p. 99.

11. Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, p. 285.

12. Reyes Echandía, A., *Derecho Penal - Parte General*. Universidad Externado de Colombia, 1979, p. 344.

13. Justiniano, *Digesta*. Berlín, 1954, 46.3, 67-80.

14. *Ibid.*, 12.5-7.



se le deniega cualquier impunidad o amnistía¹⁵. La razón es clara: a los desaparecidos, torturados, sexualmente abusados, secuestrados y similares no se les puede devolver, restituir o reparar su integridad física y psicológica o el tiempo transcurrido en cautiverio. Cualquier pena, en consecuencia, tendría objeto imposible y delitos tan graves serían susceptibles de impunidad o amnistía. *Contrario sensu*, delitos menos graves como atentar contra el patrimonio económico no serían amnistiables, porque permiten retribución o reparación.

Los cultivadores del derecho penal pronto divisaron que su parcela jurídica implicaba más. Fue entonces cuando decidieron abandonar la etimología jurídica. En síntesis de Reyes Echandía¹⁶, optaron por entender que retribuir y reparar hacían relación al poder estatal de imponer sanciones aflictivas que restablecen el orden jurídico contrariado por el delito. Con ello se limitaron a acoger la doctrina ilustrada de la punibilidad.

Ciertamente, para Kant¹⁷, que según Hegel¹⁸ es la Ilustración elevada al plano metódico, *la pena es un mal físico mandado por una legislación originada en la razón*. En tal virtud, la pena debe ser acogida libremente por quien delinque, dado que le permite actuar racionalmente. La pena, en términos de Rousseau¹⁹, es el instrumento con que cuenta el Estado instituido por la voluntad general, *para obligar a los ciudadanos a ser libres*. Este cambio en la visión de la punibilidad se encontró con un problema.

En la teoría política ilustrada, la ley que manda la pena es un *imperativo categórico*, o fruto de la voluntad general. En consecuencia, nadie puede eximirse de ella: toda impunidad, aun la derivada de amnistía, quedaba proscrita. Así, entonces, aunque la nueva teoría evitó las estrecheces inaceptables de que retribuir y reparar se entendieran en etimología jurídico-romana, también eliminó las amnistías.

15. «Los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto no deben quedar sin castigo [...], a tal fin, hay que adoptar medidas en el plano nacional e intensificar la cooperación internacional para asegurar que sean efectivamente sometidos a la acción de la justicia», ICC, Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, 2002, Preámbulo Cuarto, op. cit.

16. Reyes Echandía, A., op. cit., pp. 344-345.

17. Kant, M., *Crítica de la Razón Práctica*, en M. Kant, *Obras varias*. Porrúa, México, 1998, p. 117.

18. Hegel, G. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III. Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 420.

19. Rousseau, J. J., op. cit., p. 46.



En términos de Hegel, la teoría ilustrada de la punibilidad se limitaría a decir que la pena es un *deber por el deber*²⁰. Una mera *abstracción que se transformó en el acontecimiento más terrible y cruel*²¹. También lo entendió el derecho penal, que pretendió darle consistencia a la punibilidad, volviendo a la realidad. Entonces, afirmó que la pena no era un fin en sí mismo, como los imperativos categóricos, sino un medio para prevenir, defender y rehabilitar²².

Previene porque el temor a la pena evita la comisión de delitos. La reclusión del delincuente en sitios especiales, defiende a la sociedad de individuos propensos al delito; al igual que también defiende al delincuente de eventuales venganzas de sus víctimas. Al consistir en una reeducación del delincuente, le rehabilita para volver al seno de la sociedad, asumiendo prácticas socialmente aceptadas. Son doctrinas que si bien sus fundamentos antropológicos parten de considerar malo al hombre, justifican por sí mismas la impunidad o amnistía sin necesidad de apelar a la antigüedad griega.

Evidentemente, la inexistencia de delito, incluso por temor a la pena, excluye absolutamente la punibilidad. Igual sucede con el cese de la propensión a delinquir en quien esa supuesta tendencia justifica su pena, o con el resocializado. Al carecer de su fin propio la pena pierde consistencia. En consecuencia, la amnistía o impunidad se impondrían por sustracción de materia. Así, entonces, parecería inexplicable que el mundo actual se oponga a la impunidad o amnistía de los delitos a que se refiere el *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional de 2002*. ¿Dejó de creer en sus fundamentos político-jurídicos? ¿Acaso porque los beneficiados, similares a Critias, Trasíbulo y Pausanias, ejercen la actividad cuyo rasgo distintivo es *aprender a no ser bueno, oprimir y avasallar a las naciones, hacer con formidables ejércitos lo mismo que un ladrón?*

Perdonar es volver a empezar

Sin proponérselo, el mundo contemporáneo está recuperando la doctrina de la punibilidad que entiende la pena como retribución o reparación. En el sentido etimológico jurídico, la pena consiste en dar una cosa que es debida a otro. Intuye que el delito es acción humana

20. Hegel, G. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. cit., pp. 446-447.

21. Hegel, G. W., *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, p. 681.

22. Reyes Echandía, A., op. cit., pp. 347-348.



causante de daños reparables o retribuíbles, porque es el único alcance del actuar de quien obra según su *humanitas* –su humanidad–. No obstante, se encuentra con acciones de hombres que dañan de tal modo, que resulta imposible reparar o retribuir: ¿cómo explicarlas y afrontarlas? Sin duda, son actuaciones contra *humanitas* –inhumanas–. ¿Cómo, entonces, reparar lo irreparable que ellas causan? Al responder estos interrogantes explicita la antropología que subyace a su noción de pena.

Sin discusión, esta moderna actitud tiene sus orígenes en las acciones contra *humanitas* –inhumanas– de los dos grandes totalitarismos del siglo veinte. En términos de Hannah Arendt, aquellos que se fundamentaron en sendas «ideologías que interpretan la historia como una lucha económica de clases, y otra que interpreta la historia como una lucha natural de razas»²³. Fue solo entonces cuando la práctica política tomó conciencia de algo que no había considerado, desde cuando Pausanias medió para que oligarcas y demócratas se garantizaran recíproca impunidad por las atrocidades cometidas contra el pueblo ateniense del siglo V: son *inhumanos* los daños irreparables causados por los hombres, así sean poderosos en búsqueda violenta del poder político.

Hannah Arendt es una protagonista *sui generis* en la historia de los totalitarismos del siglo xx, que obligaron a la práctica política a dar el giro. No solamente fue víctima de ellos, sino que los estudió revelando sus raíces históricas más remotas. En la segunda parte de su vida buscó *cómo reparar lo irreparable*, causado por acciones contra la *humanitas*. Según lo relata ella misma²⁴, el 27 de febrero de 1933 inicia su papel: *se siente responsable por la indiferencia con que había actuado, no obstante que desde 1931 ya preveía que los nazis se harían con el poder en Alemania*. Después, pretende hacer algo, pero ya es bien poco lo que podía. Es detenida. Huye de Alemania y termina radicada en Estados Unidos.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial se hacen públicos los actos *contra humanitas* e irreparables perpetrados por los nazis sobre los judíos. Arendt se esfuerza por *comprender* lo acontecido²⁵. Fruto de tal esfuerzo es su obra *Los orígenes del totalitarismo*. Allí demuestra que el antisemitismo no fue un fenómeno alemán, ni exclusivo de Hitler. Desde el siglo diecinueve se venía intensificando en toda Europa.

23. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*. Shocken Books, New-York, 1996, p. 211.

24. *Ibíd.*, p. ix.

25. *Ibíd.*, p. 7.



El acto *contra humanitas* e irreparable que la república francesa cometió en la persona de Dreyfus fue un hito²⁶.

Según Arendt, uno de los fenómenos más influyentes en el desarrollo del antisemitismo y de su posterior ampliación a otras minorías étnicas, fue la idea ilustrada del estado-nación²⁷. Oponiéndose a lo afirmado por las dos ideologías que cimentaron el holocausto totalitario, sostiene que la historia no está sometida a leyes inevitables que eliminan la libertad²⁸. Al contrario, es el escenario en el que los hombres libremente labran el futuro. De ahí que todos seamos responsables de lo que históricamente deviene. Incluso, como ella, los demás miembros del pueblo judío tenían responsabilidad en los actos *contra humanitas* cometidos en sus personas²⁹.

Al concluir *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt relaciona los actos *contra humanitas* e irreparables de los dos totalitarismos del siglo xx, con el mal radical que Kant abordó en una obra de madurez³⁰. Un texto que prefieren ignorar los lectores de la *Crítica de la razón práctica*, porque derrumba todo lo que ahí se atribuye a la omnímota razón práctica incondicionalmente legisladora. El mal radical kantiano es lo mismo que fundamentó la teoría de la pena como medio para prevenir, defender y rehabilitar: una tendencia al mal enraizada en el ser humano, impidiendo el omnímoto imperio que la Ilustración acredita a la razón.

En 1958, Arendt publica *La condición humana*. Expone hasta dónde fue llevada en su *comprender los actos contra humanitas*, cometidos por los dos totalitarismos del siglo xx y cuyas consecuencias no pueden repararse o retribuirse. Sostiene que una característica de la acción humana es su irreversibilidad: la *incapacidad* de todo ser humano para *deshacer lo hecho aunque no supiera, ni pudiera saber, lo que estaba haciendo*³¹. En tal virtud, la vida social distintiva de la humanitas implica efectos que perduran por siempre, causados por la interacción humana. Siendo así, concluye Arendt, la vida social resulta imposible sin la existencia del perdón: «el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos ‘pecados’ cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación [...]. Sin ser perdonados,

26. *Ibíd.*, pp. 117-155.

27. *Ibíd.*, pp. 21-73.

28. *Ibíd.*, pp. 407-449.

29. *Ibíd.*, p. XIII.

30. Kant, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1969.

31. Arendt, H., *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 2005, p. 256.



liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias»³².

El perdón es algo bien distinto a la amnistía. Desde la antigüedad, cuando Pausanias medió entre oligarcas y demócratas, la amnistía solo ha requerido una declaración de los poderosos enfrentados políticamente. Al igual que el pueblo ateniense contra quienes aquellos sin distinción ejercitaron su violencia, las víctimas no han sido consideradas. En el perdón las víctimas son protagonistas del proceso político y jurídico, sin requerir pomposas declaraciones de impunidad. El perdón solo supone hombres, para los que *comprender* es «la vía específicamente humana de ser, porque toda persona necesita estar reconciliada con el mundo dentro del que nace extraña y dentro del que, para la extensión de su unicidad distintiva, siempre permanece extraña. Comprender empieza con el nacimiento y finaliza con la muerte»³³.

Comprender y perdonar no son la misma cosa. De igual modo, perdonar no es condición del comprender, ni tampoco su consecuencia necesaria³⁴. No obstante, el perdón requiere comprender, porque solo quien se reconcilia con su mundo descubre la responsabilidad que le cabe por los acontecimientos de ese mundo, distinta a la responsabilidad de los otros con quienes interactúa. Quien comprende piensa.

Arendt definió el pensar como un diálogo interno del yo con sí mismo, un diálogo de ‘dos-en-uno’, que puede ser la última instancia cuando no hay reglas comunes para juzgar [...] La única condición para ese diálogo es que el yo no se contradiga a sí mismo, al otro yo –no en el sentido de la lógica–, sino en el sentido de la amistad [...]. La ausencia de contradicciones en la amistad significa que el socio controla la validez del pensamiento, este se despierta cuando se está solo y es el único al cual no se puede escapar³⁵.

El comprender requerido por el perdón puede expresarse en términos de Heidegger diciendo que es *retroceder en busca de nuestro*

32. Ídem.

33. Arendt, H., «Understanding and Politics», en *Partisan Review*, 20(4), p. 377.

34. *Ibíd.*, p. 377.

35. Heuer, W., «La imaginación es el prerrequisito del comprender (Arendt): sobre el puente entre pensamiento y el juzgamiento», en *Cuadernos de ética y filosofía política*, 7(2), p. 38.



sí-mismo. Algo que no puede decirse a otros y de lo que no puede hablarse públicamente³⁶. Sin duda, descubrir la propia mismidad es lo único que capacita para comprender nuestro sitio en la vida social constituida por efectos que perduran para siempre, causados por la interacción humana: mi responsabilidad en todo ello y, en consecuencia, por cuáles acciones irreversibles debo pedir perdón, y por cuáles debo perdonar a los otros. En tanto el comprender es encontrarse a sí mismo, resulta más importante cuando se trata de quienes piden perdón por acciones contra *humanitas*.

Tradicionalmente, se ha creído que los delitos contra *humanitas* son tales porque tiene por sujeto pasivo (lesionado) a la humanidad. Para el jurista Álvaro D'Ors³⁷, es una tesis que conduce a peligrosas abstracciones. De ahí que los delitos contra *humanitas* no pueden ser tales porque lesionen específicamente a la humanidad, sino porque contrarían la *humanitas* de quien los comete. Destruyen su humanidad, son *in-humanos*.

La *comprensión* supuesta por el perdón, en tanto diálogo de *sí-mismo* que no se contradice con *sí-mismo*, descubre y acepta la propia *humanitas*. Recupera lo que se ocultó en las acciones contra *humanitas*. Es lo que nos hace merecedores del perdón. La teoría jurídica de la punibilidad diría que el delincuente se ha resocializado³⁸. En la doctrina del perdón no es posible afirmarlo porque, como enseña Arendt, estamos ante realidades en las que *no hay reglas comunes* que permitan definir cuáles son los hábitos socialmente aceptados.

El itinerario que enseñó Arendt finaliza con la petición de perdón³⁹: el reconocimiento ante la víctima, del efecto irreparable causado por la irreversibilidad de las acciones propias. El perdón, según Arendt, «depende de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, ya que nadie puede perdonarse [...] a sí mismo; el perdón [...] realizado en soledad o aislamiento carece de realidad y no tiene otro significado que el de un papel desempeñado ante el sí mismo de uno mismo»⁴⁰.

El *comprender* que permite pedir perdón debe superar un obstáculo: el temor a perder la reputación al reconocer las actuaciones inhumanas propias, causantes de los efectos irreparables. Un temor que es aún más intenso cuando la acción es de quien actúo como careciendo de

36. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 295.

37. D'Ors, Á., *Bien común y enemigo público*. Marcial Pons, Madrid, 2002,

38. Cfr., Reyes, A., op. cit., p. 348.

39. Arendt, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 257.

40. Ídem.



humanitas y, por lo mismo, en términos de Derrida⁴¹, muestra tener que *confesar lo inconfesable*. El perdón requiere superar la vergüenza, que justamente consiste en el temor a perder la reputación propia⁴².

Es entonces cuando el requerido de perdón puede ocultarse y caer en lo que Arendt llama *contradicción de sí-mismo con sí-mismo*: ocultar su comprendida falta de *humanitas* o inhumanidad de su acto. De este modo, puede abstenerse de pedir perdón porque reusa confesar lo inconfesable. Las estrategias para el efecto son múltiples: argumentar la reconocida *humanitas* y altruismo de los ciudadanos que se rebelan contra sus opresores, utilizando las mismas armas de estos. Excusarse en la responsabilidad que a todos cabe, incluso a las víctimas, como Arendt ya lo decía. Lo que tales no se dan cuenta es de que la vergüenza anuncia el encuentro con la propia mismidad⁴³. Dejarse vencer por ella para no *confesar lo inconfesable*, es renunciar al objetivo cuando ya se está alcanzando.

Como si el anterior itinerario no hiciera ya difícil adoptar el perdón en la práctica político-jurídico actual, existe un prejuicio que esta práctica se resiste a superar, o cuando lo intenta se equivoca: «El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos, enseña Hannah Arendt, fue Jesús de Nazaret, [...] [y] la enseñanza de Jesús de Nazaret [...] ha sido despreciada [por la teoría y práctica políticas actuales] debido a su alegada naturaleza exclusivamente religiosa»⁴⁴. En pocas palabras, el cristianismo es el abrevadero requerido para entender y practicar el perdón. La importancia de Desmond Tutu en el post-apartheid sudafricano parece confirmarlo.

De la doctrina cristiana, el perdón como estrategia jurídico-política solo requiere aprender qué es un don gratuito⁴⁵. En términos jurídicos, un acto de purísima liberalidad⁴⁶, no solo de quien pide, sino también de quien otorga perdón. En términos políticos, una «reacción que actúa de manera inesperada»⁴⁷. En tal virtud, ningún victimario ni víctima están obligados a pedir u otorgar perdón.

Lo que el perdón como acción política requiere de la práctica cristiana es bien simple: así como «los que gobiernan las naciones las

41. Derrida, J., & Peñalver, P., «Confesar - Lo imposible. "Retornos", arrepentimientos y reconciliación», en *Isegoría*, 23, p. 18.

42. De Aquino, T., *Summa Theologiae*, Prima Pars, Secundae Partis, q. 41 a. 4 co.

43. García-Muñoz, J. A., *El tomismo desdeñado*. Planeta, Bogotá, 2012, pp. 178-183.

44. Arendt, H., *La condición humana*, ed. cit., p. 258.

45. Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2013, pp. 214-218.

46. Cfr., Capitant, H., *De la causa de las obligaciones*. Góngora, Madrid, pp. 80-90,

47. Arendt, H., *La condición humana*. Paidós, ed. cit., p. 259.



oprimen y los poderosos las avasallan»⁴⁸ requiriendo amnistías; todo el que *comprende* o *retrocede en busca de sí-mismo*, también entiende que *no será así* entre quienes *comprenden* o descubren su *mismidad*. Al contrario, el que entre tales quiera llegar a ser grande, será un *servidor*⁴⁹. Cualquier otra adición de la práctica cristiana es peligroso clericalismo, que atenta gravemente contra la separación de Iglesia y Estado⁵⁰.

La doctrina del perdón como *don gratuito*, acto de *purísima liberalidad* o *inesperado* se sintetiza en la frase «perdonar es volver a empezar»⁵¹. Se vuelve a empezar porque los que han actuado contra su *humanitas* ponen sus capacidades o *humanitas* al servicio de todos los demás. Es entonces cuando aún las víctimas de daños irreparables reciben algo más, una verdadera retribución: el servicio que ahora presta la recuperada *humanitas* de quienes antaño nunca lo habrían ofrecido porque solo causaban daños irreparables. Habremos cambiado la naturaleza de la política porque ya no será *capacidad para aprender a no ser bueno*, según dijo Maquiavelo; o actuar como quien con *formidables ejércitos hace lo mismo que un ladrón*, según juzgó Agustín de Hipona. Lo más importante, viviremos en verdadera paz.

Qué lejos están de todo esto los protagonistas del proceso de paz colombiano, cuando pretenden imponer el perdón mediante leyes y reformas constitucionales, redactadas y aprobadas por los victimarios⁵². Manipulan el perdón como acción política para obtener la misma impunidad de las antiguas amnistías. Según denuncia Human Rights Watch, han llegado a un *acuerdo que sacrifica la justicia* porque *no habrá penas de prisión para atrocidades*, tal como ocurrió en la Grecia de Critias, Trasíbulo y Pausanias del siglo V antes de Cristo:

El acuerdo alcanzado el 23 de septiembre de 2015 por el gobierno colombiano y las FARC negaría la posibilidad de justicia a miles de víctimas de graves violaciones de derechos humanos y de derecho internacional humanitario, al permitir que los responsables no reciban un castigo genuino [...] Si bien la “Jurisdicción Especial para la Paz” ofrecería incentivos

48. San Mateo, 20, 25, en E. Nacar Fuster, & A. Colunga Cueto, Sagrada Biblia, ed. cit.

49. *Ibid.*, 20, 26.

50. Ratzinger, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, ed. cit., pp. 183-198.

51. Arendt, H., *La condición humana*, ed. cit., pp. 255-261.

52. Cfr., Human Rights Watch, Análisis de Human Rights Watch sobre el «Acuerdo sobre las Víctimas del Conflicto» alcanzado por el gobierno de Colombia y las FARC, 21 de diciembre de 2015, en www.hrw.org/es/news/2015/12/21/analisis-de-human-rights-watch-sobre-el-acuerdo-sobre-las-victimas-del-conflicto.



importantes para que los criminales confiesen sus delitos, esta también posibilitaría que los responsables de atrocidades masivas queden exentos de cumplir penas de prisión⁵³.

Conclusiones

La amnistía es el recurso jurídico-político que desde antaño utilizan quienes apelan a la violencia en su lucha por el poder político, con miras a garantizarse impunidad por sus crímenes. Los protagonistas en los procesos de amnistía son los líderes de las facciones violentas, sin considerar las víctimas ofendidas de manera irreparable.

Los actos inhumanos de los totalitarismos del siglo veinte hicieron consciente la necesidad de proteger a las víctimas de quienes dañan irreparablemente, cuando se enfrentan violentamente en la lucha por el poder político. De este modo las amnistías empiezan a desvanecerse, hasta perder su eficacia según los principios jurídicos universalmente vigentes en la actualidad.

Como consecuencia de lo anterior, se requieren nuevas estrategias y prácticas político-jurídicas que terminen enfrentamientos violentos por el poder político, permitiendo una impunidad similar a las de las amnistías, sin desconocer los derechos de las víctimas irreparablemente dañadas. El perdón como acción política es una de tales estrategias.

A diferencia de las amnistías, el perdón exige que las víctimas de la violencia política sean protagonistas del proceso, dado que son las que finalmente deciden con absoluta libertad si los violentos son o no eximidos de penas. No obstante, el perdón como acción política también asigna a los violentos un rol fundamental, aunque radicalmente distinto al que les correspondía en los procesos de amnistía.

El perdón exige que, con absoluta libertad, los violentos reconozcan ante las víctimas los daños irreparables ocasionados, y asuman un nuevo accionar que permita a las víctimas inferir un arrepentimiento sincero y la decisión irrestricta de renunciar a toda violencia. No obstante esto, las víctimas no quedan comprometidas a perdonar. También ellas actúan con absoluta libertad.

53. Human Rights Watch, *Colombia: un acuerdo que sacrifica la justicia*, 28 de septiembre de 2015, en www.hrw.org/es/news/2015/09/28/colombia-un-acuerdo-que-sacrifica-la-justicia.



Con fundamento en denuncias de Human Rights Watch, se concluye que el proceso de paz que se adelanta actualmente en Colombia, contraría principios jurídicos universalmente vigentes, al confundir la amnistía con el perdón como estrategia política, dado que garantiza impunidad a los violentos que no han pedido perdón, sin considerar que las víctimas tampoco han perdonado.