

# EL PERDÓN Y LA RECONCILIACIÓN EN LA CONVIVENCIA CÍVICA

XABIER ETXEBERRIA



ICIP

EINES DE PAU,  
SEGURETAT I JUSTÍCIA  
#23

---

Xabier Etxeberria

**EL PERDÓN Y LA RECONCILIACIÓN  
EN LA CONVIVENCIA CÍVICA**



ICIP

#23

Este libro se ha editado en PDF y en formato ePub siguiendo criterios de sostenibilidad.

Los libros de la colección «Eines de Pau, Seguretat i Justícia» quieren ser antes que nada un apoyo útil para las personas que, con distintos grados de implicación, se sienten comprometidas con el trabajo por la paz. Con esta colección queremos poner al alcance del público libros breves, claros y prácticos, que proporcionen tanto una visión crítica de las relaciones internacionales y los conflictos del mundo actual como orientación y guía para el activismo en favor de la paz y la justicia. Un reto que queremos afrontar poniendo en manos de los lectores y lectoras las traducciones de obras de reconocida calidad y también de producción propia.

Esta colección está codirigida por Tica Font y Elena Grau.

© Xabier Etxeberria Mauleón, 2018

© Institut Català Internacional per la Pau, 2018

Autor: Xabier Etxeberria Mauleón

Diseño gráfico: Arianne Faber

© Ilustración de la cubierta: Arianne Faber

Realización editorial: líniazero edicions

Colección «Eines de Pau, Seguretat i Justícia»

Institut Català Internacional per la Pau

C. Tapineria, 10, 3a planta

08002 Barcelona

T. 935 544 270

[www.icip.cat](http://www.icip.cat) / [icip@gencat.cat](mailto:icip@gencat.cat)

Dipòsit legal: B 7693-2018

Esta obra se publica bajo una licencia de Reconocimiento-NoComercial\_SinObraDerivada 2.5 España de Creative Commons según se indica en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/>. Se permite la copia, distribución y reproducción de esta obra siempre que sea sin ánimo de lucro, se acredite su autoría y se mantenga la nota de licencia.

---

**Xabier Etxeberria** es doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto y catedrático emérito de ética de la misma universidad, en la que ha sido también director del Centro de Ética Aplicada durante quince años. Es, además, profesor invitado y colaborador en siete universidades de diversos países de América Latina. Las implicaciones del autor en sus contextos y compromisos (por la justicia, a favor de las víctimas de la violencia y por la paz, con las personas con discapacidad intelectual, con los pueblos indígenas, por la ética en el ejercicio de la profesión) marcan decididamente su producción intelectual que es estimulada por las interpelaciones que recibe de la realidad social. Algunas de sus obras más recientes son: *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público* (Bilbao, Bakeaz, 2008); *Virtudes para convivir* (Madrid, PPC-SM, 2012); *La educación para la paz reconfigurada: la perspectiva de las víctimas* (Madrid, Catarata, 2013).

## SUMARIO

Introducción	8
1. La convivencia cívica y la cuestión del perdón y la reconciliación	12
La conflictividad de la condición humana: el convivir difícil	12
La mediación estructural de la convivencia: la convivencia cívica	21
La convivencia cívica dañada: víctimas y victimarios; justicia, ¿perdón y reconciliación?	33
2. El perdón en la convivencia cívica	46
La versión secular del perdón	46
Rasgos definitorios del perdón cívico	52
Sobre la incondicionalidad del perdón tensionada con sus finalidades	65
Perdón y justicia ante el delito	76
3. La reconciliación en la convivencia cívica	92
Delimitaciones básicas de la reconciliación	93
Dimensiones y rasgos de la reconciliación cívica	102
La reconciliación imperfecta	118
Conclusión	124
Referencias bibliográficas	126

## Introducción

A lo largo de la historia, las categorías de perdón y reconciliación han estado decisivamente ligadas al ámbito relacional privado y, en general, fundamentadas en convicciones religiosas. Es cierto que ha sido común, ya desde la antigüedad, que los poderes públicos se autoasignaran la capacidad de ofrecer medidas de «gracia», de «clemencia», a los delincuentes o a los enemigos, que tienden a veces a identificarse con el perdón; pero en realidad implican dinámicas claramente diferentes.

Pues bien, en la segunda mitad del siglo XX se va a producir una significativa transformación en la orientación a la privacidad de estas categorías. En el origen de ello podemos situar la experiencia impactante de maldad que supuso el Holocausto, el brutal genocidio causado por los nazis. Dio que pensar –en el mejor sentido de la expresión– en muchas direcciones. Una de ellas fue la del perdón que, al ser situado en el contexto de ese acontecimiento, era ubicado de hecho en el ámbito de lo público en su sentido amplio. Jankélévitch, en los sesenta, fue quizá la referencia decisiva. Se generó una situación paradójica: se proponía pensar el perdón con incidencia pública precisamente ante una situación que por su magnitud de maldad –mal radical– parecía mostrarse imperdonable. Es una orientación que sigue hasta nuestros días, en la que la presencia pública institucionalizada del perdón, y de la reconciliación que lo precisa, queda muy cuestionada.

Pero a mediados de los setenta aparecen otro modo y otro lugar diferentes de presencia pública de perdón y reconciliación en la toma de decisiones políticas del más alto nivel estatal que lo implican de forma oficial y que se extiende internacionalmente. Tienen que ver con las transiciones

en los Estados: de la dictadura a la democracia o del conflicto violento interno (apartheid, guerrilla, terrorismo...) a la paz. Se arranca esta dinámica en las dictaduras del Mediterráneo (entre ellas España), a las que siguen varias dictaduras latinoamericanas y a las que se suman, a fines de los ochenta, las dictaduras de Europa del Este; además, en 1990 se dio, el paradigmático y en gran medida novedoso y sugerente caso de la transición sudafricana liderada por Mandela. Del tránsito, en las democracias occidentales, de la violencia a la paz tenemos menos casos: está Irlanda, con su acuerdo de Viernes Santo en 1998, y, sobre todo, los acuerdos de paz de Colombia en noviembre de 2016. Por lo que se refiere al terrorismo en España, no puede hablarse de iniciativas institucionales de este tipo (a menos que se incluya entre ellas la disolución de ETApM en 1982, en el marco de un acuerdo con el gobierno del tipo de «paz por presos»), pero los relativamente recientes «encuentros restaurativos» entre víctimas de ETA y quienes las victimaron, éticamente mucho más ajustados, también tienen como trasfondo este contexto.

La forma de remisión al perdón y la reconciliación en todas estas transiciones ha sido muy variada (Etxeberria, 1999). Tenemos desde la amnistía general a penalizaciones ceñidas a purgas administrativas de funcionarios, o a importantes aunque parciales ejercicios de la justicia punitiva; y desde la total invisibilización de las víctimas a su progresiva presencia, aunque en general discreta (salvo el caso de Sudáfrica y la modesta pero significativa iniciativa de «encuentros restaurativos»). Lo más manifiesto han sido las llamadas «comisiones de la verdad y la reconciliación», pero también con variantes importantes dentro de ellas. Progresivamente se ha ido reclamando que las víctimas ocupen un lugar relevante en esos procesos, coincidiendo con una emergencia social reivindicativa de ellas mismas y la consiguiente concienciación ciudadana. De hecho, en otra línea de perdón público que podría decirse que inaugura Willy Brandt en 1970, pidiendo arrodillado perdón a los judíos en nombre del pueblo alemán por el Holocausto, y que han seguido otros mandatarios (de Japón, para pedir perdón a Corea y China, de Estados

Unidos –Clinton– por la esclavización de los negros, etc.), se pone por lo menos de manifiesto que la centralidad de las víctimas en estos temas no se puede ignorar, aunque se plantee la problemática cuestión de la representatividad en el perdón.

En cualquier caso, frente a las resistencias que persisten a asumir que es posible un perdón público, no se puede ignorar que, *de hecho*, perdón y reconciliación son ya categorías situadas en lo público, aunque, en general, en formas problemáticas y discutibles. Y es que tampoco cabe ignorar que aún es precaria la reflexión ética en torno a lo que deben significar cuando están en ese ámbito y a cómo tienen que conexas con la categoría reina para afrontar el mal interhumano, la justicia.

Este trabajo quiere ofrecer su aportación al avance del necesario debate en este terreno. Sus supuestos de partida son los siguientes:

- a) la temática que se pretende cubrir es la del perdón y la reconciliación situados en el ámbito cívico, público;
- b) el enfoque de la reflexión es el de la ética filosófica, en concreto la ética aplicada a lo político;
- c) presupone la hipótesis de que dichas categorías, ajustadamente definidas y contextualmente aplicadas, pueden tener una notable fecundidad en ese ámbito;
- d) se parte de que la condición de posibilidad para tal ajustamiento es que se asuma la perspectiva de las víctimas;
- e) se considera, por último, que conviene hacer la reflexión apegada a realidades concretas de violencia social relevante, en las que o ya se están dando iniciativas ligadas al perdón y la reconciliación, aunque sea confusamente, o todo apunta a que puede ser muy conveniente su presencia, o podría haberlo sido.

En este estudio, las realidades que contemplo remiten a violencias directas de intencionalidad política, y se concretan en el caso de Colombia, con su actual proceso de paz, y en el de la violencia terrorista sufrida

en España (de ETA decisivamente, aunque también la de los terrorismos anti-ETA y las violaciones de derechos humanos de funcionarios del Estado al combatirla). Creo, en efecto, que estudios de este tipo ganan si son expresión de una reflexión comprometida. Aunque pidan a sus lectores los pertinentes esfuerzos de recontextualización en sus realidades y de creatividad, que siempre serán fecundas tanto para la reflexión como para la praxis.

El esquema del trabajo es el siguiente. Dado que se van a situar perdón y reconciliación en el ámbito cívico, el primer capítulo se dedica a presentar este ámbito, no de modo genérico sino describiéndolo en función de la variable de la posible presencia del perdón y la reconciliación. A él le siguen otros dos capítulos: el segundo, que estudia cómo concebir y hacer presente el perdón en ese ámbito, y el tercero, que hace lo propio con la reconciliación.

Mi reflexión personal sobre estos temas viene de lejos. Conociendo este hecho, los responsables editoriales del ICIP me pidieron que elaborara este estudio teniéndola presente. Tarea que les agradezco porque me ha estimulado a hacer una especie de síntesis reconfigurada, ampliada y ajustada de lo realizado –al menos es lo que he pretendido–; y porque pondrá al alcance de nuevos lectores interesados algunas ideas que he expresado en textos de no fácil acceso.

Solo me queda, para acabar, expresar el deseo de que lo aquí dicho pueda formar parte de los debates sociales comprometidos en torno a la problemática tratada y situables en contextos diferentes, desde el reconocimiento personal de que las propuestas que ofrezco, en un terreno aún necesitado de madurez reflexiva, son discutibles.

## 1. La convivencia cívica y la cuestión del perdón y la reconciliación

La temática de la convivencia cívica es tan rica y compleja que admite múltiples aproximaciones, sin que ninguna la agote. Aquí propongo un acercamiento a ella no común: el que busca detectar en sus supuestos y sus desarrollos aquellos rasgos que posibilitan, e incluso alientan, que perdón y reconciliación tengan sentido cognitivo y práctico –ético y político– en ella.

### La conflictividad de la condición humana: el convivir difícil

Comenzando por los fundamentos, una circunstancia necesaria para que el perdón y la reconciliación puedan plantearse en el marco de la convivencia cívica, es que se asuma la existencia del mal moral –de la violencia– causado por la libertad humana. En efecto, perdón y reconciliación son, por definición, una de las reacciones posibles ante él. Consideraré enseguida con más detenimiento esta afirmación, pero es preciso proponerla de arranque porque nos permite situarnos en la vía que puede conducirnos al objetivo aquí perseguido.

### Nuestros saberes originarios sobre la paz

Un comienzo tan crudo de esta reflexión puede no solo resultar desalentador sino también mostrarse engañoso. Implicaría suponer que lo originario de la convivencia humana es la violencia, lo que, por cierto, estaría implícito en numerosos estudios de paz, según los cuales, como observa Martínez Guzmán (2000: 86-87), parece que solo sabemos definir lo

que es la paz presentándola como supresión de la violencia. Ahora bien, añade que, enfrentándose a este supuesto, es preciso «cambiar el paradigma epistemológico». Porque si sabemos sobre la violencia es por nuestros fondos previos de saber sobre lo que significan la paz y la convivencia, sobre lo que significa ejercer nuestros poderes para hacer las paces. Esto, concluye, es lo que habría que poner como referencia primaria. Su argumento es muy razonable y su propuesta, ofreciendo esperanza, abre vías fecundas para la paz. Sin negarlo –más aún, teniéndolo *expresamente* presente–, creo, con todo, que conviene añadir: despertamos a esos saberes de fondo, nos sentimos estimulados a afinarlos y desarrollarlos, cuando nos golpea la violencia.

Para ahondar en esta cuestión, es oportuno remitirse a uno de los filósofos que más ha reflexionado sobre el mal: Paul Ricoeur. En su estudio sobre nuestra falibilidad –«el lugar humano» del mal, como se verá–, publicado originariamente en 1960, no duda en afirmar: decir que somos tan malos que no conocemos qué es la bondad, no tiene sentido. Nuestra inocencia es nuestra constitución originaria, aunque tengamos que imaginarla en el modo de imaginación creativa que nos abre a nuestros posibles mejores. Y concreta: «necesito conocer conjuntamente y como en sobreimpresión el destino originario de la bondad y su manifestación histórica en la maldad; por originaria que sea la maldad, la bondad es más originaria aún» (1988: 161). Muchos años después, en el marco religioso de Taizé pero con aplicación también a marcos seculares, retoma la misma idea añadiendo el matiz importante de deducir una tarea: «Por radical que sea el mal –afirma– no es tan profundo como la bondad. [Lo que nos toca, por eso, proponernos] es liberar el fondo de bondad de los hombres, ir a buscarlo allá donde ha quedado completamente sepultado».<sup>1</sup> ¿Serán el perdón y la reconciliación una de las vías relevantes con las que podría desenterrarse –nunca con seguridad pero sí prometedoramente–

1. En el web de Taizé: <https://www.taize.fr>

esa bondad oculta? En buena medida, lo que se vaya diciendo en este texto es un intento de responder a esta pregunta.

Como puede verse, pues, aunque postulemos que lo originario es la paz, la convivencia, la bondad, no podemos despegarlo de la referencia a la violencia, enormemente presente en las relaciones interhumanas. Pero ¿por qué se da esta violencia?, ¿cómo explicar nuestra capacidad de mal?, ¿cuáles son sus raíces últimas? Se han hecho múltiples propuestas. Las que considero más reveladoras, provenientes del saber filosófico y antropológico y acordes a la vez con la experiencia, las que nos abren a la complejidad de la convivencia *difícil*, son las que –con sus diferencias internas– afirman como rasgo propio, permanente y relevante de la *condición humana* el de una conflictividad en la que, a través de procesos relacionales, puede desarrollarse lo moralmente peor, la violencia más cruda, pero también, dato muy importante, lo moralmente mejor si se es capaz de retomar los estímulos, las interpelaciones, las revelaciones, las colaboraciones novedosas para objetivos compartidos que las situaciones de tensión pueden aportarnos. En la conflictividad, por tanto, anida una intrínsecamente ambigua potencialidad. Las dinámicas de perdón y reconciliación se sitúan en esa conflictividad cuando ha derivado ya en algo negativo, pero para proponerse el enorme reto de trascenderlo generando algo positivo; aunque en tal intento ellas mismas puedan introducirse en terrenos de ambigüedad respecto a los desafíos de la convivencia, que habrá que saber discernir y prevenir.

### La visión ética del mal en Kant

Uno de los autores que se confronta con nuestra imponente capacidad de mal es Kant (1994). Los humanos, dice, no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como animales, ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, pues abusan de su libertad en las relaciones con sus semejantes. En una primera reacción, se indigna ante tanta violencia que ocasionamos. Pero enseguida reconduce su emoción indicando que hay que descubrir como trasfondo del problema una tensión

en la que se nos revela una intención de la Naturaleza: la de engendrar, a través de un proceso histórico en el que el mal está presente, al hombre moralmente racional añorado. ¿Qué medio usa? Precisamente el modo de antagonismo humano que él define como «insociable sociabilidad»: la tendencia a socializarse para desarrollar sus disposiciones naturales y, a la vez, la tendencia a disolver la sociedad por su afán de dominio y codicia. Esta tensión, sacándonos de la pereza y del borreguismo tranquilos, nos conduce según él al desarrollo de los talentos y a la ilustración progresiva, en la que aparecerán los principios éticos racionales configurados por el valor de la dignidad. ¡Demos gracias a la Naturaleza por su plan oculto!, pasa a exclamar con una emoción de entusiasmo que acalla la indignación primera; pues, aunque con grandes dificultades, es la que hará emerger una constitución interior y exteriormente perfecta, a nivel cosmopolita. Lo cual, advierte Kant matizando el aparente determinismo, no debe evitar que nos comprometamos con ese objetivo.

La verdad es que caben poderosas objeciones a aspectos clave de esta propuesta kantiana. La primera de ellas es que no contempla la violencia desde la perspectiva de sus víctimas, como se propondrá aquí: sin la conciencia *primaria* de ellas, resulta fácil proponer futuribles de paz, como hace Kant, asentados en grandes violencias; teniéndolas primariamente presentes, en cambio, la constitución perfecta de la que habla se muestra moralmente insoportable. La segunda objeción tiene que ver con la idea ilustrada de progreso cuasi lineal y necesario que late en sus consideraciones: la cruda realidad se ha encargado de mostrar su ingenuidad, sustentada en una confianza «ciega» –curiosa paradoja– en la razón. A pesar de lo cual, en el corazón de la propuesta kantiana se encuentra algo muy valioso, si es convenientemente resituado. Concretamente, se trataría de concebir la «insociable sociabilidad» no como una especie de etapa larga y difícil en la historia de los humanos, sino como algo arraigado en la condición de ellos. En nosotros laten tendencias contrapuestas hacia lo insocial de la violencia y hacia lo social de la convivencia, y en ambos casos actúa nuestra dimensión emocional

y racional. No se trata, por eso, de que nos propongamos suprimir de raíz nuestra insociabilidad, sino de que la abordemos moralmente desde nuestra sociabilidad, viendo en ello una tarea permanente.<sup>2</sup> Habrá que tomar iniciativas *ex ante*, para que la violencia de la insociabilidad no se produzca; y también *ex post*, ante la que se ha producido. ¿Podremos situar entre estas últimas al perdón y la reconciliación?

### La labilidad humana, lugar del mal: Ricoeur

Una segunda propuesta, que pretende acercarse al lugar humano del mal, el que lo hace posible como mal causado, mucho más matizada que la kantiana, nos la ofrece Ricoeur. Lo localiza, como he adelantado, en nuestra *labilidad* constitucional, de la que hace una afinada descripción fenomenológica que aquí solo puedo apuntar. Es en esa labilidad en la que anida la *posibilidad* del mal moral. Por un lado, es limitación, limitación del ser humano mismo, que como tal implica que puede fallar, pero limitación muy especial, pues se expresa como fragilidad, como una no coincidencia consigo mismo, como una especie de «mixture» no fácilmente armonizable, revelada a través del sentimiento como conflicto originario en su ser. El autor lo expresa poéticamente así: «el hombre es la alegría del Sí en la tristeza de lo finito» (1988: 156).

La labilidad, *per se*, no es el mal moral, es su posibilidad, la grieta de la estructura humana por la que el mal puede hacerse presente. Como tal, está más acá de este. Pero poder fallar significa también ser *capaz* de fallar, de transitar de la inocencia a la falta, de *poner* el mal, la violencia. ¿Cabe hablar de inclinación al mal? Solo si la unimos a la atracción del bien, pues en el mal que ponemos está por contraposición el bien –lo originario– desde el que lo juzgamos. La labilidad se abre así a la ética y

2. Probablemente, desde las propuestas del transhumanismo, desde nuestra autocalidad para transformarnos como especie a partir de nuestros saberes genéticos y neurológicos, esta durabilidad de la tensión se ponga en cuestión. Aquí no voy a entrar en este debate, que, por supuesto, es necesario hacer.

esta a su vez deja de ser una teoría abstracta sobre lo bueno y lo malo, al remitirse a los trasfondos de lo que somos.

Esta propuesta de Ricoeur matiza decisivamente la visión ética de tipo kantiano, en la que el mal es asignado nítidamente a una libertad que elige no ajustarse a criterios de conducta acordes con el respeto de la dignidad de todos los humanos, haciéndose así responsable de él. En esta visión la razón del mal es esa libertad. En el enfoque ricoeuriano, en cambio, hay menos nitidez, más complejidad, pero también, pienso, más acercamiento a nuestra realidad de humanos y por tanto del mal que hacemos. De la labilidad se desprende que ponemos el mal, pero en el marco de una fragilidad constitutiva, marcados por ella. El mal que resulta de esa dinámica nos lo muestra, según Ricoeur, la simbólica del mal (con la mancha, la caída o desviación y la carga como grandes símbolos), en la que aquí no nos toca ahondar (Ricoeur, 1988, libro II) sino solo dejar constancia de su conclusión. En ella aparece, con matices diversos según los símbolos, que el mal moral entra al mundo solo en la medida en que lo ponemos los humanos, pero que lo ponemos porque cedemos a lo que, genéricamente, «nos tienta». De este modo, la potente libertad kantiana (con poder para neutralizar la causalidad natural de las inclinaciones) para el bien y para el mal no queda suprimida, pero sí fragilizada, hasta el punto, como dice el propio Ricoeur, de que se expresa en la tensión entre el «libre albedrío» y el «siervo albedrío», o mejor, en un libre albedrío que experimentamos de algún modo encadenado, o quizá aún mejor, en una «libertad herida», además de condicionada por las circunstancias.<sup>3</sup> Con este enfoque, nuestra conflictividad constitutiva –en la que arraigan lo bueno y lo malo, la convivencia y la violencia– se agranda, al no ser solo interhumana sino también intrahumana.

3. Confrontándose con estos dos enfoques de la libertad está también la tesis determinista, que hoy retoma fuerza desde la neurociencia y que quiebra un perdón y una reconciliación que para que tengan sentido precisan de un grado básico de libertad. Como el lector puede notar, es otra de las temáticas que tengo que ir dejando en el camino. La he trabajado en parte en Etxebarria, 2017.

La temática del perdón y la reconciliación, en el marco de la convivencia, se plantea diferentemente según la perspectiva que tengamos sobre la causación del mal. Desde la visión contundentemente ética de él, el arrepentimiento es posible, también como decisión de la libertad que emprende un camino de liberación autosuficiente de la conciencia de mal, pero el perdón que cabría ofrecer queda en una situación extraña, cuando no sin sentido o incluso negativa. En cambio, desde propuestas como la de Ricoeur, a la que podemos añadir la «insociable sociabilidad» tal como he acabado interpretando, la entrada del perdón/arrepentimiento y la reconciliación resultan muy facilitadas, podríamos decir incluso solicitadas, en la complejidad que implican las conductas del ser humano lábil y en la conciencia de sus fragilidades. Es la propuesta que asumo aquí, desde la percepción de que revela mejor la realidad de lo humano, y consciente, también, de que complejiza la consideración de las víctimas (al no hacerlas puras víctimas de la pura libertad).

#### **La condición humana de grupalidad y su conflictividad**

Hasta ahora se han analizado dimensiones de la condición humana de conflictividad con posibilidad de violencia como si fuéramos un conjunto de individuos que, participando de ella, nos relacionamos entre nosotros. Pero si nos quedamos en este punto falseamos la realidad de lo humano y de su conflictividad. Pues todo muestra que lo originario en nuestro proceso evolutivo ha sido, con tenue individualidad, la grupalidad, en la que nos mantenemos, aunque con afianzamiento de la individualidad. Como oportunamente señala Heller (1995), lo que llamamos condición humana comienza cuando, en ese proceso evolutivo, la regulación instintiva, determinista, es sustituida decisivamente por la regulación social. Esta expresa una determinación colectiva concreta de la indeterminación, aunque incluye la posibilidad de ser cambiada y además, como se irá viendo cada vez con más claridad, la posibilidad de no ser seguida por los individuos del grupo socializados en ella. Son estos dinamismos los que no hacen entrar en la experiencia moral.

Ahondando en la descripción de esta condición humana de grupalidad en sentido denso, esto es, no como mera reunión de individuos, el antropólogo Geertz, en un estudio que se ha hecho ya clásico, muestra que los humanos somos seres constitutivamente *culturales*: «la cultura, más que agregarse a un animal [humano] terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo» (1988: 54). Las estructuras culturales, en el sentido amplio de la antropología, no son un plus de la existencia humana, son su condición de posibilidad. Añade además: ese ser cultural que somos no se expresa en una única cultura común, sino en múltiples culturas diferentes. Somos completados como humanos «no por obra de la cultura en general, sino por formas en alto grado particulares de ella» (*ibid.*: 55) Y esa *pluriculturalidad* se sostiene en el tiempo: pueden fenecer culturas concretas, pero emergerán otras.

Walzer remacha a su modo esta idea con un lenguaje provocador, hablando de que forma parte de la condición humana «ser en tribus». Pueden destruirse tribus concretas mediante la violencia, pero el tribalismo en cuanto tal, dice, es indestructible. «El tribalismo es el nombre del compromiso de los individuos y los grupos con su propia historia, cultura e identidad, y tal compromiso (aunque no una versión particular del mismo) es un rasgo permanente de la vida social humana. El parroquialismo y la densidad moral que aquel compromiso alimenta es de igual manera permanente» (Walzer, 1996: 113). Nos lo demuestra, como por mi parte, nuestro mundo globalizado, el más uniformador de la historia de la humanidad en numerosos y relevantes aspectos y a la vez el fuertemente tensionado por identidades colectivas en conflicto. Por eso, concluye, no podemos proponernos como tarea histórica –incluso moral– acabar con las tribus (lo que siempre implicará violencia) sino gestionar adecuadamente nuestra inevitable tribalidad, para que no se exprese como tribalismo violento (invasivo y excluyente).

De esta condición humana de grupalidad así definida se desprenden consecuencias importantes para la reflexión que nos ocupa. En primer

lugar, la conflictividad de la convivencia no solo remite a nuestro modo constitutivo de ser humanos, ni solo a las relaciones intersubjetivas que mantenemos. Es una conflictividad ligada a identidades colectivas de grupos, también constitutivas: a la que se da al interior de ellos por tensiones varias y a la que se da entre ellos. De nuevo, puede elaborarse en formas positivas: las que ofrecen amparo y oportunidades a las libertades y necesidades personales, las que fomentan la riqueza de la diversidad, las que impulsan la colaboración. Pero también en formas negativas: las que oprimen o marginan internamente a sus miembros, las que hacen lo mismo a los externos, despojándoles de su condición de dignidad por su identidad colectiva. En segundo lugar, cuando hablamos de grupos culturalmente cohesionados, hablamos ineludiblemente de estructuras que los cohesionan, lo que hace que la convivencia entre sus miembros esté mediada por ellas. Este es un dato muy relevante, que nos abre la puerta a la que llamamos propiamente convivencia cívica, y como tal merece que se le dedique un apartado –el siguiente–. En tercer lugar, la pluralidad inherente a la diversidad cultural y las disidencias internas generan conflictividades y desafíos específicos en torno a referentes éticos y normativos para la convivencia que tienen pretensión de transversalidad cultural, al ser necesarios para orientar éticamente la relación entre colectivos diversos. El reto más decisivo se formula en esta pregunta: ¿cómo definir y fundamentar unos derechos humanos que pretendan a la vez ser universales, válidos para todos y no opresivos de las diferencias –lo que parece pedir que sean pluralmente inculturados?

Pues bien, nada de esto es ajeno al perdón y la reconciliación. Por un lado, ambos deben hacerse cargo de las nuevas conflictividades que se acaban de mencionar, además en sus derivas violentas, a fin de intentar transformarlas en conflictividades positivas; lo que resulta ser un objetivo difícil, dado que espontáneamente perdón y reconciliación parecen categorías adecuadas para las relaciones intersubjetivas más que para las relaciones entre colectivos. Por otro lado, se topan con las estructuras sociales, en las que no parecen propensos a expresarse. Por último, ante

la tendencia a ser categorías que tienen la ambición de ser transculturales (recordemos como ejemplo que hoy puede pedir perdón por el pasado violento de su comunidad lo mismo un dirigente político japonés, que alemán, que argentino, que sudafricano..., lo mismo un alto dirigente religioso que uno no religioso...), debe asumirse que, ineludiblemente, en sus formulaciones concretas tendrán raíces culturales precisas, que, internamente, habrá que reasumir de modo crítico-creativo, y contrastarlas hacia el exterior en un auténtico diálogo intercultural.

#### La mediación estructural de la convivencia: la convivencia cívica

Es condición de posibilidad de las convivencias humanas masivas que se organicen a través de estructuras. Podría pensarse que estas pueden ser estrictamente formales, esto es, no marcadas por concepciones concretas sobre el modo de entender la propia convivencia que pretenden regular. La tesis de Geertz, que pienso se impone, desmonta por imposible esta pretensión, al recordarnos que *todo* está marcado culturalmente. La convivencia colectiva necesita, sí, estructuras complejas que, ineludiblemente, se insertarán en mundos culturales específicos.

#### Las estructuras de las culturas como estructuras de convivencia

Aunque no se tiene una definición canónica de lo que es una cultura desde el punto de vista de la antropología, de las diversas propuestas puede desprenderse que implica tres tipos de estructuras, con desarrollos e interacciones entre ellas diferentes en cada cultura:

- Las más manifiestas son las estructuras de regulación directa de la convivencia, que plasman explícitamente la distribución y el ejercicio del poder entre los miembros del grupo. Piénsese, por ejemplo, en la configuración del poder político o judicial, pero también su

configuración en la familia, etc. En ese ejercicio del poder en la comunidad puede contemplarse la distribución de bienes (por ejemplo, entre nosotros, el bien de la educación o la salud) según criterios que desde los marcos de sentido se consideran justos.

- Tenemos, en segundo lugar, las estructuras ligadas al mundo del sentido: concepciones de la realidad global y del ser humano en ella, de la Naturaleza no humana, del tiempo y la historia –y el lugar del grupo cultural en esta–, de la espiritualidad asentada o no en lo divino –personalizado o no–, de las relaciones entre hombres y mujeres, de la familia, de los humanos no pertenecientes al grupo, de la justificación de la autoridad, de lo que es bueno y malo en nuestras conductas y de la disidencia tolerable, de los ideales de vida realizada, etc. A veces son estructuras consistentes, como las de determinadas confesiones religiosas, otras son más difusas. Y a ellas tenemos que unir las ligadas a saberes que se ocupan de estas cuestiones de sentido, directa o indirectamente. En principio, tiende a darse una simbiosis entre las estructuras de sentido y las de la regulación del poder: estas son justificadas por aquellas y aquellas son amparadas por estas. Pero en ocasiones, expresiones del mundo de sentido, con su soporte estructural, pueden entrar en conflicto con las estructuras de regulación del poder, y también pueden surgir conflictos dentro del propio mundo de sentido de un colectivo cultural; en las culturas abiertas al pluralismo interno, esta conflictividad es asumida como rasgo compartido y regulado, pero en otras, negada como mal. Recordemos, por último, que es en esta dimensión de la cultura en donde se encuentran las justificaciones para las relaciones con los otros grupos, desde las del máximo dominio a las de la máxima colaboración y acogida, aunque después estén comandadas en su puesta en práctica por las estructuras de regulación oficial del poder.

- Están, por último, las estructuras ligadas al mundo de la producción de bienes, su distribución y su intercambio. Podemos unir a ellas las estructuras que regulan y potencian los saberes conexionados a las dinámicas de esos bienes, los saberes técnicos y los científicos orientados a lo técnico. Formalmente, son las estructuras más instrumentales, supuestamente subordinadas a los valores que se encuentran en las estructuras de sentido. Pero si se intensifica su potencia, como es el caso actual con lo tecnocientífico y lo que conocemos como «los mercados», impactan en el mundo de sentido, transformándolo, e incluso en el ejercicio formal del poder, incidiendo en el control de él. La lengua o idioma que una cultura dada considera propia cabe ser situada, bajo ciertos puntos de vista, en la dimensión instrumental –para la comunicación–, pero es manifiesto que tiene una potente carga que la liga a los mundos de sentido y a los referentes de identidad, los que las culturas tienden a considerar más propios de ellas, más definitorios.

Esta presentación panorámica de las estructuras de convivencia en los colectivos humanos es inevitablemente elemental, pero espero que sirva para dar una idea de la complejidad de ellas, de su relevancia, de su orientación primaria a la cohesión entre ellas que no evita marcadas posibilidades de conflictividad, estímulo para la constante transformación a la que están sometidas, en general lenta, rápida en ocasiones de crisis, sin que nunca suponga ruptura total.

Lo más básico del esquema propuesto sobre las estructuras de convivencia pretende ser un esquema cuasiformal que podría valer para todas las culturas. Cada cultura, luego, lo desarrolla con estructuraciones propias y lo llena de contenidos materiales específicos, que no tienen que ser necesariamente diferentes en todo a los de las otras, sino que, por un lado, tienen que sentirse como propios y, por otro, debe percibirse en el conjunto de ellos la suficiente diferencia con los otros como para considerar que se tiene una singularidad básica. Así dicho puede parecer

que esta vivencia de singularidad debe ir necesariamente unida a la de superioridad. Sucede a veces, pero no necesariamente: puede –y debe– ir unida simplemente a la de diversidad llamada a entenderse, e incluso a colaborar y a influirse mutuamente en marcos de igualdad (la comunicación intercultural es posible y muy conveniente). Es lo que ocurre, análogamente, con la singularidad personal, que nadie quiere rechazar con el argumento de que un sector la vive desde la superioridad. También como en esta singularidad, en ocasiones toca trabajar precisamente para no vivir la identidad cultural como inferioridad.

En esta panorámica de estructuras, perdón y reconciliación se sitúan primariamente en los mundos de sentido, aunque, especialmente cuando tienen impacto social –buscado o no–, acaban insertándose a su modo en las dinámicas estructurales de la regulación del poder.

### La convivencia cívica y sus espacios

El modo específico de convivencia que llamamos *convivencia cívica*, en la que me centraré en lo que sigue, implica una cierta forma –culturalmente plural en sus expresiones pero con un significativo denominador compartido– de expresar las líneas básicas de las estructuras de convivencia citadas. En la práctica no es fácil definir con detalle este denominador común sin dañar la pluralidad legítima. Una vía relativamente sencilla de concretarlo sería acudir a lo que la ciencia política, entre nosotros, considera un régimen democrático: lo que lo define expresaría los marcos estructurales básicos de la que podemos llamar convivencia cívica. Pero tengo experiencia de compartir reflexiones y vivencias con diversos pueblos indígenas de América Latina que se separan de las definiciones oficiales en algunos aspectos relevantes, y percibo con claridad que sería una injusticia y una dominación considerar que no se proponen una convivencia cívica. Esto es, la pluralidad que tiene que abarcar la convivencia democrática debe ser agrandada algo más de lo que es habitual entre nosotros.

La convivencia cívica se realiza plenamente en colectivos identitarios con suficiente soberanía política como para que sus miembros puedan ejercer plenamente sus derechos de participación pública. En la práctica, esto sucede hoy en los Estados, que, en general, tienden a considerarse nacionales, con variantes de mayor o menor centralización en ellos hacia el interior, con proyectos de mayor o menor colaboración entre ellos hacia el exterior. Esta delimitación existente de la soberanía colectiva no coincide necesariamente con la que pueden desear, desde su conciencia identitaria con impacto político, sectores de ciudadanos de esos Estados, que pueden reclamar el derecho a que esa soberanía se concrete de otro modo, a través de la vía de lo que entre nosotros se está llamando «derecho a decidir».

No voy a entrar aquí en esta cuestión polémica.<sup>4</sup> Permítanseme solo dos consideraciones al respecto. En primer lugar, la convivencia cívica de las personas precisa que estas estén situadas en unidades políticas de soberanía que les *reconozcan* sus derechos de participación política y de disfrute de la distribución justa de los bienes y recursos: piénsese en el drama de los inmigrantes sin ese reconocimiento. En segundo lugar, ante los conflictos existentes en torno a la delimitación de los ámbitos de soberanía para la participación, no responde a la realidad la distinción que tiende a hacerse entre comunidades cívicas (que serían los actuales Estados democráticos) y comunidades étnicas (que serían las que se estructurarían en torno a sus rasgos culturales, como las que demandan segregarse de ellos). Todas son comunidades étnicamente configuradas. De lo que se trata es de que incluyan en su etnicidad los rasgos que pueden calificarlas como cívicas. Esto es, la distinción no está entre comunidades cívicas y étnicas, sino entre comunidades etnocívicas y etnoincívicas.

La convivencia cívica suele ser situada en lo que llamamos, en el contexto de la cultura occidental en la que me sitúo ahora, el ámbito público, distinguido del ámbito privado. Pero conviene afinar más. Creo que cabe distinguir hasta cuatro ámbitos de convivencia:

4. La he abordado ampliamente en Etxeberria, 2002, y esquemáticamente en Etxeberria, 2014a.

- a) Espacio privado de la intimidad. Es el espacio para la espontaneidad de la autonomía personal situable en lo que llamamos «vida privada de la intimidad», esa vida que desarrollamos tanto en ámbitos de soledad estricta como en ámbitos definidos decisivamente por su carga afectivo-relacional: grupo de amigos, parejas afectivo-sexuales, familias (aunque estas, por su marcada institucionalización y sus aún relevantes funciones sociales, tienen conexiones significativas con la dinámica de la vida pública).
- b) El espacio privado de la iniciativa civil. Aquí la privacidad no está ligada a la intimidad, sino al horizonte de la actividad: es considerada privada toda actividad expresiva de la autonomía «privada» de las personas –la ligada a sus derechos civiles– que persigue intereses legítimos pero no impositivamente obligantes, no enmarcables en el interés general o bien común. Hay dos grandes tipos en estas iniciativas e interacciones: el que remite a las transacciones mercantiles y el que tiene que ver con los mundos de sentido. Todas las personas nos implicamos constantemente en ellas. Aunque los agentes más relevantes son las instituciones productivo-mercantiles y las organizaciones comunitarias de sentido, en sus expresiones más plurales, religiosas o seculares.
- c) El espacio público-político institucionalizado. Es el espacio en el que se ejerce la participación política en vistas a la organización de la convivencia social, el espacio de acción común de las personas definidas como ciudadanas, el espacio que tiene como referencia, orientadora y crítica, para su dinamismo interno el interés general o bien común. Los derechos a los que remite, y que a la vez lo justifican, son el conjunto de derechos humanos, pero especialmente los llamados derechos políticos o de participación pública y los derechos sociales. Los agentes de este espacio somos todas las personas en el ejercicio de nuestra ciudadanía, los partidos políticos, las instituciones públicas en toda su variedad, los responsables de ellas, el «pueblo» como unidad colectiva de ciudadanía.

- d) El espacio social. Como en el público, expresa una participación y un compromiso social orientados al logro de los intereses generales; como en el privado, no media la representación o elección democrática. Esto último significa que no está enmarcado en las instituciones del Estado, sino que se plasma en organizaciones de la sociedad civil. Pero a diferencia de las organizaciones civiles situables en el espacio privado, arrincona tanto la lógica mercantil de algunas de ellas como la orientación de sentido y cosmovisional particular de otras. Están aquí los movimientos sociales organizados (los ya clásicos de feminismo, pacifismo, ecologismo, pero también otros), las ONG que se definen por su compromiso con algún derecho humano, colegios profesionales capaces de superar el corporativismo, organizaciones sindicales que persiguiendo mejoras laborales lo hacen de tal modo que persiguen en realidad la realización para todos del derecho al trabajo y en el trabajo, y, a través de él, de otros derechos humanos, etc.

Una distinción como esta, hija de lo que Walzer llama «el arte de la separación», que sería una característica de la cultura occidental (que es, no se olvide, una macrocultura con múltiples subculturas), vale para describir nuestras sociedades, no otras como las indígenas, en las que la dinámica holista funciona aún con notable fuerza. Cada dinámica tiene sus fecundidades y sus riesgos. La occidental de la separación pretende amparar el que considera su hiperbien (Taylor): la autonomía individual. La holista de otras culturas pretende reflejar una realidad que no se dejar trocear. En cualquier caso, quienes separamos debemos ser conscientes de que al momento del análisis debe seguirle el de la síntesis, el de la asunción de que, en la realidad social, entre esos ámbitos «separados» hay múltiples hibridaciones e interinfluencias, de que sus fronteras son porosas.

Esta observación queda reforzada cuando nos preguntamos por la característica que define a la convivencia cívica. Antes se habló de que puede ser la democracia. Abriéndonos a la complejidad, podría decirse

que se trata de la convivencia que está en la disposición coherente de respetar los deberes y disfrutar de los bienes que emanan de derechos humanos en su interdependencia e indivisibilidad, en un clima de solidaridad asentada en la convicción racio-cordial compartida de la justeza y universalidad de dichos derechos emanados de nuestra común dignidad. Pues bien, a primera vista, esto parecería afectar propiamente a los ámbitos más públicos (el político institucionalizado y el social), en los que nuestra autonomía se expresa más como pública, en los que actuamos explícitamente como ciudadanos, miembros de la *polis*. Y es cierto que la convivencia cívica tiene un énfasis especial en ellos. Pero no es menos cierto que tiene que estar presente, también, en los espacios que se han considerado privados (el de la intimidad y el de la iniciativa civil), pues tanto en las relaciones intersubjetivas que se traban en ellos, como en las organizacionales, se impone lo que define a la convivencia cívica: el respeto de los derechos humanos. Piénsese, para ejemplificar esto, en algo evidente, en cómo esta obligación está presente en la relación de pareja, por más que tenga una potente dimensión de intimidad; o en cómo no es nada ajena al mundo empresarial y financiero, por más que persiga el beneficio. Dicho de otro modo –desde la perspectiva que se privilegia en estas líneas, la de las víctimas–: allá donde cabe que haya víctimas, está en juego la convivencia cívica. Por eso precisamente, porque estos espacios privados no son ajenos a lo público, están invitados no solo al respeto en negativo de los derechos humanos, sino a su promoción en positivo, a insertarse a su modo en lo público.

La convivencia cívica pautada por los derechos humanos nos revela lo que llamamos ética cívica común, que debe ser compartida por todos los ciudadanos dentro de cada comunidad política, y por todas las comunidades políticas en sus relaciones entre ellas. Dado, de todos modos, que las formulaciones de derechos humanos existentes han sido protagonizadas decisivamente por los países de cultura occidental y están marcadas por su impronta, ¿no supone esto una no tan sutil dominación cultural? Es lo que se nos reprocha, por ejemplo, desde los pueblos in-

dígenas. Son, de todos modos, una minoría los que, entre ellos, quieren rechazarlos. En sí la mayoría los ve legítimos, incluso necesarios para su supervivencia cultural. Pero reclaman que se les purifique de adherencias particularistas y excluyentes y que se expresen como transversales a todas las culturas, esto es, con una dimensión de inculturación pluralista de su tronco fundamental.<sup>5</sup>

Siguiendo con nuestra inclinación occidental a la separación, esta ética cívica común la distinguimos de la ética que hace propuestas de vida humana realizada, feliz, de la que reconocemos su intrínseca expresión plural, al estar ligado ese horizonte de felicidad a las diversas expresiones culturales. Pero tras la separación, estamos de nuevo necesitados de establecer la conexión. La ética cívica debe reconocer su limitación y pobreza de cara a lo que nos interesa a los humanos, incluso en nuestra convivencia: no solo que se nos respeten las libertades y se nos reconozcan los derechos, sino que, a través de esa misma convivencia, realicemos nuestros proyectos de vida feliz. Y a su vez las éticas de la vida buena tienen que reconocer que deben interiorizar la ética cívica para que no transgredan en sus contenidos lo que esta reclama y para que no sean impuestas a nadie, a la vez que deben ser conscientes de que es esa ética cívica la que ampara su pluralidad y, por tanto, cada una de sus expresiones, garantizando además el acceso a bienes y recursos sociales necesarios para la realización de esos proyectos de vida buena.

¿Cómo situar el perdón y la reconciliación en esta panorámica de distinciones relacionadas con la convivencia cívica? ¿Cómo concebirlos si se quiere que formen parte de ella? Ambos nos muestran, una vez más, la porosidad de todas las distinciones. Y además ponen de relieve que en esa pretensión de que incidan en lo público hay un reto y un riesgo. Tomemos el caso del perdón, que es el más delicado. Inicial y espontánea-

5. Al lector interesado por cómo todo esto se puede plasmar en concreto y fundamentar reflexivamente, le invito a consultar estos dos textos en los que abordo esta temática (Etxeberria, 2012a y 2013).

mente se nos presenta en el ámbito de la intimidad: afecta intensamente la interioridad de la persona que perdona y la de quien se arrepiente, y se expresa primariamente en la relación intersubjetiva de quien perdona y es perdonado. Podemos situarlo también en los mundos de sentido de la vida civil: hay organizaciones, religiosas y no religiosas, que lo proponen como vía de paz personal y social. En cambio, se nos muestra *a priori* no solo extraño, sino sospechoso, situarlo en el ámbito de las instituciones públicas, como puede ser la de la justicia ante el delito, porque no solo no es reclamado por los derechos humanos como algo que fuera obligatorio en ella, sino que más bien, si permite su presencia, tiende a imponerle condiciones y limitaciones.

En definitiva, de arranque, el perdón se presenta situado no en la ética cívica común y obligada, sino en la ética orientada a la vida plena, plural, dependiente de la libre aceptación de las personas. Y sin embargo, el perdón no quiere apuntar meramente a que quien perdona o se arrepiente encuentre en sí la paz interior; hasta puede ver en ese objetivo una señal de inautenticidad si es priorizado. Su objetivo prioritario es, precisamente, buscar la convivencia más plena, no en genérico, sino cuando se ha roto, no propiamente rehaciéndola –tarea imposible–, sino restaurándola. ¿No apunta con ello al corazón básico de lo que quiere toda convivencia, no solo la convivencia intersubjetiva de la intimidad sino también la convivencia cívica? Pero tal pretensión ¿no implica que se pasa indebidamente a lo público del derecho y la justicia lo que es privado y de la voluntariedad?, ¿y no supondría ello además un grave riesgo de corrupción de lo que es el perdón? ¿O podría realizarse pero únicamente en el espacio que se ha definido como social? Ahí está la paradoja, que también cabría ejemplificar con la reconciliación. Ahí está el reto que toca asumir a quienes apostamos por la relevancia pública del perdón.

Los desafíos y problemas no acaban aquí. De nuevo en la cultura occidental, de cara a la convivencia cívica, hemos establecido una especie de muro de contención entre lo público y lo privado, para garantizar la

libertad y la pluralidad: la opción por la laicidad del Estado, esto es, de todas sus instituciones. La verdad es que se plantean varias concepciones en torno a esta laicidad, en un abanico de propuestas enmarcado en estos dos extremos:

- a) el de la que puede denominarse laicidad densa, definida por las dos palabras clave de separación nítida entre el Estado y los mundos cosmovisionales –religiosos o no– y las organizaciones que los sostienen, y de neutralidad del primero respecto a los segundos;
- b) el de la laicidad que puede llamarse tenue, cuyas palabras clave son las de la separación relativa, en el sentido de que las instituciones del Estado como tales no acogen como propia ninguna propuesta de sentido, acompañada de la imparcialidad en las posibles colaboraciones equitativas con las organizaciones sociales de sentido existentes en el país, en la medida en que son útiles al bien común y en apoyo a la libertad de opciones de sentido.

En las democracias occidentales encontramos multitud de posturas, algunas, incluso, desbordando la opción tenue hacia lo confesional, pero, de todos modos, tendencialmente se reclama, con toda razón, que las instituciones del Estado no acojan iniciativas que se sustenten en opciones de sentido. Y si bien es cierto que deben tenerse presentes en esta cuestión los contextos histórico-culturales (por ejemplo, en los pueblos indígenas con los que me he relacionado la cuestión de la laicidad les resulta extraña), considero que en nuestro contexto cultural, con nuestro pasado de connivencia cívica muy dañina entre el poder político y el eclesiástico, la opción más adecuada es la de una laicidad densa abierta a las flexibilizaciones que aconseje el respeto a todos los ciudadanos.<sup>6</sup>

¿En qué sentido la laicidad del Estado se tensiona problemáticamente con la intención de que perdón y reconciliación puedan estar presentes

6. Desarrollo ampliamente lo aquí apuntado en el libro colectivo: Bilbao y otros, 2007.

en la convivencia cívica que sus instituciones están llamadas a expresar y amparar? En el sentido, se advierte, de que ambos tienen en nuestra historia raíces religiosas, sobre todo cristianas –lo que es cierto–, y de que un sector de víctimas que ofrece el perdón a sus victimarios en ámbitos públicos expresa que lo hace desde su vivencia religiosa –lo que también es cierto–. Este «contagio» del perdón, y a través de él de la reconciliación, con lo religioso –se concluye a veces– debería motivar que se rechazara su presencia en lo público llamado a optar por la laicidad.

A la primera objeción cabe responder del siguiente modo: el que un concepto con carga ético-política tenga raíces religiosas no lo invalida para que sea ético-políticamente valioso para lo público, con tal de que se muestre capaz de evolucionar en su comprensión y fundamentación hacia su expresión secular. De hecho, grandes categorías ético-políticas tienen esas raíces religiosas en lo judeocristiano y, probablemente, aunque lo percibamos menos, en lo griego (piénsese en la presencia de lo religioso en la tragedia griega, tan influyente). Por ejemplo, nuestra categoría de justicia social se entiende difícilmente sin el profetismo judío; la categoría de solidaridad tiene innegables raíces en la de la fraternidad universal de los hijos de Dios; la subjetividad, tan relevante para que se acaben declarando los derechos humanos de cada persona, tiene sus primeras formulaciones, como indican pensadores agnósticos como Ferry, en la subjetividad única de cada persona ante Dios que el cristianismo primitivo afirma. Etc. Todas estas categorías han acabado experimentando una reconfiguración secular que las ha hecho adecuadas para todos los ciudadanos, que las han asumido al margen de sus creencias. Con las categorías de perdón y reconciliación se ha ido haciendo este camino hacia su versión secular, pero esta, socialmente, no está ni tan netamente configurada ni tan generalizadamente asumida. De hecho, me he relacionado con víctimas de ETA que en la práctica ofrecen perdón a su victimario, pero reusan utilizar el término «perdón», porque lo ligan a contenidos religiosos que no comparten. Lo que propongo por mi parte es que avancemos en la secularización de los términos «perdón» y «reconciliación»

recogiendo todas las riquezas secularizables de sus raíces religiosas, muy valiosas, y haciéndolos evolucionar de acuerdo con nuestras sensibilidades morales actuales y con las exigencias del ámbito público, a fin de que puedan ser asumibles por los ciudadanos al margen de sus creencias, evidentemente, si están de acuerdo con ellos (no gozan de la universalidad que tiene el término «justicia»). Sobre esta cuestión habrá que volver al abordar el perdón.

Paso ahora a la segunda objeción: que haya víctimas que perdonan en marcos públicos, expresando que lo hacen desde su fe religiosa. En España, en ciertos contextos, esto chirría, lo que no sucede, por ejemplo, en Colombia en su actual transición hacia la paz, donde estos testimonios son bastante comunes. Más allá de que puede ser aconsejable que la víctima creyente que vive el perdón desde su fe sepa discernir contextos seculares y no seculares para modular su testimonio de acuerdo con ellos, esta problemática se afronta bien si se distingue en el perdón y la reconciliación una expresión básica secularizada que pretende formar parte de la cultura política pública compartida –que asumen quienes acuden a ellos en el ámbito público, la cultura que aquí privilegiar– y un sentido y fundamentación últimos que son plurales y que, afianzando subjetivamente la expresión secularizada, remiten a «concepciones comprensivas» diversas en las que son insertadas ambas categorías. Uso este término entrecorinado de Rawls para sugerir la semejanza de lo que propongo con lo que él llama «consenso por solapamiento» (Rawls, 1995).

#### La convivencia cívica dañada: víctimas y victimarios; justicia, ¿perdón y reconciliación?

En el apartado precedente se ha destacado que la convivencia cívica está mediada por estructuras diversas, unas no expresamente públicas pero incidiendo en lo público y otras explícitamente públicas, llamadas por lo que son en sí a acogerla y promoverla. Ahora bien, en la realidad nos con-

frontamos con una cruda paradoja: donde debe anidar la mayor aportación a esa convivencia cívica –tales estructuras– es también donde puede darse la mayor violencia. Efectivamente, con el notable poder que tienen, en ocasiones bien visible en estructuras concretas –como es el caso de las políticas y jurídicas–, en otras ocasiones –como en las económicas– perceptible en sus resultados pero difuminado en la organización y las responsabilidades personales, tienen a su vez la máxima capacidad para el mal, para quebrar la convivencia.

Estos quebrantamientos tienen una expresión sistémica muy importante: lo dañado, corrompido, es el orden democrático que plasma los derechos humanos. Pero tienen además otra expresión humana que nunca hay que arrinconar y que es la que nos da el sentido y alcance del mal: el conjunto de víctimas concretas que causan. A estas posibilidades de violencia hay que sumar, además, las que grupos organizados pueden provocar: en ocasiones buscando determinados objetivos que, aunque fueran en sí ético-políticamente asumibles, quedan deslegitimados por el uso de la violencia que pretenden justa; otras veces, impulsados por fobias ligadas a sus prejuicios respecto a determinados grupos; en otras, buscando descaradamente sus intereses particulares, en general perversos por ellos mismos. Etc. Como puede verse, si hasta ahora habíamos insistido en la posibilidad de violencia en la convivencia cívica, este panorama nos la muestra como una realidad cruda y extensa. ¿Cómo abordarla?

### **La perspectiva de las víctimas ante la violencia victimadora**

Dado que he propuesto que la verdad de toda violencia se revela en las víctimas, es conveniente comenzar aclarando el término clave de «víctima» y, a partir de él, de «victimario». Si víctima en general puede ser considerada toda persona que sufre, víctima en sentido moral –la que aquí se va a tener en consideración– es toda persona en cuyo daño ha mediado injustamente una iniciativa humana: ya sea de forma directa ya sea a través de instituciones o estructuras; ya sea por acción o por omisión de una acción debida. Hay víctima siempre que alguien es dañado en sus

derechos y dignidad, incluso si quien le daña no es consciente de ello: la problemática responsabilidad moral del victimario por su ignorancia no debilita la condición de víctima. No hay en cambio víctima cuando se daña a alguien con criterios acordes con los derechos humanos; por ejemplo, cuando se encarcela a quien ha cometido un asesinato con procedimientos de justicia acordes con estos derechos.

A la víctima en cuanto víctima moral le definen dos rasgos: su inocencia y su pasividad (Bilbao, 2009):

- a) toda víctima es inocente respecto al acto de su victimación, no ha merecido el daño sufrido, tiene derecho a que se le haga justicia por ello, sea o no culpable de violencias en otros actos (lo que deberá ser tenido en cuenta en su modo y lugar: problemática de la víctima que es a la vez victimario, por ejemplo, terrorista al que se tortura);
- b) toda víctima, en su victimación, es además pasiva, no se ha propuesto serlo, la han hecho a su pesar.

Esta pasividad e inocencia de la víctima establecen una relación de *asimetría moral radical* respecto a su victimario, que es, por el contrario, como tal, activo y abierto a la culpabilidad; asimetría que deberá tenerse en cuenta en todas las cuestiones relacionadas no solo con la justicia, sino también, más ajustadamente si cabe, con el perdón y la reconciliación.

Una gran aportación de las víctimas, ya desde su pasividad, incluso cuando se les ha arrebatado la vida, que el testimonio de las supervivientes acredita, es que son ellas las que nos desvelan descarnada e irrefutablemente –con tal de que las «veamos» de verdad– lo que es la violencia y lo que es el victimario, y por contraposición lo que es la paz en la justicia y las tareas que se nos imponen para lograrla. Ver a las víctimas, ver la realidad con los ojos de las víctimas, vernos «mirados» por las víctimas, ver a los violentos a partir de sus víctimas: es esto lo que nos previene tanto de la abstracción como de la deformación de los horizontes morales y de justicia, así como del paternalismo asistencia-

lista, con su carga de revictimación. Ante las víctimas se impone un primer y fundamental momento de *receptividad* por parte de quienes no somos víctimas, que acoge las verdades e interpelaciones que nos llegan de ellas, inspiradoras de horizontes y creadoras de lazos, y que da paso al segundo momento de la iniciativa compartida, distinguiendo en ella funciones de unos y otros cuando haya que distinguirlos. En este sentido las víctimas tienen, en cuanto víctimas morales y cuando sitúan su testimonio en el terreno de los derechos humanos, una autoridad moral y unas significaciones específicas, derivadas de su capacidad para develarnos la violencia y para constituirse en su mayor deslegitimación.

Respecto a las modalidades de la violencia victimadora, es ya clásica la distinción elaborada por Galtung (2002) entre violencia directa, estructural y cultural. Me permito retomarla con matices propios para distinguir:

- a) la violencia realizada directamente por personas: ya sea individualmente, ya sea en grupo, en general organizado; ya sea a una persona, ya sea a un grupo, en general definido por un rasgo identitario que se rechaza, aunque también puede serlo por una conducta;
- b) la violencia realizada por mediación de estructuras: ya sean estatales (remitidas a la vertiente legislativa, ejecutiva o judicial), o económicas;
- c) la violencia implicada en concepciones culturales excluyentes ligadas a ideologías y utopías políticas, a religiones, etc., que justifican y alientan las violencias que se acaban de citar.

De nuevo, se trata de una distinción analítica que debe servir para clarificar las realidades de violencia, con tal de que se sea consciente de que en la vida social hay complejas imbricaciones entre lo analizado/separado. En la práctica, lo que suele ser conveniente es partir de la violencia concreta (una guerra, una violencia terrorista, la estructuración global de los mercados alimentarios que causa *per se* hambre, una violencia de género, una ley o política que violenta a los inmigrantes, etc.), mejor aún, partir

de las víctimas de esa violencia, y discernir cómo interactúan complejamente las modalidades de violencia citadas. No, por supuesto, con afán académico, sino con intención decisiva de justicia y de paz.

Hay otra distinción de violencias, ya citada de pasada: la que diferencia entre violencia de intencionalidad política (su intención primaria es atentar contra aspectos relevantes de la configuración sociopolítica de la sociedad) y de no intencionalidad política (su intención decisiva apunta a intereses particulares). Es relevante para afrontar mejor las implicaciones y dinámicas de la violencia, y a su vez es delicada de cara a las víctimas.

Aclaro esto segundo con el ejemplo de las víctimas del terrorismo de ETA, expresión del primer modo de violencia (Etxebarria, 2012b). Se ha subrayado que las víctimas de ETA tienen la singularidad de su *condición vicaria*. «Vicario», en su acepción común, es quien ejerce funciones de otro, por delegación o sustitución. Ellas lo serían porque:

- a) ETA, al elegir a sus víctimas, no pretendía la mera victimación de ellas, sino que *a través de ellas* buscaba *prioritariamente* impactar —expansividad del terror— al conjunto de la colectividad, lograr adhesiones de unos y miedos de otros, quebrando así las estructuras políticas democráticas;
- b) esto supone que *en las víctimas mismas* se provocan daños que son de una doble naturaleza: personales, ciertamente, porque la violencia afecta frontalmente a ellas y a sus allegados; pero también públicos, porque afecta a la víctima no meramente en cuanto persona sino en su condición de ciudadana, y a través de ello, al conjunto de la ciudadanía, a la sociedad en general;
- c) por eso, estas víctimas no son un mero conjunto de individuos violentados por un colectivo de asesinos y extorsionadores, sino que las pretensiones de los victimarios, selladas con su violencia *en ellas* las convierten, incluso aunque no lo quieran, en la representación privilegiada de la sociedad atacada, con lo que, también en ellas, no están

en juego únicamente sus derechos individuales en cuanto víctimas, sino, además, la concreción de la vida democrática y del lugar que debe tener el uso de la fuerza en ella;

- d) por tanto, en cierto sentido, han sufrido por todos los ciudadanos, todo demócrata está de algún modo «sustituido» en ellas –condición vicaria.

Estas consideraciones argumentales tienen consistencia. De todos modos, hay que hilar fino a la hora de sacar conclusiones de esta condición vicaria de ciertas víctimas:

- a) ello no debe implicar asignarles unas responsabilidades especiales en el trabajo activo por la deslegitimación social de la violencia sufrida, que les toca a ellas decidir asumir –o no– con toda libertad;
- b) la representatividad implicada en su condición vicaria no debe sustituir a la representatividad democrática para la toma de decisiones en diversos campos, como el de la administración de justicia o las estrategias de paz, aunque, como antes he señalado, tienen una «autoridad especial» respecto a la revelación de lo que es la violencia cuando se sitúan en el nivel de testigos morales;
- c) no debe verse en la condición vicaria una referencia para establecer jerarquías de reconocimiento entre las víctimas: el plus simbólico que tiene la víctima de la violencia de intencionalidad política no puede apropiárselo; en su condición de personas víctimas, todas son iguales, hay una solidaridad fundamental, aunque luego para afrontar cada modalidad de violencia sea conveniente distinguir sectores de víctimas (de violencia terrorista, de género, xenófoba, etc.).

### **Las modalidades de justicia frente al delito y el perdón y la reconciliación**

Como he adelantado, la violencia implica, a la vez, la generación de víctimas en forma de irrespetos a su dignidad, y el daño a las estructuras

cívicas de convivencia, en forma de delito o quebrantamiento de sus leyes legítimas. La reacción institucional a ambos daños es la de esa modalidad de justicia que solemos llamar «penal», por estar focalizada en la pena, en el castigo al que ejerció la violencia. Se pretende con él suturar las heridas causadas al orden democrático –más relevantes cuando el delito tiene motivación política–, prevenir el que vuelvan a producirse las violencias y satisfacer a la víctima con el propio castigo al victimario y con la reparación posible de los daños que ella sufrió. No siempre resulta fácil armonizar los tres objetivos, dándose dentro de la justicia penal al menos tres modalidades, en función de lo que se quiere privilegiar:

- La justicia retributiva, la que se focaliza en la «retribución» al delincuente en función de sus deméritos, haciéndole sufrir un castigo *proporcionado* al daño que causó. La ley del talión, como ya indicara Kant (1989), es la expresión más clara de este modelo; con tal de que, añadía, se la despojara, a través de su institucionalización pública, de los sentimientos que la suelen alentar, como el de la venganza.<sup>7</sup> Los protagonistas decisivos son el Estado y el delincuente, y las víctimas son protagonistas colaterales: pueden recibir reparaciones ante determinados delitos, pero a lo que se les invita decisivamente es a satisfacerse con el daño que recibe el delincuente, equivalente al que les causó a ellas.
- La justicia preventiva. Desde la sensibilidad utilitarista, quiebra el rigorismo del modelo retributivo. Sigue siendo justicia «de las penas», pero «relativa», al buscar sobre todo que sean eficaces para prevenir futuros delitos y para garantizar la paz social. Los protagonistas decisivos siguen siendo el Estado –en activo– y el delincuente –en pasivo.

7. La contundencia de la tesis de la necesidad de un castigo al criminal, proporcional al daño de su acto criminoso, con su justificación absoluta, es en Kant fortísima: es un «imperativo categórico», justificado incluso desde la perspectiva del criminal, pues introducir la búsqueda de finalidades en la pena –que la contaminen o la disminuyan– supone tratarle como puro medio para fines de otro (Kant, 1994: 166-167).

- Dado que ninguna de las dos justicias contempla la dignidad que sigue teniendo el delincuente (tal como es entendida tras las declaraciones de derechos humanos universales, no tal como la entendía Kant a este respecto), se hace una corrección significativa de esos modelos para hablarse de la justicia rehabilitadora en relación con el delincuente. Esta, por un lado, marca un límite a la proporcionalidad entre delito y pena para garantizar el respeto a su dignidad: exige la exclusión de la pena de muerte y de castigos que supongan trato inhumano, cruel o degradante (la tortura). Por otro lado, propone que las penas no sean mera retribución por el delito ni mera estrategia de prevención, sino ocasión para la reintegración social del delincuente, lo que supone ser a la vez expresión de humanidad hacia él y la mejor forma de prevención. La víctima sigue estando en segundo lugar, aunque el protagonismo del Estado aumenta –no solo castigar y prevenir, sino rehabilitar– y el del delincuente empieza a ser activo –participar en una rehabilitación que puede disminuir el castigo flexibilizando su proporcionalidad.

La condición elemental de funcionamiento de esta justicia –dando aquí por supuesto que respeta los derechos humanos– es que se localice al victimario y a la víctima, lo que es factible en ciertas violencias –las intersubjetivas– pero complicado en otras –las estructurales–. Resulta, a su vez, cuando menos extraño el papel secundario de la víctima, reducida en su protagonismo a ser testigo y con un horizonte de reparación bastante limitado, y el hecho de que no se contemple en unos casos la transformación del victimario y en otros se contemple sin que se considere en ella su relación con su víctima.

Esto último nos pone en contacto con uno de los rasgos de la dinámica del perdón en su vertiente del arrepentimiento, pero para mostrar una ausencia. Realmente, perdón/arrepentimiento y reconciliación entre víctima y victimario son extraños a la justicia penal descrita en esbozo, en sus diversas modalidades. Incluso, justicia y perdón parecen expresar

lógicas opuestas, aunque en el modelo rehabilitador cabría contemplar un modo latente y parcial de presencia del segundo, concomitante más que interno a él. ¿Quiere decir que perdón y reconciliación deben permanecer ajenos a la justicia ante el delito? Y si la respuesta fuera afirmativa, ¿implica que los primeros no tienen lugar en la convivencia cívica en algo tan clave para ellos como es que se ponen en marcha precisamente cuando ha habido daño culpable? Preguntas todas que quedan pendientes para su reasunción en los capítulos siguientes.

Históricamente, hay que reconocer que en las culturas occidentales el trasfondo decisivo de las concepciones de justicia ante el delito es el retributivo, la convicción de que se hace *de verdad* justicia cuando quien delinquirió sufre un daño equivalente al que causó, medido normalmente en cárcel, aunque sin excluir la pena de muerte. De todos modos, no debe ignorarse:

- a) que en las raíces griegas de estas culturas, aunque tímidamente, hay otro criterio de referencia para la justicia: no la retribución sino la vuelta a la armonía;
- b) que los referentes de perdón/arrepentimiento y reconciliación presentes relevantemente en las otras grandes raíces de la cultura occidental, las judeocristianas, remiten también a su modo a la armonía, aunque se tensionan conflictivamente con el referente de la retribución justiciera que también se encuentra en ellas;
- c) que hay culturas no occidentales, como un sector de culturas indígenas a las que estoy haciendo referencia, que se orientan igualmente a la armonía, aunque con enfoques diferentes al griego citado.

Respecto a la cultura griega, es cierto que la influencia decisiva es la de Aristóteles, con su propuesta de justicia correctiva, en la que la realización de la justicia está personalizada en el juez que hace una ponderación imparcial y correcta de los argumentos de las partes en conflicto, y expresa una sentencia ajustada a ella que tiene consecuencias prácticas para esas

partes, incluyendo, cuando corresponde, un castigo que iguala la injusticia: «cuando uno mata y otro muere, el sufrimiento y la acción se reparten desigualmente, pero el juez procura igualarlos con el castigo quitando la ganancia» (*Ética nicomáquea*, 1132a, 7-10); en ello se ve la garantía de la buena convivencia en *la polis*. Pero junto a la decisiva aportación aristotélica, no hay que olvidar el enfoque platónico en *La República* (1988), es cierto que muy dependiente de una especie de identificación entre la estructura del ser humano, con sus tres partes del alma, y la estructura del Estado, con sus tres clases, que hoy nos resulta inasumible. En ambos casos, nos dice Platón, la justicia está en el equilibrio armónico de las partes. Aristóteles, ya se ha dicho, borra decisivamente este enfoque, al contemplar en la justicia el comportamiento de los individuos dentro del orden social de *la polis*, aunque, como observa Bollnow (1960), le quedan algunos ecos de su maestro, por ejemplo, al definir la categoría clave de la *mesotés* o medida en la virtud como «punto justo», «ajustamiento»,<sup>8</sup> o incluso al considerar, es cierto que de pasada, un sentido general de la justicia.

¿Se puede plantear hoy la toma en consideración de la referencia de la justicia a la armonía, por considerarla más respetuosa con todas las personas afectadas, cuestionando la cuasi unívoca referencia –absoluta o relativa– a la retribución?<sup>9</sup> Hay experiencias en el mundo indígena actual que, enraizadas en sus tradiciones de justicia como restauración en la comunidad de la armonía que la violencia quiebra, es cierto que desde un sentido comunitario más fuerte que el nuestro, están reconfigurándose en formas tales que acogen ese respeto a las personas implicadas en la

8. En el lenguaje cotidiano seguimos manteniendo ese sentido, por ejemplo, al decir «es *justo* lo que necesito».

9. Puede resultar chocante que, situándome en un movimiento para la paz que subraya la conflictividad inherente a la condición humana, postule aquí el horizonte de la armonía. Hay que tomarlo como «idea reguladora», que diría Kant, o quizá mejor, como una especie de oxímoron no de contradicción sino de revelación: «armonía de la conflictividad» o «conflictividad en la armonía».

violencia y que pueden inspirar en nuestro contexto cultural transformaciones significativas de nuestros modos de entender la justicia.<sup>10</sup>

De hecho, como bien sabemos, este cuestionamiento del modelo retributivo de justicia se está proponiendo hace ya tiempo, también entre nosotros, a través del diseño y puesta en funcionamiento de otro modelo, el de la justicia restaurativa. En él, perdón/arrepentimiento y reconciliación tienen su lugar, si bien defenderé que pueden tenerlo también en los otros modelos, aunque sea colateralmente, y que, además, pueden tenerlo en áreas de lo cívico público-social en las que la justicia ante el delito no está implicada. Con tal de que, criterios relevantes, ni dañen la justicia debida a la víctimas ni les fueren su autonomía. Pero dejo todo esto para más adelante.

El panorama de la justicia ante el que deben considerarse perdón y reconciliación si se quiere su presencia en la convivencia cívica, es más amplio que el hasta ahora considerado. Se nos ofrecen otros retos y posibilidades cuando se quiere afrontar la transición hacia la paz de sociedades gravemente dañadas por las violencias de intencionalidad política, como puede ser ahora el caso de Colombia. Me refiero a la justicia llamada transicional, la que tiene vocación de funcionar transitoriamente, esto es, solo durante la transición. Se viene a decir: el objetivo de la paz es tan necesario, es a su vez tan difícil por la intrincada relación entre diversas violencias, por la enorme amplitud de los implicados en ellas y porque los poderes violentadores aún están presentes, que no queda más remedio, por exigencia de la prudencia ético-política, que relajar las exigencias retributivas de la justicia hacia los perpetradores (no tiene sentido el *fiat iustitia pereat mundus*). Estas se aplican, pero solo parcialmente

10. Puede consultarse la tesis doctoral de Dolores Cubells (2016, capítulo 3 en especial) sobre la justicia en el pueblo maya tzeltal, en Chiapas, México, con el que he estado en cuatro ocasiones, dialogando en concreto sobre su concepción y práctica de justicia. Al lector europeo le sorprenderán bastantes cosas como, por ejemplo, la conexión con lo religioso en la que se incorporan referencias cristianas al perdón, que ignora la laicidad. Pero le invito a que lea el texto desprejuiciadamente y con sensibilidad intercultural en el acercamiento a los derechos humanos.

en cuanto a las personas (únicamente a algunas) y en cuanto a la intensidad (suavizando marcadamente la proporcionalidad). El reto interno está, evidentemente, en no jugar sucio con el concepto de prudencia, en no convertirlo en astucia de los fuertes.

Esta justicia que, no se olvide, es un avance respecto a la opción por la amnistía general, puede tener a su vez dos modalidades. En la primera, es justicia transicional pura y dura: oficialmente, se aplica la justicia de criterio retributivo «hasta donde se puede», quedando las víctimas y la justicia que se les debe en situación marginal. En la segunda, se acompaña todo lo que se puede esa justicia transicional punitiva relativa hacia los perpetradores, con la incentivación máxima posible de las dimensiones de la justicia hacia las víctimas que no dependen de la punición de sus victimarios: reconocimiento, verdad, memoria, reparación, restauración, etc., y alentando a la vez dinámicas sociales que acerquen a la justicia como armonía social, entre las que se incluyen los procesos de perdón/arrepentimiento y reconciliación.<sup>11</sup> Esto es, estos procesos vuelven a encontrar un lugar cívico en el campo de la justicia, siempre abierto a cierta polémica.

11. Pienso que en la compleja transición colombiana hay algo de todo esto, en cierta confusión.

## 2. El perdón en la convivencia cívica

El recorrido hecho en el capítulo precedente por dimensiones de la condición humana que moldean la convivencia, por las estructuras que la expresan y posibilitan, por los quebrantamientos diversos de ella y las iniciativas para afrontarlos, nos ha permitido diseñar el mapa en el que pueden ser situados perdón y reconciliación, y formular los retos que emergen de la pretensión de que tengan protagonismo cívico. Nos toca ahora abordar ambos temas, comenzando por el perdón. La pregunta genérica es la siguiente: ¿cómo puede hacerse presente el perdón en la convivencia cívica, pública, con qué presupuestos y bajo qué condiciones morales? La respuesta precisa a ella varía en sus concreciones en función de la expresión de convivencia problemática, con sus derivas violentas, que se tenga presente. Por eso es conveniente precisarla. Aquí trataré de ofrecer consideraciones y pautas generales, en relación con el perdón, para las diversas rupturas de la convivencia cívica, y cuando deba descender a concreciones tendré paradigmáticamente presente, como ya adelanté en la introducción, la ruptura causada por la violencia de intencionalidad política, con ejemplos de ella que me son cercanos: la acontecida en el País Vasco, con su proyección en España, y la de Colombia.

### La versión secular del perdón

Ya adelanté en el capítulo anterior que el perdón convocado a que tenga presencia pública abierta al ámbito cívico, tiene que ser el perdón con fundamentos y expresiones seculares, el que, por tanto, está despegado de referencias a sentidos religiosos en sus diversas expresiones. Lo que no impide

que un ciudadano desborde lo secular en su vivencia del perdón, con tal de que incluya en ella los rasgos seculares y sean estos los que definan su convivencia cívica. Hice algunas matizaciones de esta tesis en relación con la diversidad cultural, que, de todos modos, no debilitan su consistencia pensando en las relaciones políticas en el mundo globalizado, ni su aplicación densa a nuestras sociedades. Veamos qué puede significar esta secularidad.

### Raíces judeo-cristianas del perdón

En primer lugar, hay que aclarar que la versión secular del perdón es una tarea. Se precisa partiendo de la constatación de que tenemos una tradición de versiones religiosas que son las que hay que ir reconfigurando cívicamente. En nuestro caso, esas versiones son decididamente las judeocristianas. Respecto a ellas Derrida (2008), ampliándolas a lo abrahámico, subraya además que en nuestro mundo globalizado y para el tema del perdón, tienen una influencia que desborda los ámbitos geográficos de su implantación histórica, hasta resultar generalizada. Así por ejemplo, comenta, el perdón que piden las autoridades japonesas a los coreanos por sus crímenes en la segunda guerra mundial tiene un esquema similar al que pide Willy Brandt, en nombre del pueblo alemán, a los pueblos judío y polaco. Esta sería una razón más para fijarse con atención en él a la hora de definir la versión secular del perdón.

En la tradición judeocristiana del perdón hay tres momentos que conviene destacar. Los dos primeros están bien presentados, aunque indirectamente, en la obra de Ricoeur sobre el mal (1988), cuando se ocupa de su expresión como pecado y culpabilidad. El tercero lo señala con precisión Arendt (1974).

- En el judaísmo primero se peca «ante Dios», al no cumplir su voluntad; peca decididamente «el pueblo» –sujeto colectivo– y se suplica perdón «solo a Dios», para que, por su misericordia, «borre la culpa». Tiene, por tanto, pleno y decisivo sentido religioso, y además alcance público (no se contempla nuestra división privado/público).

- El segundo momento supone una marcada individualización de la culpa y, por tanto, del arrepentimiento personal ligado a ella. Aunque anticipado en los profetas posteriores al exilio de Babilonia, se expresa con nitidez en el espíritu fariseo –sin asignarle matiz peyorativo–: es el individuo el que peca al no cumplir la ley de Dios, poniendo responsablemente el mal con su libertad, es el que merece entonces el castigo como merece el premio cuando no peca, y es también el que se arrepiente, mereciendo el perdón. El esquema es religioso, pero tiene un potencial secularizador fuerte, al resaltarse que se peca más directamente ante la conciencia que ante Dios: si se diluye la referencia religiosa, queda la de la conciencia, la de la culpabilidad remitida al ser humano como medida. Es decir, esta individualización de la culpa sienta las bases para que en un futuro que sus protagonistas primeros ni podían imaginar, se hiciera posible su vivencia secular, no remitida a ninguna ley divina.
- El tercer momento lo encuentra Arendt en la propuesta de Jesús de Nazaret, al atribuirle a este ser «el descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos»; y añade: «el hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular» (1974: 313), a fin de lograr a través de él avances importantes en la convivencia. La clave de esta interpretación está en que Jesús no invita solo a pedir perdón a Dios, el único que podría perdonar, exhorta, además con gran insistencia y amplitud, a que nos perdonemos «entre nosotros» por los males que nos causamos, teniendo como referencia y apoyo al Padre misericordioso.<sup>12</sup> Este perdón mutuo quedará secularizado cuando

12. Warren (2014) discrepa de la propuesta de Arendt aduciendo que el perdón no es propuesto por Jesús como «potencia moral» del hombre, pues precisa la gracia de Dios, y que, como mostraría Konstant, en la tradición cristiana del perdón centrada en la confesión, el perdón interpersonal

encuentre su fundamentación y su motivación en lo humano, por las razones que después se aducirán.

Las raíces judeocristianas del perdón, además de que pueden continuar asumiéndose –o no– con un enfoque religioso, parecen, pues, mostrarse con potencial de secularización, con capacidad para ser aceptadas cívicamente.<sup>13</sup> Me distancio en este sentido de la fuerte dicotomización que propone Warren (2014: 427) entre la concepción religiosa y secular del perdón: la primera, concebida como pura y duramente centrada en la anulación del pecado y la restauración de la relación del hombre con Dios; la segunda, como proceso humano dependiente de su reforma moral, destinado a superar el resentimiento y a lograr la reconciliación interpersonal. Si la segunda concepción implica esto, la primera ya lo incluía antes, evidentemente «a su modo».

### Versión secularizada del perdón

Situándonos ya en la versión secularizada del perdón, es conveniente hacerse cargo de su importancia social. Se trata de una versión viva, a la que los ciudadanos, sobre todo en situaciones de ofensa y violencia, acuden con notable frecuencia, ya sea para pronunciarse contra ella, ya sea

está casi ausente. La primera objeción es correcta, pero muestra únicamente un rasgo del que el perdón secular tiene que desprenderse. En cuanto a la segunda, determinadas derivas y énfasis del cristianismo en este tema, que cabe discutir respecto a su conexión con la etapa fundacional, no quitan el hecho de la intensa invitación evangélica al perdón mutuo.

13. Esta tesis puede irritar si se confronta con la contundente crítica de Nietzsche al perdón cristiano (en 1994 y otros textos), bien expuesta por Lemm (2010). Nietzsche acusa a este perdón de no quebrar el ciclo de la venganza aunque formalmente lo pretenda (no redimiría el pasado y provocaría resentimiento) y de no ser capaz de donar, al estar mediado por las instituciones de la Iglesia que monopolizan el poder de otorgarlo, con la correspondiente dependencia y desigualdad entre el que perdona y es perdonado. Pienso por mi parte que ciertas prácticas relevantes en la tradición cristiana merecen estas críticas; pero creo que la crítica simplifica, cuando no ignora, la complejidad tanto de las fuentes evangélicas como de la tradición posterior, lo que hace inadecuado que pretenda ser, generalizadamente, crítica «del perdón cristiano».

para expresar o reclamar su presencia concreta –como oferta de perdón o expresión de arrepentimiento–, en un amplio abanico de formas que van desde las más superficiales a las más consistentes, de las más autocentradadas, casi narcisistas, a las más heterocentradadas. Es una versión, también, a la que se le están dedicando esfuerzos reflexivos relevantes. Warren, constatando todo esto, se atreve a decir, quizá con cierta exageración, que el «nuevo» perdón secularizado «representa una de las transformaciones culturales más impactantes de fines del siglo XX y comienzos del XXI. [...] No es un concepto moral entre otros, sino la respuesta moral de nuestro tiempo. [...] La santidad moderna es inseparable de una modernidad del perdón» (2014: 421-422).

Centrándonos en el saber filosófico, se constata que su interés por el perdón es reciente. Mirando al pasado, se destaca el rol central que tiene en el cristianismo pero, como observa el propio Warren, está totalmente ausente en los filósofos grecorromanos, que debaten términos en teoría próximos a él como la expiación, la clemencia o la gracia jurídica, pero que se distancian de su significado nuclear. Los estudios propiamente filosóficos sobre el perdón comienzan estimulados por la monstruosidad de la Shoah que, paradójicamente, parece hacerlo imposible, y se continúan hasta nuestros días. En lo que sigue, irán apareciendo algunos de los pensadores más significativos.

### **Presencia social de la versión secular del perdón**

Pasando ahora a considerar la presencia social de la versión secular del perdón, advertimos que se da en múltiples situaciones. Se nos muestra, por supuesto, en las relaciones interpersonales de la esfera de la intimidad, pero aquí nos interesa su incidencia en la esfera pública, tal como se definió en el capítulo precedente. En esta esfera se da una presencia amplia y compleja, que motiva múltiples interrogantes en función de dos variables: que se perciban o no con claridad víctimas y victimarios; que se trate de sujetos individuales o de sujetos colectivos.

A veces, en efecto, activan el perdón personas concretas, por ejemplo, un miembro de ETA que pide perdón a sus víctimas sobrevivientes, haciéndolo público para que tenga impacto cívico: la situación como tal, en principio, es clara de cara al perdón/arrepentimiento, al estar definidas individualizadamente víctima y victimario.

Pero en otras ocasiones lo activan colectivos, a través de sus representantes. Por ejemplo, los líderes de las FARC han pedido públicamente perdón por algunos de sus crímenes más cruentos, y también de forma más general. Sobre este segundo modo de actualización del perdón, si bien las víctimas están claras, se ciernen grandes dudas de cara a los victimarios –aunque básicamente estén definidos–, no solo en relación con la autenticidad del arrepentimiento que debe suponerse, sino también en relación con la representatividad: ¿se puede hablar de que pide perdón, de verdad, el grupo, esto es, todos sus miembros y, además, no meramente como suma de individuos sino considerándose como organización que en cuanto tal ha violentado?, ¿cómo pedir ese perdón generalizado por todos los delitos del grupo, si cada miembro tiene sus propios crímenes?; pero, yendo al fondo, ¿es que cabe hablar de peticiones y ofertas de perdón colectivas? Las dudas y objeciones son reales, y hasta pueden desalentarnos en la consideración de expresiones colectivas de perdón. Sin embargo, intuitivamente, en demandas de perdón como la citada de las FARC, de referencia colectiva y representatividad problemática, percibimos un valor cívico-moral «contagiado» por el perdón que habrá que ver cómo encajar en él. Ahondando aún más en la potencial y problemática significatividad de lo colectivo: miembros de grupos violentos, como ha sido el caso en ETA, al arrepentirse, piden personalmente perdón a sus víctimas directas, pero también a todas las víctimas de ETA, porque sienten que al haber formado voluntariamente parte de la organización son corresponsables de todo lo que esta ha hecho; y no les falta razón en ello.

El modo de presencia del perdón público se complejiza aún más cuando es el representante de una colectividad quien pide perdón en nombre de ella por una violencia que se hizo en el *pasado*, sin que él intervi-

niera y estando ya muertos (la mayoría de) los que la hicieron e incluso sus víctimas que sobrevivieron. Recuérdese el citado ejemplo de Willy Brandt, arrodillado en el gueto de Varsovia, en 1970, pidiendo perdón – él, que había luchado contra el nazismo– a judíos y polacos en nombre del pueblo alemán por los crímenes que cometió. ¿Cabe pedir u ofrecer perdón por una especie de delegación o representación que no remite a los victimarios o las víctimas mismas?, ¿una delegación de la que no consta con claridad la sintonía de los representantes con los representados? La respuesta espontánea es que no; pero sin embargo se abren dudas cuando se contempla actuante como una *realidad social viva*, en este caso para bien, la solidaridad grupal histórica con nuestros antepasados –que fácticamente existe–, con su propia modalidad de responsabilidad, que hace que se perciba como positiva, también en general para las víctimas y sus descendientes, esa petición de perdón. ¿Estamos banalizando, incluso falseando el perdón al reconocerlo en estas realidades, fácilmente contagiables además por la razón estratégica política, o estamos explorando, con un esfuerzo de lucidez, todas sus posibilidades?

### Rasgos definitorios del perdón cívico

Todas las dudas que aparecen cuando se sitúa el perdón secular en la esfera pública empujan a la necesidad de abordar con rigor los rasgos que definen al perdón en sí y a su aplicación al ámbito cívico. Considero que conviene hacer esta exploración con una hipótesis de fondo: la expresión pública del perdón, para encontrar su delicada autenticidad, debe inspirarse contextual y creativamente en la expresión intersubjetiva de él, por ser la más propia.

Este propósito contradice la tesis de Derrida de que, por razones que se verán luego, las peticiones u ofertas de perdón con intención política lo falsean irremediabilmente, por definición. Mi diferencia básica con él está en que considera perdón solo al perdón radicalmente *incondicionado*

(Jankélévitch habla del perdón *puro*), mientras que personalmente parto de que el perdón, como toda obra humana –piénsese en la justicia–, será siempre impuro, imperfecto; y de que a esta imperfección la podemos llamar también perdón, aunque conscientes de ello. El perdón puro será siempre el horizonte inalcanzable como tal –aunque ya parcialmente presente en sus realizaciones concretas– y a la vez, usando la terminología de Kant, la idea reguladora que nos critica y nos estimula a mejorar constantemente esas realizaciones. Me sitúo así en línea con lo que Francisco Muñoz (2001) ha llamado «paz imperfecta», viéndola siempre como realidad dinámica, procesual e inacabada, quizá, por mi parte, enfatizando aún más la imperfección, pero como desafío.<sup>14</sup>

En definitiva, propongo, como ya he adelantado, que para definir afinadamente el perdón en el ámbito público la vía mejor es relacionarlo creativa y contextualmente con los rasgos de la modalidad de perdón mejor definida, la de alcance intersubjetivo entre víctima y victimario, considerada paradigmática. Esta, entre nosotros, tiene sus raíces en la concepción judeocristiana del perdón, como se ha ido indicando, pero estaré atento a su versión secularizada, con las transformaciones que ello implica. Metodológicamente, definiré primero cada rasgo del perdón intersubjetivo y lo proyectaré a continuación sobre el perdón en el marco cívico, interpersonal o abierto a dimensiones colectivas (Etxeberria, 2005, 2015a, 2016).

14. Como ejemplo bien ilustrativo de perdón imperfecto puede analizarse la carta de petición de perdón que Rodrigo Londoño dirigió al Papa Francisco en la visita de este a Colombia (ver *El Espectador*, 7-9-2017). En su brevedad, hay mixtura entre el enfoque secular y el religioso del perdón –muy comprensible en el contexto colombiano–, hay petición de perdón mezclada con autodisculpas, hay petición de perdón combinada con oferta de perdón a quienes violentaron a los guerrilleros (hay que presuponer, aunque no se dice, que violando derechos humanos), hay combinación entre lo personal suyo y su representatividad como dirigente de las FARC –lo colectivo–, hay trasfondos manifiestos de estrategia política... Y sin embargo, no tiene por qué considerarse que está ausente toda dimensión de perdón (aunque la autenticidad subjetiva es imposible de detectar), que está ausente la fuerza transformadora de este; lo que no impide la crítica.

### Perdona la víctima

En el perdón intersubjetivo es manifiesto que quien propiamente puede perdonar es la víctima, y por los daños injustos que ella ha sufrido. Lo que tiene dos consecuencias. En primer lugar, en un enfoque secular, el asesinato bloquea radicalmente la posibilidad de ser perdonado, lo que da cuenta de todo su dramatismo, aunque no bloquee la posibilidad de arrepentirse. En segundo lugar, no cabe el perdón por sustitución. Aquí vemos ya una primera tensión con el perdón en el ámbito público, cuando median las autoridades del Estado y se arrogan la capacidad de tomar medidas que llaman de «perdón», como amnistías e indultos a perpetradores de delitos. Adelanto que no deben considerarse medidas de perdón en sentido propio, porque en modo alguno cumplen este primer rasgo –y otros–, aunque volveré sobre ello cuando aborde la cuestión de perdón y justicia.

De todos modos, el ámbito público complejiza la asunción de este rasgo, a partir del hecho de que las victimaciones no se agotan en la víctima directa. Especialmente en las violencias de intencionalidad política, hay tres círculos de violencia victimadora: el del violentado directamente, el de sus allegados y el de la ciudadanía, en cuanto que los violentos –como se aclaró en el primer capítulo– al atentar contra la víctima pretenden atentar contra las estructuras democráticas del Estado o el Estado mismo. Cada tipo de víctima puede ofrecer perdón por la victimación sufrida, sabiendo que su perdón puede tener impacto cívico si se hace público con esa intención. En cuanto a la ciudadanía victimada, el Estado democrático representativo de ella puede tomar medidas que apuntalen la democracia herida, entre ellas algunas de las que podrá decirse, si se dan ciertas condiciones, que están «inspiradas en el perdón», aunque no sean perdón propiamente. Es este el lugar en el que pueden caer indultos, pero siempre que no dañen los derechos de las víctimas de los dos primeros círculos a la verdad, la memoria y la reparación (me remito de nuevo al apartado sobre perdón y justicia en que ampliaré esta cuestión).

### Se perdona a quien es culpable

Un segundo rasgo del perdón intersubjetivo es que la víctima perdona a quien considera culpable, lo cual, en circunstancias no claras, pide por parte de ella un adecuado discernimiento para no errar en la evaluación. Perdonar no es *dis*-culpar sino que presupone *culpar*. Esto implica que se percibe en el violentador una suficiente consistencia de su libertad y, por tanto, de su responsabilidad por el mal hecho. Aunque si se participa de la tesis de la falibilidad humana, presentada en el capítulo anterior, hay en principio más disposición al perdón, pues se es consciente de la «libertad herida» de quien dañó y de la propia fragilidad.

Por supuesto, quien causó el mal solo verá sentido al perdón que se le ofrece si él se percibe a sí mismo como culpable. A este respecto le toca autojuzgar su conducta con honestidad moral, teniendo como referencia el criterio de daño a la dignidad de la otra persona en cualquiera de sus dimensiones. La reacción adecuada a su culpabilidad reconocida es la del arrepentimiento, lo único que le capacita para pedir perdón y para recibir el perdón ofrecido. Cabe la posibilidad de que no se sienta culpable porque considera que, aunque reconozca que provocó sufrimiento con su iniciativa, no tuvo intención de mal o no pensaba que era mal o se sintió al menos parcialmente arrastrado a ello o entendía que estaba justificado lo que hacía por el fin al que servía. Todas estas posibles auto-disculpas, comunes en las violencias de motivación política, las debe confrontar con la realidad de la víctima. Si en la persona a la que su conducta afectó hubo un daño objetivo a su dignidad, debe reconocerla como víctima, siempre, víctima a través de la mediación de su acción. Garantizado esto con el correspondiente reconocimiento a la víctima, con dolor sentido y coherente, puede entonces discernir su grado y modo de culpabilidad ante su conciencia personal.<sup>15</sup>

15. Socialmente, hay hoy una situación extraña en relación con la culpabilidad. Más allá de quienes la niegan al negar la existencia de la libertad, se da una tendencia general, en buena medida alentada por la psicología, a acusar al judeocristianismo –recuérdese, el que culturalmente está en las raíces del perdón– de haber fomentado un sentimiento/complejo de culpa opresor, tendencia que

Cuando proyectamos estas consideraciones del perdón intersubjetivo al ámbito público, la novedad más manifiesta es que aparece un tercer agente para la asignación de culpabilidad: a la víctima que acusa, al victimario que se reconoce culpable, se le añade el juez que, a través del proceso judicial, asigna culpabilidad o inocencia jurídicas. Las fuentes de conflictividad y sus expresiones se acrecientan cuando no coinciden en sus diagnósticos los tres agentes de asignación de culpabilidad. Desde el punto de vista del perdón en sentido estricto, la conflictividad que importa primariamente es la de víctima y victimario. El juez que señala culpabilidad ni puede bloquear las dinámicas de perdón de víctima y victimario –aunque pueda bloquear algunos efectos en torno al castigo penal– ni puede arrogárselas pretendiendo exigir las.

Esta autonomía de las dinámicas intersubjetivas del perdón hace posibles expresiones relevantes de ellas encajables en el ámbito cívico, incluso en el marco del sistema judicial-penitenciario, cuando no afectan a su funcionamiento propio. Tenemos un ejemplo de ello en los llamados «encuentros restaurativos» entre víctimas de ETA y victimarios, tan significativos y tan fecundos en mi opinión, en los que al sistema penitenciario en el que estaban los primeros solo se le pidió consentimiento y facilitación.<sup>16</sup> En cambio, cuando se pretende que las dinámicas de perdón se inserten expresamente *dentro* de los esquemas de la justicia ante el delito, nos topamos con la necesidad de transformar la justicia penal

empuja con fuerza a minimizar toda percepción de la culpa propia. Pero eso está siendo compatible con una fuerte inclinación a reclamar culpa –con el correspondiente castigo– en quienes no dañan, materializada en las reclamaciones en el sistema judicial, e incluso a exigir que nos pidan perdón. En cualquier caso, hay que ser conscientes de que allá donde se pretende que no hay culpa, se asume también que no haya víctima en sentido moral. He trabajado este tema en «Mirarse en la víctima: reconfiguración de la culpabilidad moral», de próxima aparición en la revista *Pensamiento*, tratando de ofrecer una propuesta ajustada de la culpa y del modo en que hay que sentirla.

16. Se da cuenta de ellos en Rodríguez Pascual (2013). En la segunda edición de este mismo año colaboro con un texto en el que desarrollo lo que aquí apunto (pp. 23-32): «Los encuentros restaurativos como diálogo moral».

en la línea de lo que se está llamando justicia restaurativa, dado que en la retributivo-preventiva, por su lógica interna, no tienen lugar. Pero de esto se hablará más adelante.

### **El perdón es supererogatorio para la víctima**

Un tercer rasgo del perdón a nivel intersubjetivo es que, desde las exigencias de la ética secular, se muestra supererogatorio para la víctima, que puede decidir ofrecerlo o no en función de sus convicciones; mientras que para el victimario el arrepentimiento es éticamente obligatorio, es el correlato del derecho de la víctima a ser reconocida como tal y del deber del victimario de colaborar en la reparación y de reprobar su delito y transformarse como persona. Esto significa que es una indecencia moral tratar de empujar a la víctima a que perdone, algo muy diferente a acompañarla cuando se plantea perdonar en medio de dudas.<sup>17</sup> Mientras que es muy positivo recordar al victimario su deber de arrepentirse, aunque no se lo podemos imponer por ser una vivencia de intimidad que queda bloqueada con la coacción externa, por lo que el camino más propio es el de la exhortación racio-cordial que pueda estimularlo.

Hay además otra cuestión. La víctima dispuesta a perdonar no perdona cuando quiere, sino cuando, queriendo, puede, cuando su psiquismo está razonablemente recompuesto, algo muy difícil si el impacto de la violencia fue brutal. Toda víctima necesita un tiempo de duelo, siempre muy personal en su intensidad y duración en función de circunstancias diversas, que debe ser no solo escrupulosamente respetado, sino acogido y acompañado –quiera o no quiera perdonar–, convirtiéndolo de este modo en un momento de la reparación debida.

17. En un periódico colombiano, en el tiempo en que se daban los primeros pasos que acabaron en los acuerdos de paz con las FARC, una víctima confesaba: «prefiero perdonar ahora porque si esto se prolonga tendré que perdonar más». Es un doloroso ejemplo de quien se siente social y políticamente presionado para ofrecer un perdón que no emerge de él.

Si proyectamos este rasgo al ámbito cívico, lo que resulta claro es el derecho que toda víctima tiene a que se respete su decisión de perdonar o no, tanto por parte de los ciudadanos como de las instituciones públicas. Derivando este rasgo hacia los victimarios, en su vertiente de obligatoriedad moral del arrepentimiento, nos topamos con la problemática legitimidad por parte del Estado democrático para exigirles que cumplan, como personas y como colectivo si es el caso, su deber cívico de arrepentirse si no lo hacen voluntariamente. ¿Puede plantearse forzarles a que pidan perdón a sus víctimas, por ejemplo, afianzando el rigor del castigo penal si no lo hacen? Nos encontramos aquí con lo inexigible por naturaleza, en cuanto que su autenticidad se decide en la interioridad de las personas. Por ello, parece más correcto proponer una exigencia de «reconocimiento público del daño objetivamente causado», considerándolo injusto, que sí se puede comprobar y que compromete socialmente a quienes lo expresan, más allá de su sinceridad.

Continuando por otras derivas de esta misma problemática, puede plantearse una dificultad que se percibió en Sudáfrica. El Estado naciente potenció confesiones públicas de los victimarios ante sus víctimas como vía de exculpación de los primeros y para avanzar en la reconciliación social, pero con sus propios tiempos políticos, obligadamente planificados, que no coincidían necesariamente con el tiempo y ritmo de duelo de la víctima, que podía sentirse obligada a escuchar la confesión de su victimario antes de estar preparada para ello; lo que en numerosas ocasiones fue fuente de dolor para esta y bloqueo de su apertura a la reconciliación. Las instituciones públicas deben estar muy atentas a todas estas vicisitudes cuando deciden realizar o estimular procesos de este tipo inspirados en el perdón.

### ¿Es necesario el arrepentimiento del culpable?

Otro rasgo del perdón intersubjetivo es que, al perdonar a alguien, no perdonamos el acto malo, perdonamos a quien lo cometió. ¿Hay que reclamarle previamente el arrepentimiento sincero y coherente para ofrecerle

perdón? Las opiniones, aquí, se dividen. Jankélévitch, por ejemplo, sostiene que solo puede concederse el perdón si es demandado explícita o implícitamente, como reconocimiento del mal cometido. Levinas defiende esta tesis aún con más contundencia: «El perdón depende de otro o se encuentra entre sus manos. ¡No al perdón que no sea demandado por el culpable! Es preciso que el culpable reconozca su falta; es preciso que el ofendido quiera acoger las súplicas del ofensor. Mejor aún: nadie puede perdonar si el perdón no le ha sido demandado por el ofensor, si el culpable no ha buscado apaciguar la ofensa» (cit. en Zarka, 2014: 438). Derrida, por el contrario, desde la reclamación de la incondicionalidad total del perdón, que se abordará luego, rechaza lo que considera búsqueda de simetría (perdón/arrepentimiento) que introduce la condicionalidad. Añadiendo que si exigimos al culpable que se arrepienta, le perdonamos en realidad cuando ya ha dejado de serlo, porque se ha transformado.

Por mi parte, me distancio de la tesis de la obligada condición del arrepentimiento para ofrecer perdón, incluso para perdonar por lo que a uno concierne. Pero, frente a Derrida, tampoco pienso que, cuando actuamos con autenticidad, vivenciamos la dinámica sintonizada de perdón/arrepentimiento como un trueque. Quien se arrepiente honestamente, demandando implícita o explícitamente perdón, lo hace aunque este no se le ofrezca, si bien el hecho de que se le ofrezca puede vivirlo como una interpelación que estimula su arrepentimiento al que no se había abierto. Quien tiene voluntad de ofrecer un perdón auténtico no lo hace como respuesta al arrepentimiento que habría demandado previamente (quien exige perentoriamente el arrepentimiento como pura y dura condición para perdonar, difícilmente tiene la intención de perdonar), sino por un cierto modo de entender él la relación moral con quien daña —en concreto, el que le daña a él—; aunque el hecho de que vea a este arrepentido puede avivar en él una voluntad de perdonar que no le había emergido. Pienso, ahora con Derrida, que el arrepentimiento, por él mismo, con todo lo que implica, tiene el poder de hacer que la culpa sea algo del pasado, que la persona pase a ser *subjetivamente* ex-culpable. Pero, añadido, esa culpa se hace plenamente

pasada, no solo intersubjetiva y socialmente sino incluso intrasubjetivamente, cuando el arrepentimiento es el correlato del perdón ofrecido. Así como este alcanza su plenitud cuando es acogido en el arrepentimiento.

Retomando, para matizarla, la afirmación inicial del rasgo que estoy comentando, no hay que diluir sin más en el perdón ofrecido a la persona el acto dañino que se perdona y, en la otra dirección, no hay que identificar a la persona con su acto: se perdona algo a alguien, se perdona a alguien por algo. Sabemos que la persona es más que su acto, y por eso, con el perdón, acogemos confiadamente su posibilidad de transformación, colaborando incluso con ella; pero sabemos también que el acto es reprochable, por lo que como tal para nosotros es fuente de indignación moral; y lo que queremos es que quien lo hizo participe de nuestra indignación, la asuma desde su perspectiva de agente, con vergüenza moral. Es una dinámica como esta la que facilita el perdón de la víctima, alentando el desbloqueo de sentimientos tan «comprensibles» como el odio y el resentimiento; es también una dinámica así la que muestra claramente que perdonar no es transigir con el mal, algo decisivo para situarlo en el ámbito cívico.

Proyectando las últimas consideraciones en este ámbito público, la distinción señalada entre persona y acto se puede hacer más compleja aún. Nos dañan personas concretas (el querer saber quiénes fueron es una tendencia muy fuerte), por ejemplo, militares que nos torturan, pero a través de ellos nos daña el estamento militar que decide esa práctica. Aparecen de ese modo dos niveles en el sujeto del acto violento, uno muy despersonalizado y el otro a veces también, dificultando en la víctima el necesario trabajo de los sentimientos y haciendo además más improbables y complejos los procesos de arrepentimiento, tanto del sujeto violentador directo como del colectivo.

### ¿Inhibe el castigo el perdón con arrepentimiento?

Del supuesto de que perdón y arrepentimiento liberan de la culpa no se sigue que, realizado el acto en el que se expresan, se acabe todo. Siguen teniendo todo su sentido, precisamente impulsadas por el acto y

para culminarlo propiamente, tanto la tarea de reparación y restauración máxima posible de la víctima, como la de transformación más plena del victimario. ¿Pero lo tiene el castigo que suele asociarse a la culpa? Desde las dinámicas propias del perdón considero que no, pues el castigo ha encontrado decisivamente su sentido como retribución proporcional por la culpa, que ya no existe. Se le ha buscado igualmente un sentido colateral en la satisfacción afectiva que puede proporcionar a las víctimas, tan próxima a la de la venganza, pero pone en juego una emoción opuesta a los modos de afectividad que alientan al perdón. Se ha hablado incluso de castigo necesario para el victimario, para que expie su culpa, pero aunque esta idea ha estado de hecho mezclada, considero que espuriamente, con la tradición judeocristiana del perdón,<sup>18</sup> en sí expiación y perdón se excluyen. Expiar es, como dice el diccionario, «borrar o purificarse de las culpas por medio de algún sacrificio», que en este caso sería el castigo. Ahora bien, aparte de que tendría que ser aceptado, incluso deseado por el que se arrepiente –algo que aunque sea raro puede suceder y de hecho sucede–, la cuestión está en que aquí el que consigue borrar la culpa es el propio culpable, precisamente con su sacrificio expiatorio, sin necesitar para nada el perdón de la víctima, que no solo le sobra sino que deja de tener sentido. En definitiva, el perdón y el arrepentimiento, en su complementación mutua, quitan en sí las razones para el castigo.

Esto que resulta razonable en las dinámicas intersubjetivas del perdón, parece mostrarse inaplicable en la esfera pública en la que, se afirma, debe reinar la justicia *penal*, esto es, la sellada con la pena, con el castigo, ante delitos regulados por las leyes. De hecho, en su versión retributiva estricta, el castigo, al menos en su interpretación social más compartida, forma parte de un intercambio: el culpable adquirió una

18. Sin que sea ni mucho menos, exclusiva de ella. Está, por ejemplo, claramente expresada en Platón, cuando defiende que ser castigado por la ciudad por hacer algo malo es el segundo bien que se puede tener, tras el de ser justo, pues el castigo es la «medicina del alma». Por eso, es el propio malhechor el que debería pedirlo (*Gorgias*, 478a-e).

deuda con la sociedad y su víctima al hacer sufrir; el castigo proporcional es el «precio que tiene que pagar»; cumplido el castigo, salda la deuda, deja de tener culpa jurídica. De nuevo, el perdón le sobra.<sup>19</sup> Este, pues, no tiene cabida en la justicia penal retributiva; indirectamente podría tener algún lugar en la apertura de lo penal a lo rehabilitativo, pero solo si es enfocado de un cierto modo. ¿Podría tener mayor presencia, asumiéndose incluso el postulado de la relatividad del castigo, si se revisa el *modelo* de justicia desde la perspectiva de la restauración de la víctima y el victimario? De nuevo, me remito al apartado en que abordaré de frente la cuestión del perdón y la justicia ante el delito.

### El lugar de la memoria en el perdón

Si puede decirse que el perdón suprime la culpa e inhibe el castigo, ¿borra también la memoria «de lo que pasó»? En primer lugar, recordar es condición necesaria tanto para perdonar como para arrepentirse: lo que no se recuerda no existe para nuestra subjetividad consciente. Por esto, a veces es necesario *re-memorar*, hacer aflorar, con el correspondiente dolor, lo que más que olvidos suelen ser «memorias reprimidas». Pero recordar no es condición suficiente: ciertas vivencias de memorias bloquean radicalmente el perdón; se precisa recordar de un cierto modo.

Lo que propiamente el perdón pone en marcha es una potente vivencia memorial de lo que pasó, que cuando se realiza, tanto por parte de la víctima, con intención de perdón, como de quien causó su mal, con intención de arrepentimiento, se muestra moralmente asimétrica. Ambos se autoconvocan sinceramente a ajustar su memoria a la verdad fáctica, de los hechos, a la materialidad empírica de lo acontecido, en la que básicamente coincidirán. Pero, especialmente, ambos tienen que ajustarla a su verdad moral, y es aquí donde aparece la asimetría de la inocencia de la víctima frente a la culpabilidad del victimario.

19. Quienes defienden la polarización de la justicia frente a la violencia en la pena, no siempre son coherentes con esta lógica, y les cuesta aceptarla.

Por eso, la intensa reconfiguración ético-emocional de la vivencia memorial se da por ambas partes, pero diferenciadamente. A la víctima dispuesta a perdonar le toca desligar su memoria del odio y del resentimiento que bloquean la apertura a quien le dañó, la apertura a reconocerle una oportunidad de regeneración e incluso apoyarle en ello, lo que evidentemente es muy costoso, aunque como contrapartida puede liberarle de su fijación obsesiva en el pasado. Al victimario, tras caer sus justificaciones (por ejemplo, luchar por la justicia social, como en el caso de las FARC, luchar por los derechos de la patria vasca en el caso de ETA, defender el Estado de derecho en el funcionario torturador o en el paramilitar, etc.), le toca aceptar trastocar la percepción de sí mismo (heroica, en los casos citados) para pasar a reconocerse culpable, y transformar su sentimiento de menosprecio a la víctima (el subyacente a la instrumentalización dura de ella) en sentimiento de dolor e intenso aprecio de su dignidad, que él mancilló; es algo que resulta traumático para él pero que, atravesado, le construye una identidad moral sólida. Víctima y victimario no reconfiguran lo que pasó, como tal inmodificable, sino la vivencia de lo que pasó, y en ese sentido, como dice Arendt con acierto, «hacen nuevo el pasado» (1974) –es la gran virtualidad del perdón–, posibilitando que la referencia memorial a él en el presente incentive transformaciones relevantes en el futuro, por ejemplo, en la línea de la reconciliación. Como un cierto eco de la afirmación de Arendt, más directamente remitida a quien es perdonado, Ricoeur (2003) dice a este respecto que el arrepentimiento inaugura la posibilidad de otra historia, alentada por un perdón que viene a decir a quien lo recibe: puedes hacer algo diferente a lo que has hecho.

En los perdones intersubjetivos que se sitúan en el ámbito público por voluntad de los implicados en ellos, toda esta dinámica sucede en su literalidad.<sup>20</sup> En iniciativas de colectivos violentos que, como tales,

20. Reiterándome, es lo que trato de mostrar que sucede en mi lectura moral de los encuentros restaurativos entre exetarras y sus víctimas en Rodríguez Pascual (2013, 2.<sup>a</sup> ed.).

aceptan finalizar su violencia y revisar críticamente su pasado, suelen aparecer dificultades diversas. En primer lugar, aun reconociendo que causaron daño a personas, tienden a diluirlo relacionando su daño con los daños causados a ellos por sus adversarios, a fin de hacer una operación de resta entre víctimas, cuando en realidad las víctimas de los diversos «bandos» no se anulan entre ellas, nunca restan, siempre suman. En segundo lugar, les cuesta asumir la verdad moral, aceptar que no solo causaron daños, sino que estos fueron profundamente injustos, que se atentó gravemente contra los derechos humanos. En tercer lugar, en esa revisión memorial se resisten a aceptar que su historia de violencia, la que puede pasar a la memoria social, es una historia de lo que no debería haber pasado, en la que no deberían apoyarse para reclamar nada en el presente, de la que deberían distanciarse moralmente con nitidez y de modo público. Si estos grupos no avanzan en esta dirección, si tratan de negociar con el respaldo del poder de violencia que siguen teniendo, si solo reticente y estratégicamente reconocen a sus víctimas, no se sitúan en los ámbitos del perdón que libera de la culpa moral, que reconcilia, que sienta las bases para iniciativas personales y cívicas con sustento ético.

Pasando ahora a la perspectiva del Estado, está claro que todo intento, en general en situaciones de transición política de la violencia a la paz, de presentar la amnistía, esto es, la voluntad de desmemoria y de ignorancia jurídica y pública sobre determinadas violencias, sobre sus perpetradores y sus víctimas, como una medida de reconciliación e incluso de perdón, además de ser injusta con las víctimas, falsea lo que es el perdón en su propia naturaleza, al pretender ignorar la vivencia memorial que, como se ha visto, está en su núcleo más propio. Se volverá sobre esto al tratar del perdón y la justicia y también de la reconciliación.

### ¿Existe lo imperdonable?

Cierro esta presentación de los rasgos del perdón intersubjetivo proyectados al ámbito cívico con una cuestión debatida: ¿debe el perdón aceptar como intrínseco a él un límite, algo que *per se* no se pudiera perdonar?

La cuestión se plantea precisamente ante las grandes violencias que convulsionan la esfera cívica, como ha sido, paradigmáticamente, la del Holocausto.

Arendt y Jankélévitch (al menos en su texto de 1971) han asentado el famoso dicho de que solo se puede perdonar lo que se puede castigar. De lo que se desprende que crímenes absolutamente desmesurados como los grandes genocidios serían moralmente imperdonables y jurídicamente imprescriptibles (esto ya es así). El supuesto de fondo en esta propuesta –que considero cuestionable por lo que se refiere al perdón– es que el esquema que se toma como referencia para un perdón posible es el juicio jurídico. Y creo que la enorme dificultad para perdonar esos delitos no está primariamente en la cuestión del castigo (retributivo) *a priori* imposible por la inmensa violencia de multitud de victimadores, sino en que el perdón propiamente dicho lo conceden las víctimas concretas por lo que ellas han sufrido: masivamente ya no están ahí pues han sido cruentamente eliminadas; además, los victimarios no son solo responsables de sus crímenes directos, sino del enorme sistema criminal que apoyaron. Los genocidios, fácticamente irreparables e inexpiables, se muestran también fácticamente no perdonables como tales, pero por imposibilidades ligadas a lógicas diferentes. Esto no quiere decir que no quepan en sí perdones y arrepentimientos entre los sobrevivientes y sus verdugos, estos absolutamente abrumados y desbordados por haber participado en lo que, se ha dicho, desborda la maldad «a escala humana».

### Sobre la incondicionalidad del perdón tensionada con sus finalidades

A los rasgos del perdón descritos en el apartado anterior podría añadirse otro: la exigencia de que sea incondicional. He preferido dedicarle un apartado específico por lo debatido que es y por las implicaciones que tiene asumirlo o no en su radicalidad.

### De la incondicionalidad del perdón

La incondicionalidad reclama que el perdón, para ser tal, se ofrezca sin estar contaminado con ninguna exigencia de condiciones al que se perdona y sin ningún cálculo de beneficios para quien perdona. Derrida (2008) la defiende con total contundencia. Es cierto, dice, que en la herencia abrahámica recibida, la cristiana en especial, se da una tensión en torno a esta cuestión: por un lado, se reclama que el perdón sea incondicional, por otro se exige al pecador arrepentimiento y transformación interior. Es una tensión, añade, en la que funciona el esquema de intercambio –te ofrezco el perdón si te arrepientes– que destruye la incondicionalidad.

Personalmente, me distancio de esta crudeza interpretativa y ya adelanté algún comentario al respecto. Avanzo ahora en ello. Reconozco que tanto las «expresiones» de perdón como de arrepentimiento cívicos pueden vivirse con pura lógica mercantil –aunque no es fácil–, y que cuando esto sucede la verdad de ellas desaparece, son farsa. Pero eso no significa que anhelar que el otro se arrepienta o me perdone signifique caer en esa lógica. En situaciones normales se percibe que la coincidencia de perdón y arrepentimiento logra la plenitud de ambos, a través de procesos en los que es relevante una significativa generosidad en quien perdona y un necesario reconocimiento *sentido* de su víctima en quien se arrepiente,<sup>21</sup> que no tienen la lógica del trueque. Por supuesto, esto se prueba cuando quien intencionalmente se inclina a perdonar y quien se inclina a arrepentirse continúan con su proceso personal aunque no reciban la respuesta

21. Reconocer como víctima *moral* a la «hecha por mí» implica sentir dolor por ello, dolor por ella. En la tradición cristiana, presentándola aquí secularizada, esto es, poniendo entre paréntesis su referencia a Dios, se distingue entre dolor de contrición –el centrado en la víctima por el daño que le he hecho– y dolor de atrición –el motivado por las consecuencias negativas que «me trae a mí» ese mal que he hecho–. En la paradigmática parábola del hijo pródigo, en este domina el dolor de atrición (arrepentimiento muy imperfecto), que, con todo, para su padre es suficiente para acogerle intensa e incondicionalmente. Pero debajo de ese arrepentimiento se adivinan al menos vestigios del dolor de contrición. Sin una dimensión básica de este, en el marco secular en que nos movemos, no puede hablarse de arrepentimiento *moral*.

esperada, pero esto no prueba que haya lógica mercantil cuando la respuesta sí se da; de hecho, el que no se dé supone un modo de frustración que nada tiene que ver con la del fallo en el trueque.

El fondo del problema está en que Derrida pide una incondicionalidad radical para que el perdón se dé, en la que el «perdono aunque no se arrepienta» parece pedir el «perdono porque no se arrepiente», es cierto que no entendido el «porque» como causa sino como condición de posibilidad. Pienso que la orientación del perdón hacia la mayor incondicionalidad posible, en el ámbito intersubjetivo en el que mejor expresa su esencia, es un rasgo fundamental de él. Pero que eso se plasma luego en experiencias de perdones más o menos imperfectos según su grado de presencia, no en la exigencia insoslayable de una incondicionalidad radical que en la práctica hace quimérico el perdón.

¿Qué pasa con esta incondicionalidad cuando nos situamos en el espacio cívico? Para la organización de la *polis* tal rasgo se percibe como una amenaza: el perdón incondicional no correspondido por el arrepentimiento sincero puede facilitar, se subraya, la comisión de nuevos delitos. Ante lo cual las instituciones públicas tienen que reaccionar. Les toca, en efecto, vigilar para que ningún perdón ofrecido por los ciudadanos, individual o colectivamente, incentive el irrespeto de los derechos humanos de las personas o el daño del bien público. Además de ello, las medidas inspiradas en el perdón en las que se impliquen directamente deberán tener la condicionalidad irrenunciable de que se toman en un contexto y con unos modos que garantizan razonablemente que los beneficiarios de ellas van a respetar a sus víctimas y no van a cometer nuevos delitos. Considero que esto no es quebrantar el espíritu del perdón, puesto que en tal condicionalidad no hay ningún cálculo propiamente mercantil sino que supone acomodar ese espíritu a las exigencias públicas de justicia. Aunque, como puede verse, no estoy hablando de perdón al remitirme a las iniciativas de las instituciones públicas que estoy comentando, sino de que estas pueden estar inspiradas «en el espíritu del perdón». La distinción quedará aclarada en los apartados siguientes.

### El perdón abierto a fines

En relación con la incondicionalidad aparece también la cuestión de la finalidad. ¿Exige la autenticidad del perdón que no haya teleología en él, como propone igualmente Derrida, como si toda finalidad lo convirtiera en puramente estratégico y, de nuevo, rompiera la incondicionalidad? Dicho en palabras del autor: «El perdón con una meta determinada no es perdón, es únicamente una estrategia política [en su expresión pública] o una economía psicoterapéutica [en su expresión privada: corchetes míos]» (Derrida, 2008: 131). Él es consciente de que suprimir la finalidad priva de sentido a la acción humana, pero entiende que no hay que buscárselo al perdón: «El perdón es una locura y debe hundirse, si se quiere, aunque lúcidamente, en la noche de lo ininteligible» (*ibid.*: 130).

Por mi parte, en línea con otros autores (Vandeveldt, 2007), considero que sin finalidad no solo no hay sentido en la acción sino que no hay acción humana propiamente dicha y que, además, el perdón en concreto, en esa herencia a la que Derrida considera que nos remitimos, nació, como él mismo reconoce, con finalidades específicas; debería argumentarse más por qué hay que separarse de ello en su reconfiguración secular. De todos modos, este planteamiento hiperbólico de Derrida –que, en mi opinión, no se sostiene si se entiende remitido a lo que los humanos somos capaces de hacer– tiene un efecto provocador que puede ser muy positivo: el de purificar las finalidades del perdón, en las que ciertamente puede degradarse.

### El discernimiento de los fines del perdón

Para un adecuado discernimiento de esta cuestión, propongo una distinción entre tipos de finalidades: las que pueden considerarse intrínsecas al perdón, las que pueden percibirse como concomitantes a ellas, y las que son extrínsecas. Distinción que inspira estos criterios:

- a) hay que asumir expresamente las intrínsecas;
- b) asumiéndolas, hay que acoger con gozo las concomitantes;
- c) hay que rechazar las extrínsecas que se muestran como sustitutos de las intrínsecas.

Desarrollemos este planteamiento (retomo decisivamente lo dicho al respecto en 2016). Teniendo presente la herencia del perdón y ofreciendo una versión secular de ella, en cuanto referencia primaria de este escrito, la finalidad intrínseca del perdón –esto es, la inherente a lo que perdón y arrepentimiento son– puede formularse del siguiente modo: que se ofrezca una acogida transformadora a quien hizo el mal, se le reconozca su capacidad de cambiar y se le dé una oportunidad; que este, por su parte, reconozca a la víctima como es debido –con dolor ocasionado primariamente por el daño que le causó– y colabore así en su restauración; que, de esa forma, se restablezca la convivialidad que el acto culpable rompió. Lo que en sí debe motivar dinámicas de perdón y arrepentimiento es esta finalidad, que es la que da autenticidad al perdón. Como puede verse, se trata de una finalidad altruista: el movimiento primario que hace la víctima ofreciendo perdón se orienta hacia quien le dañó, y el de este hacia quien hizo mal.

Ahora bien, cuando es perseguida esta finalidad, en el mismo hecho de perseguirla con honestidad se consiguen habitualmente otras metas, que pueden ser vistas como fines concomitantes en cuanto que acompañan a los originarios, y que tienen que ver con uno mismo. Psicológicamente, se habla de que quien perdona y se arrepiente, al hacerlo, logra la «sanación» personal; sociopolíticamente, cabe hablar de sanación cívica. Es bueno que así sea porque aumenta la fecundidad del perdón; es positivo saberlo y esperarlo. Pero la idea es que no habrá que perseguirlo primariamente, por sí mismo, sino acogerlo al vivenciar la intencionalidad insertada en el «ser» de perdón y arrepentimiento, considerándolo «por añadidura»: no perdono «para curarme» –no es condición necesaria–, sino que al perdonar o al arrepentirme se me podrá dar la cura (muy pro-

bablemente, pero no mecánicamente) de ciertos traumas interiores, lo que deseo, espero y acogeré con gozo. En la práctica, esta lógica moral debe ser tomada con flexibilidad, sin «purismo», en el sentido de que, a veces, emergen primero en la persona los deseos de bienes concomitantes que, con todo, nos acaban abriendo a un perdón o arrepentimiento centrados en los bienes intrínsecos. Pongo un ejemplo que conozco: hay víctimas de ETA bloqueadas por el odio que, al constatarlo, decidieron desbloquearlo porque les destruía, lo cual, poco a poco y con tensiones interiores, les empujó a dar pasos de acercamiento hacia sus victimarios que acabaron abriéndoles a los objetivos intrínsecos del perdón; y hay exmiembros de ETA a los que tras años en la cárcel comenzó doliéndoles el sinsentido y la inutilidad de lo que habían hecho, pero ello acabó impulsándoles a un progresivo centramiento en las víctimas que abocó a un sincero arrepentimiento. Por lo demás, pienso que siempre acontece algún bien concomitante, muy imbricado en el intrínseco, aunque no necesariamente el que esperamos o en el modo como lo esperamos.

Por último, están los fines claramente extrínsecos al perdón y arrepentimiento, que se buscan además despegándolos de los intrínsecos. Es lo que ocurre en expresiones de perdón y, especialmente de arrepentimiento, que son manifiestamente estratégicas, que persiguen el logro de intereses particulares de quienes los formulan. Es algo que se da en perdones privados, pero la tentación de caer en ello es especialmente fuerte en perdones situados en el ámbito público. Por ellos mismos degradan lo que es el perdón. Pero pueden distinguirse niveles en esa degradación. Llega a ser total si los fines extrínsecos son astuta y ocultamente despegados de los intrínsecos, lo que convierte perdón pedido y ofrecido en algo puramente estratégico. Puede no ser total si estando presentes no agostan los fines intrínsecos. En mi apuesta por acoger el perdón impuro creo que conviene reconocerlo así y tratar de hacer(se) una interpelación crítica que motive que las dimensiones de autenticidad del perdón se confronten con las de su inautenticidad para purificarlo.<sup>22</sup>

### Fines del perdón y esfera pública

Apliquemos estas distinciones a los perdones situados en la esfera pública. También ellos deben orientarse a las finalidades intrínsecas, las que orientan primariamente al que se arrepiente hacia el reconocimiento de las víctimas, con lo que implica, y al que ofrece perdón hacia la acogida del culpable y de su transformación. Sabiendo que su alcance global, especialmente fuerte cuando median instituciones, las hará más complejas de realizar. Habrá que tener presente, además, que también en este ámbito del perdón hay fines concomitantes como estos: sanación cívica, profundización democrática y reconciliación cívica.

Para expresar lo que puede suponer la sanación cívica conviene comenzar presentando lo que implican respecto a ella los falsos perdones. Tenemos aquí sobre todo la amnistía, la «amnesia institucional», como la define Ricoeur (1995: 206). Ya señalé que es la antítesis del perdón. Entre otras cosas, indiqué, porque niega su condición básica de memoria –la sustentada en la verdad que reclama justicia–. El propio Ricoeur aporta un nuevo matiz reprobatorio en torno a esta: en la amnistía, la memoria privada y la cívica son «desposeídas de la saludable crisis de identidad que permite la reapropiación lúcida del pasado y de su carga traumática» (2003: 591). Algo parecido puede decirse de indultos generalizados inspirados en cálculos puramente estratégicos en función del juego de poderes existente. Pues bien, continúo ya por mi parte con algo a lo que Ricoeur podría ponerle reparos: frente a la amnistía que bloquea ese bien

22. También hay que estar muy atentos al contexto. Un amigo colombiano me cuenta que en sus trabajos a favor de la paz y la restauración en una zona muy castigada por la violencia (Barranca Bermeja), se encontró con una madre que había enviado a su hijo a que hablara con el paramilitar que había matado a otro hijo suyo, para que le transmitiera este mensaje: «te perdono si me dices dónde enterraste a mi hijo». Sabiendo el dolor de esta madre, el desconcierto existencial y la desolación que implica para ella ignorar dónde está enterrado su hijo –por la enorme relevancia de este hecho en su cultura–, hablar de que ella degrada el perdón porque lo hace «moneda de cambio» es intolerable, aunque, si en un momento dado las circunstancias son propensas, quepa hacer con ella un discernimiento de lo que es el perdón.

cívico de purificación moral de la identidad colectiva, la dinámica social que mejor lo logra es la que hace relevantemente presente en el ámbito público, con los modos pertinentes en cada concreción de él, el perdón y el arrepentimiento.

Respecto al fruto de la profundización democrática, Zamora nos ofrece una sugerencia iluminadora: «Sin dejarse arrollar por la urgencia de “apagar” el conflicto y empezar la reingeniería social del posconflicto, el perdón apunta en su dimensión política a una democracia no confinada en la representación y los (des)equilibrios del poder» (2008: 79-80), alentando que emerja. ¿Qué puede pedir esto? Que no se delegue puramente al Estado la gestión del perdón en el ámbito público, que haya debates sociales en torno a él y en torno a las iniciativas que aparezcan o que puedan estimularse, con la activa presencia de las víctimas, así como de victimarios que se han despegado con suficiente coherencia moral de la violencia, que se apoyen los diálogos para los discernimientos lúcidos de toda la destrucción que ha supuesto la violencia (en víctimas, en legitimidad democrática, etc.) y para la localización de las estructuras que la han amparado, etc. Con todos estos procesos, el perdón se afinará y tendrá amparo social y, además, habrá facilitado la profundización de la democracia.

En cuanto a la reconciliación, en su expresión básica puede considerarse perteneciente a los fines intrínsecos del perdón, en la medida en que realiza lo que acabo de llamar «restauración de la convivialidad». En su expresión más densa, hay aspectos de ella que desbordan al perdón. Pero dejo este tema pendiente para trabajarlo en el tercer capítulo.

### **La soberanía del yo en el perdón**

Hay, por último, un fruto del perdón que inicialmente se conecta con la individualidad pero que está abierto a tener una incidencia cívica y que conviene tener presente. Me refiero a la afirmación, que creo ajustada a la realidad, de que el perdón maduramente vivido y ofrecido expresa la soberanía del yo. Así lo postula Sádaba, en el mismo título de su libro

(1995). Valcárcel, por su parte, mientras está considerando las circunstancias que dificultan su ejercicio, afirma que es él el que «nos permite seguir siendo dueños de nosotros mismos» (2010: 78). Se puede además situar aquí la observación de Abel (1993) de que el perdón libera del «exceso de subjetividad» propio del sentimiento que se polariza en la ofensa recibida y que, como tal, bloquea el desarrollo de la propia identidad y de la iniciativa.

En ámbitos jurídicos se recela también de esta soberanía del yo en el perdón que, expresada en marcos judiciales, chocaría con la soberanía del Estado. A esta dificultad cabe responder en primera instancia que, en sí, pueden regularse armonizadamente las dos soberanías, a la manera como se regulan desde el Estado, amparándolas a la vez, muchas otras expresiones públicas de la autonomía personal. Aunque se abordará con amplitud esta cuestión al tratar de la relación entre justicia y perdón.

De todos modos, aquí me interesa problematizar esta soberanía a partir de una interpelante observación de Derrida: «aquello que intento pensar como la “pureza” de un perdón digno de ese nombre, sería un perdón sin poder: *incondicional pero sin soberanía* [...] ¿Llegará a hacerse esto algún día?» (2008: 139). Personalmente, acogiendo en la afirmación de Derrida una llamada a desterrar del perdón toda referencia de poder *hacia el otro* y a la autosuficiencia «dura» que no responde a la condición humana, sitúo esta cuestión en una perspectiva diferente a la de él. Desde el abordaje no duramente disyuntivo de la autonomía del yo,<sup>23</sup> he constatado que personas que perdonan a quien cometió grandes crímenes contra ellas (por ejemplo, un terrorista que asesinó a su marido), vivencian, *a la vez*, su soberanía y su acogida de algo que les desborda. Aparentemente esto resulta contradictorio, pero es la experiencia vital la que hace la síntesis efectiva «resolviendo» la contradic-

23. No se trata de que o tenemos autonomía plena o carecemos de ella. Tenemos y experimentamos, de modo existencial y contextualmente cambiante, una autonomía con intensidades varias situable entre esos dos extremos.

ción: hay soberanía, porque el perdón responde a una decisión libre del sujeto, y hay también acogida de una llamada a perdonar que, saliendo del interior de la persona, es sentida como algo que le desborda, pero que a la vez está integrado en lo que es ella. Con lo cual el perdón ofrecido, sin dejar de expresar la consistencia del yo, queda liberado de esos trasfondos de poder sobre el otro hacia el que se puede tender y del que, con toda razón, recela Derrida. Una experiencia vivida así de perdón puede enmarcarse en una dinámica religiosa, y de hecho es lo que sucede en personas creyentes. Pero puede también estar alentada por una vivencia secular, en la que la llamada emerge de un intenso y nada abstracto sentimiento moral de humanidad. Las dos posibilidades se han dado en las personas a las que me refiero.

### **Perdón puro y perdones imperfectos**

Cierro el análisis de la relación entre incondicionalidad y perdón remitiéndome de nuevo a quien la propone con más contundencia, Derrida, resaltando aquí sus coincidencias con Jankélévitch, aunque me reitere algo.

Este último hace un fuerte énfasis en lo que llama perdón *puro*, el único que propiamente hablando merecería llamarse perdón. Es, primero, el que se confronta con las grandes afrentas, porque para las débiles basta la indulgencia. Pero, además, (véase especialmente su texto de 1967, y también el análisis de Zarka, 2014), es –frente al perdón *impuro*– el ajeno a todo cálculo, estrictamente gratuito, puro don, desinterés absoluto del que está ausente toda finalidad, extraño a todo resentimiento oculto e inconsciente. Como tal, solo se expresa a la manera de un acto instantáneo y fugitivo, espontáneo, como si surgiera como gracia –ni es divino, ni es poder moral de la persona–, que transfigura la relación entre ofensor y ofendido. Desbordando la ética común y excediéndola, remite a una «ética hiperbólica», «loca», la que se confronta con lo posible-imposible, con el reto de perdonar lo imperdonable.

Esto último es lo que toma como referencia clave Derrida: el que el perdón se defina a través de su imposibilidad. Debe reconocerse que,

como en Jankélévitch, en su propuesta hay una fuerte capacidad de destruir todos los perdones fútiles que abundan en la actualidad, pero pienso que, a la vez, echa al montón de lo frívolo perdones que, impuros y condicionados, son sin embargo de gran alcance humano y cívico, de los que soy testigo, en el País Vasco y en Colombia. Lo incondicionado es el horizonte, lo impuro es la realidad que tiene que tensionarse con ese horizonte. Aprecio la tensión en la que nos ponen estos autores porque de ella emerge la crítica, el aliento y la fecundidad; pero pienso que la paradoja derridiana extrema de que lo imperdonable no es el límite sino la condición de posibilidad de lo que propiamente puede ser llamado perdón, desconcierta y no acaba de inspirar prácticas *en lo concreto*.

En este sentido, comulgo con las dificultades que Zarka (2014) encuentra en esta tesis, que las retomo a mi modo. Desde ella:

- a) el perdón solo podría concederse para los actos más atroces e inhumanos, los crímenes contra la humanidad, pasando a ser todos los demás «veniales», como si nada hubiera entre aquel y estos;
- b) en la lógica lingüística, lo imperdonable que es perdonable deja de ser imperdonable: cabe pensar que Derrida pone aquí en juego una figura literaria como el oxímoron, la cual puede tener una gran fuerza reveladora, pero, no se olvide, puede también expresar un cierre de significación;
- c) la incondicionalidad radical del perdón tiende a hacer irrelevante la actitud de la persona perdonada: el camino del perdón se muestra similar tanto si esta se abre al arrepentimiento como si no;
- d) ¿no supone este modo de perdón, accesible en el mejor de los casos a muy pocos, consagrar la soberanía heroica de quien perdona, el perdón con el poder de perdonar el mal radical –Derrida no comulga con la tesis de Jankélévitch de que no se puede perdonar lo que no es expiable–, que el autor tanto aborrece cuando reclama, como se ha visto, un perdón incondicional pero sin soberanía?

## Perdón y justicia ante el delito

### Perdón y justicia

Al ir presentando los rasgos del perdón se ha podido constatar la existencia de tres niveles:

- a) el estrictamente interpersonal, privado;
- b) el que, siendo primariamente intersubjetivo, se abre a una proyección cívica por su contexto, su modo de proceso y su publicación;
- c) el que se plantea situarse en la dinámica interna de las instituciones públicas que gestionan la culpabilidad jurídica.

Se ha apuntado que este tercer nivel es el más problemático. Toca ahora abordarlo explorando los diversos planteamientos (Etxeberria, 2014b, 2015a, 2015b).

*La tesis de la separación estricta.* Un primer acercamiento a esta posible relación entre el perdón y la justicia del Estado se expresa en la tesis de que son dos esferas diferentes que, como tales, deben mantenerse separadas. A su vez, esta tesis se puede sostener desde dos perspectivas.

En la primera, que va más a la raíz, se postula que se trata de órdenes heterogéneos. Así lo defienden Derrida (2008) y Ricoeur (1996). Para el primero, el perdón «suspende el curso normal del Derecho», desde su rasgo de radical incondicionalidad y ausencia de finalidad ya visto, que para el Estado es inasumible; y desde su limitación a dos sujetos –culpable y víctima– que se quiebra cuando interviene el Estado como un tercero. En cuanto a Ricoeur (1996), considera que la justicia del Estado remite a la «lógica de la equivalencia», mientras que la del perdón tiene que ver con la «lógica de la superabundancia»: manteniéndolas separadas, cada una realiza lo que es; mezclándolas, se corrompen. En el caso concreto

de la justicia, añade, introducir en ella el perdón aboca a la injusticia de la impunidad, dañina ante la víctima y la sociedad. Mis reparos a esta tesis tienen que ver, en el caso de Derrida, con la radical incondicionalidad en la concepción del perdón que la sustenta, ya criticada antes. En el caso de Ricoeur, en que se sustenta en una concepción retributiva (humanizada) de justicia: si fuera la única posible, tendría razón, pero sostendré otras posibilidades que considero mejores.

La segunda perspectiva desde la que defender la separación entre perdón y justicia, remite a la consideración de que se sitúan en *espacios diferentes*, el privado y el público, con diferentes intereses, particulares y generales respectivamente. «Del hecho de que el agraviado perdone nunca se seguirá en justicia que la ley perdone. La instancia común y separada no puede asumir las disposiciones particulares. Esos perdones forman una esfera distinta» (Valcárcel, 2010: 58). Me distancio también de la contundencia de esta tesis cuestionando su supuesto de que el perdón pertenecería, *per se y siempre*, al ámbito privado. Ya Arendt (1974), aunque lo sacaba de la esfera pública considerada en su sentido preciso, advertía que no hay que reducirlo a lo privado, pues es «la más fuerte de las fuerzas antipolíticas». Algo que, por mi parte, he querido ilustrar en los apartados precedentes y trataré de hacerlo en este.

Pasando a cuestiones más concretas, se sostiene la incompatibilidad entre el orden del perdón y el de la justicia por el diferente sentido y función que tiene en ellas el castigo, central en la justicia que se tiene presente –precisamente, la *penal*, en la retributiva especialmente, pero también en la preventiva–, muy relativizado en el perdón, como se ha visto. Ya se han avanzado diversas consideraciones sobre esta temática en los apartados precedentes desde la perspectiva del perdón. Completémoslas con otras desde la perspectiva de la justicia.

En esta modalidad de justicia, al castigo se le dan grandes virtualidades: no solo realiza *en sí* –en la equivalencia daño/pena– la justicia, garantiza la no impunidad y previene los delitos. Expresa además la condena social de una violencia que afecta a toda la sociedad recordando vi-

vamente los grandes valores cívicos. Y, por último, satisface a la víctima: «el castigo es la paz del agraviado» (Valcárcel, 2010: 45).

Hay que reconocer que proponer hacer presente el perdón «dentro» de una justicia así percibida predominantemente en la sociedad, produce vértigo cívico. Se suaviza este vértigo si se es consciente de todo lo que implica el perdón, tal como se ha visto: trabazón de oferta de perdón y arrepentimiento, con las correspondientes transformaciones interiores que pueden ser traumáticas, verdad, memoria, reconocimiento, reparación. Como se ha dicho (creo que Reyes Mate), ser perdonado es gratuito pero no sale gratis. El castigo se relativiza –y si queda algo se percibe de forma diferente– acompañado por una fuerte exigencia al culpable. El problema, cierto, es que, en la lógica del perdón, se expresa en *autoexigencia*. ¿Cabe introducir lo que supone una dinámica autoimpuesta, además personalizada y solo parcialmente verificable, en una justicia pensada decisivamente desde la heteroexigencia, la generalización y la necesidad de verificación objetiva?

Es aquí donde está el problema, desde la perspectiva del perdón, de su relación con la justicia, no en que «libere alegremente» del castigo. Pero a su vez, la justicia penal tiene el suyo, al identificarse en la práctica con el castigo. ¿Por qué no pensar que el entrelazado de perdón y arrepentimiento sería en sí la realización más plena de la justicia –para la víctima, para el victimario, para la sociedad–, aunque haya que reconocer a la vez que es muy complicado institucionalizarlo?<sup>24</sup>

*La tesis de la separación con interinfluencias.* Paso a la segunda postura en la consideración de la relación entre justicia penal y perdón. Defender que son dos órdenes separados es compatible con aceptar que, manteniendo la separación, caben influencias *externas* entre ellos, lo que

24. Otra fuente de tensiones entre perdón y justicia es el diferente sentido que se le da a la culpabilidad, central en el primero y bajo sospecha en la segunda, que tiende a sustituirla por la de responsabilidad ante la ley (véase Etxeberria, 2015b).

supone reconocer que la heterogeneidad no es total y que la incidencia mutua puede ser significativa.

Los mismos Derrida y Ricoeur que con tanta contundencia sostienen la separación, asignan al perdón un papel externo en el mejoramiento del Derecho penal y la justicia. El primero no duda en afirmar que solo la exigencia que nace de la visión ética hiperbólica del perdón «puede orientar una historia de las leyes, una evolución del Derecho», de modo tal que deje de estar atrapado entre el polo ideal y el empírico. El segundo destaca que «el espíritu del perdón» puede ejercer una gran influencia en la humanización de los procesos de la justicia relacionados con el trato dado al criminal, así como en la desactivación de la venganza en la víctima y la sociedad en general. También, añadido por mi parte, en la elaboración de las leyes penales.

Avanzando en estas influencias del perdón, pienso que se dan en la modulación rehabilitadora de la justicia, con tal de que no se tenga una versión mecánico-objetivista de ella y se contemple una transformación del preso que incluye la referencia a la víctima. También pueden estar latentemente presentes en el amparo jurídico que se está dando a propuestas como la de la conciliación-reparación entre el autor de un delito no grave y su víctima, en la que estos son los protagonistas de la resolución del conflicto al focalizarse en que el culpable reconozca el daño causado y proceder a su reparación.

Avanzando más, y ya en la forma de inspiración explícita en el perdón y en buena medida realizándolo, la influencia de este en la justicia se nota en el amparo de ciertas experiencias por parte del sistema penitenciario. Lo aclaro con la iniciativa ya citada de «encuentros restaurativos» entre víctimas de ETA y quienes las victimaron, en general familiares de algunos a quienes asesinaron, con dinámicas decisivamente inspiradas en la práctica del perdón-arrepentimiento. Se han realizado cuando los victimarios estaban en las cárceles cumpliendo su condena acorde con la legislación vigente, esto es, con el permiso e incluso apoyo de Instituciones Penitenciarias, además en forma tal que ello no suponía beneficios

especiales para los presos, más allá de los previstos para todos por la ley. Me remito de nuevo al libro en el que se da cuenta de ellos (Rodríguez Pascual, 2013), apuntando simplemente que considero que, aunque no muy numerosos y bloqueados por el cambio de gobierno, han sido de una riqueza extraordinaria y han posibilitado relevantes logros en la línea de la realización más plena de una justicia que incluye alentar la transformación de las personas.

Ejemplos como este último, así como el de la conciliación antes citada o el de la mediación penitenciaria (Ríos, 2012), muestran que es muy posible y fecunda una influencia del perdón en la justicia penal que, si bien no forma parte de ella en su sentido propio, tampoco está fuera de su entorno. Aunque también hay que ser conscientes de que en estos casos el perdón suple algunas limitaciones de la justicia, pero subordinado a la soberanía de la lógica penal y condicionado por ella. ¿Es lo máximo a lo que se puede y se debe llegar?

Antes de pasar a responder a esta cuestión conviene dejar un apunte, en la dirección inversa y complementaria de lo dicho hasta ahora, sobre la influencia que la justicia penal puede tener, está teniendo, en el perdón cívico. La justicia llama la atención al perdón ofrecido para que tenga presente prudencialmente el contexto en que se ofrece, para que esté atento a las consecuencias prácticas de la oferta si es asumida por el perpetrador. En este sentido empuja a una cierta autovigilancia respecto a una propuesta de perdón que espontáneamente no exige garantías, que, incluso, está en disposición de apostar, ante un ofensor no arrepentido, esperando que motivará que emerja su «fondo de bondad». Autovigilancia especialmente necesaria cuando está en juego el bien cívico y no solo personal. El criterio general podría ser: acercarse al perdón incondicional lo más que se pueda, satisfaciendo la justicia obligada más acorde con él, atentos al momento prudencial.

Replanteando esto de otro modo. La lista de condiciones posibles que pueden pedirse a quien, habiendo violentado a alguien, se le quiere ofrecer el perdón, son las siguientes:

- a) garantías razonables de que no repetirá la victimación, de que cambiará de conducta;
- b) reconocimiento del daño injusto causado a la víctima;
- c) disposición a repararlo en la medida de lo posible;
- d) confesión de culpabilidad, pública si la violencia lo fue;
- e) cumplimiento del castigo penal.

El perdón ofrecido que integra la justicia debe autoimponerse la primera condición, abierto a esperar que el culpable asuma las tres siguientes; será más condicionado, más alejado del ideal, cuantas más se autoimponga. En cambio, la justicia inspirada en el perdón puede plantearse la relativización del castigo penal (su inhibición, reducción o transformación, siguiendo pautas prudenciales), pero procurando que las demás condiciones se den en la medida de lo posible, a fin de que sea justicia para la víctima –y para el victimario transformado–, de la que los poderes públicos son responsables. Veamos cómo se puede ir concretando esto.

#### **Las medidas de «gracia» de los poderes públicos y el perdón**

La justicia penal incluye las instituciones judiciales y carcelarias, auxiliadas por las fuerzas de seguridad y enmarcadas en el Derecho penal (presupongo un Estado democrático). Se nos ha mostrado en sí ajena al perdón, pero con cierta permeabilidad. Ahora bien, en las instituciones públicas, incidiendo en esa justicia aunque de algún modo saliéndose de su marco, caben decisiones que con frecuencia son relacionadas con el perdón hasta el punto incluso de denominarlas «políticas de perdón». Me refiero a las medidas de gracia, entre las que destacan la amnistía y el indulto. ¿Son de verdad perdón, ya estrictamente público, o lo falsean y pervierten?

*La amnistía y el indulto.* Los presento brevemente (cfr Echano, 1999). Los juristas los definen como «la potestad de neutralizar la potestad punitiva».

- Con el indulto se condona total o parcialmente la pena ya impuesta o se conmuta por otra más leve, esto es, hay verdad-sentencia en torno al delito. Puede ser individual o colectivo, afectando en este caso a un grupo, en general, aunque no siempre, definido por compartir el mismo tipo de delito. Incide, por tanto, sobre la pena impuesta. E implica injerencia del poder ejecutivo en el judicial.
- La amnistía, en cambio, impacta a la ley penal. Supone la derogación, con efecto retroactivo y temporal, de algunos preceptos de ella, y quedan impunes los hechos delictivos que cubren. Lo cual conlleva olvido jurídico del delito –y, por tanto, de sus víctimas– y de todos sus efectos. Implica injerencia del poder legislativo en el judicial.

Como se ve, con estas iniciativas se tensiona la decisiva separación de poderes propia de los regímenes democráticos, a costa, además, de recortar el poder considerado garante de la imparcialidad ante la ley, el judicial. Por eso, reclaman una seria fundamentación y un marcado control de su práctica, a fin de evitar los graves riesgos de arbitrariedad en los que se puede caer, y en los que la experiencia muestra que se cae. ¿Qué razones suelen aducirse para concederlas?

En relación con los indultos, la razón más sólida es que se dé la circunstancia de ausencia del merecimiento del castigo, en todo o en parte, o de su necesidad en el penado, ya sea porque hubo una desafortunada aplicación de la justicia o porque se han producido relevantes transformaciones en las actitudes y conductas del delincuente, estando además garantizados los derechos de reconocimiento y reparación de las víctimas. Un indulto así supone una injerencia para cumplir los fines del Derecho, para hacer justicia humanizada. En general se trata de indultos individualizados.

La razón más polémica para los indultos es la de que son necesarios para los fines de pacificación social general. Normalmente se otorgan en los que conocemos como procesos de transición: del Estado dictatorial al democrático o de la violencia organizada de intencionalidad política

frente al Estado hacia la paz. Aquí los indultos tienden a ser generales, aunque con criterios que pueden discernir entre los miembros del colectivo afectado, para aplicarse solo a parte de él. La justificación resulta difícil de asumir porque supone un choque, al menos en parte, con los fines del Derecho. Por eso, suelen darse grandes debates en torno a ellos y suelen situarse en esa justicia de excepción que llamamos justicia transicional, como es el caso en la actual transición colombiana.

Las amnistías generales también suelen proponerse en contextos de transición, aduciendo su necesidad manifiesta para abocar a una sociedad democrática en paz que pueda ir cerrando las graves fracturas de la violencia pasada. Fue el caso de la amnistía general española durante la transición del franquismo a la democracia, mientras que en la transición colombiana la presencia de la amnistía es más parcial y más compleja. Las amnistías generales de crímenes graves chocan de frente contra los fines del Derecho penal y la justicia a la que remite (dicho de otro modo, chocan contra la justicia debida a las víctimas y contra la convivencia cívica), y por eso, su posibilidad de justificación es escasísima. Tendría que tratarse de una necesidad extrema que, más que justificarlas, las haría tolerables. Lo que, dicho sea de paso, considero que no se daba en la amnistía general de la transición española, aunque en aquel entonces a muchos nos faltara la suficiente sensibilidad hacia las víctimas para percatarnos de ello. Pero sobre esto volveré en el tercer capítulo.

*Las medidas de gracia no son perdón.* ¿Por qué reflexionar, en un texto como este, sobre estas medidas de gracia? Porque a menudo son consideraras medidas de «perdón» (y/o «reconciliación») por quienes las deciden. A las amnistías generales, en concreto, se las ha llamado «perdones fundantes» de la nueva situación política; y a los indultos, especialmente generalizados, medidas de «perdón y olvido». ¿Lo son de verdad? (Retomo lo relativo a esto de Etxeberria, 2015b.)

De la amnistía debe afirmarse con contundencia que ni es perdón ni siquiera está inspirada en el «espíritu del perdón». Por definición, es des-

memoria jurídica; y en los casos que aquí se contemplan sobre grandes victimaciones, además con vocación implícita pero firme de incidir en la desmemoria social, cuando la memoria asentada en la verdad empírica y moral de la victimación es, como se vio, la condición más básica del perdón. También por definición, la amnistía hace jurídicamente inexistentes a las víctimas al ignorar el delito, cuando es a estas a las que corresponde primariamente ofrecer el perdón. Se desentiende igualmente de fomentar en los perpetradores –que jurídicamente tampoco existen– dinámicas de transformación interior en su relación con las víctimas, cuando en el ciclo completo del perdón el arrepentimiento es clave para que su efecto en las personas y en la sociedad no quede en suspenso o sea pervertido. En lugar de ello, las autoridades públicas (en la práctica, la connivencia del poder ejecutivo y el legislativo) se autoarrogan la capacidad de «perdonar» –si presentan la amnistía como perdón– sin considerar ninguna conexión con las víctimas a las que no reconocen. En definitiva, lo que se da no es perdón sino pura y dura impunidad, con el gravísimo riesgo de que se identifique al perdón con esta impunidad, en sí radicalmente opuesto a ella.

El tema de los indultos es más complejo. Tampoco deben ser considerados perdón, pero en ciertas condiciones puede sostenerse que están inspirados en el espíritu del perdón. Si son concedidos porque hay ausencia de merecimiento de castigo, en realidad es la justicia que se enmienda a sí misma. Si son ofrecidos a personas concretas porque en ellas ya no se constata la necesidad de la pena (no en sentido meramente utilitario social sino de transformación interior que en el fondo implica arrepentimiento), se muestran en sintonía con el «espíritu del perdón».

La cuestión se complica cuando el indulto es ofrecido a un colectivo amplio en el marco de la justicia transicional en vistas al logro de la paz. En sí, esta modalidad de justicia choca con la lógica del perdón. En su dinámica propia, implica impunidad parcial acotada a unos hechos punibles, que se acepta «por la fuerza» de unas circunstancias que imposibilitan o desaconsejan prudencialmente que la justicia retributiva huma-

nizada alcance a todos los perpetradores. Ahora bien, al concretarla en indultos (en los que, recordemos, hay asignación de culpabilidad jurídica, por tanto, verdad y posibilidad de memoria), pueden ponerse condiciones para estos. Y es en estas condiciones en donde puede haber –o no– inspiraciones en el «espíritu del perdón», normalmente en una confusa mezcla con el «espíritu de justicia retributiva» que solo el análisis de cada realidad social (como, por ejemplo, la actual transición colombiana) permite discernir. Para que los indultos sintonicen con el espíritu del perdón, la primera condición es que, aunque afecten a un amplio colectivo de perpetradores, se asignen individualizadamente y sean «responsabilizantes», como dicen Umprimny y Saffon (2005). Y que esto suponga que se dan a quienes colaboran en hacer verdad sobre lo sucedido, reconocen el daño injusto causado y aportan lo que pueden para la reparación de las víctimas. También es importante que los poderes públicos tomen iniciativas complementarias pensando en los derechos de las víctimas que podrían quedar bloqueados por el indulto, y en una paz social asentada en la memoria de victimación; por ejemplo, con medidas de reconocimiento y reparación dirigidas a todas las víctimas, con la constitución de una comisión de la verdad y de centros de memoria, con la concreción del indulto no en la evitación de la pena sino en la transformación de esta con un sentido no retributivo sino reparador y restaurativo, etc.<sup>25</sup>

De todos modos, incluso con estas condiciones, el indulto sigue sin ser perdón. Se le suele llamar así porque «perdona» total o parcialmente el castigo, pero no cumple algunas de sus características clave: lo conceden las autoridades públicas y no las víctimas –aunque es muy conveniente que sean escuchadas–, es en general marcadamente instrumental y, en

25. No voy a abordar aquí sistemáticamente la posible presencia del perdón en la justicia transicional. Lo he hecho en texto de 2015a al que me remito. De todos modos, pueden detectarse mis tesis al respecto teniendo presentes las conexiones del perdón que he planteado con la justicia penal y las que plantearé enseguida con la justicia restaurativa, dado que cada justicia transicional, situada en un contexto específico de violencia, es una compleja mixtura de presencias y ausencias de estas modalidades de justicia.

muchos de quienes lo defienden, tiende a clausurar la memoria («perdón» con memoria para otorgarlo y después «olvido», como observan los autores que acabo de citar) en vez de impulsar una memoria durable pero reconfigurada vivencialmente, tanto por víctimas como victimarios, de modo moralmente asimétrico.

### La justicia restaurativa y el perdón

*La justicia restaurativa.* Si el perdón puede encontrar un lugar intrínseco a la justicia, es en la versión de esta como justicia restaurativa. Pero hay que ser conscientes de que se trata de una concepción muy reciente, esto es, poco madura aún, en la que, además, anidan planteamientos diversos, con tensiones entre ellos. Por eso, dar cuenta de la presencia del perdón en ella supone en la práctica trabajar a la vez por su clarificación y consolidación. No es este el lugar para ofrecer con amplitud sus diversos enfoques tensionados. Aquí me limitaré a una presentación básica de esta justicia –implicando opciones personales en cuestiones debatidas– orientada a que se perciba cómo puede tener su lugar en ella el perdón (Etxeberria, 2015b).

En el arranque hay un cambio contundente de perspectiva respecto a la justicia punitiva: ¿por qué debe presuponerse que hacer justicia es responder al daño con daño, al mal con mal –por razones de retribución y/o prevención–, y no más bien lograr que el mal se supere con el bien, no solo en quienes lo sufrieron (víctimas directas, sus allegados, comunidades, sociedad en sus estructuras cívicas), sino en quienes lo realizaron, de modo tal que se recompongan las fracturas y se logre la reintegración social de todos? Concedamos que es un ideal muy difícil, pero si fuera viable, ¿qué razones podríamos aducir para defender que ahí no está la justicia? ¿Que suena a impunidad para el retributivo? ¿Que es irresponsablemente ingenuo para el que busca prevenir?

*Las condiciones éticas de la justicia restaurativa.* Estas no son objeciones que cuestionan en sí el qué de la justicia retributiva, sino alertas

relativas al cómo llevarla a cabo. Por tanto, se puede responder a ellas garantizando un proceso que las tenga en cuenta.

Deberá tratarse de un proceso que se asiente en la verdad fáctica y ética de lo acontecido, concretada según los criterios rigurosos expuestos en su momento, que define a las víctimas y los victimarios, con su gravedad correspondiente. Sobre esta base –ya entrando en la dimensión alternativa de esta justicia–, hay que generar unas dinámicas en las que intervengan todos los afectados, pero *con su modo de protagonismo ético diferenciado*. Lo más innovador es el protagonismo de la víctima y el victimario buscando un horizonte compartido a través del diálogo, facilitado por un mediador: solo será justo si la víctima lo vivencia como restauración personal y si se hace desde la asimetría moral. Esta es clave porque su buen funcionamiento es el que condiciona la justicia de todo el proceso. Me centro, por eso, en él, y además presuponiendo delitos muy graves, como los de terrorismo, por ser plenamente reveladores de los retos en juego. Implica lo siguiente (retomo texto de Etxeberria, 2014b):

- A la víctima este proceso asimétrico, asentado en la garantía de no repetición del delito, tiene que ofrecerle la verdad empírica y moral de lo sucedido, base a su vez de la memoria, el reconocimiento correspondiente como víctima, la reparación máxima posible del daño y el apoyo a su restauración personal y cívica que le libere de su bloqueo en el pasado. Lo que ella aporta es su distanciamiento de la concepción retributiva de la justicia y el reconocimiento del victimario como sujeto de dignidad más allá de lo que hizo y capaz de transformación interior.
- En el victimario se imponen de arranque los deberes: reconocer con toda honestidad el daño injusto que ha causado, tanto a su víctima como a su entorno como a la sociedad, y colaborar en hacer verdad y memoria sobre ello, así como en la reparación de lo que deba y esté en su mano. Se precisa también, evidentemente, que quiera participar con honestidad en los procesos restaurativos con la víctima

cuya dignidad él violó. Con estos supuestos, el proceso trae para él estos frutos: restauración de su identidad moral, consideración de su culpa como pasada, relativización del castigo y su reorientación restaurativa si prudencialmente tuviera que mantenerse algo de él, reincorporación cívica plena en la sociedad.

- En el diálogo de ambos, un elemento clave es la transformación de la rememoración del pasado: la verdad del acontecimiento como tal, inmodificable, sigue ahí, pero las vivencias ligadas a él se reconfiguran con gran intensidad moral, desde el proceso de duelo en la víctima en el que integra la apertura a la transformación del victimario, y desde el trauma positivo que supone en este el reconocerse ante ella culpable. En un diálogo así el protagonismo de sentimientos intensos moralmente ajustados es muy marcado.

*El poder judicial y la justicia restaurativa.* No entro aquí a presentar las intervenciones de los otros sujetos. Solo destaco que lo más delicado y polémico está siendo cómo tiene que hacerse presente el Estado a través del poder judicial. No debe ser un mero mediador. Pero se le puede pedir disposición a transformar su funcionamiento para que posibilite que dentro de él quepa la justicia restaurativa. Hasta ahora, en esta cuestión y en lo que conozco, repitiendo en parte lo antes dicho pero ya en este marco:

- Se están aceptando, para la delincuencia menor, arreglos voluntarios e informales, guiados por los criterios restaurativos, fuera del sistema jurídico pero permitidos y reconocidos por este.
- También, en delitos graves, está apareciendo tímidamente la disposición de las instituciones públicas concernidas a amparar iniciativas restaurativas que complementan la justicia de orientación punitiva –en su modulación humanitaria– que, de todos modos, es aplicada estrictamente de acuerdo con la ley. Estas iniciativas podrían pasar a ser *estimuladas* por esas instituciones, insertándolas formalmente en la dimensión rehabilitadora de la justicia penal, a fin de mejorarla

a partir del protagonismo que en ellas tiene la víctima y que no ha sido contemplado hasta ahora.<sup>26</sup>

- Garantizado lo precedente, y aprendiendo de ello, considero que sería muy conveniente avanzar más, en dinámicas reflexivo-prácticas, para ver si es posible que la justicia restaurativa no sea mero apéndice del modelo penal sino alternativa sistémica a él, aunque conviviendo con él por la condición de voluntariedad en la participación en él que pide intrínsecamente a sus protagonistas –frente al modelo penal que se impone forzosamente al delincuente, e incluso a la víctima, al margen de sus deseos.<sup>27</sup>
- No deben olvidarse prácticas que pueden ser consideradas de justicia restaurativa presentes en contextos culturales como los indígenas (recuérdese la práctica *tzeltal* citada en la nota 10), no meramente para respetarlas sino para aprender de ellas.

*El lugar del perdón en la justicia restaurativa.* Como se ve, los retos –las esperanzas y los problemas– ante la justicia restaurativa son muchos. Pero no es mi objetivo entrar aquí en ellos sino, específicamente, detectar el lugar que el perdón puede tener en ella.

A este respecto cabe defender que la síntesis vivenciada y expresada de perdón-arrepentimiento, es la mejor manera de realizar la relación dialogada entre víctima y victimario que se propone como momento central de este modelo. Esto es, no solo se trata de que el modelo permite esa presencia, sino que encuentra en ella su horizonte más pleno, las posibili-

26. Me estoy refiriendo a la iniciativa de «encuentros restaurativos» entre víctimas de ETA y ex-etarras ya citada. La institución penitenciaria fue crucial, primero para permitirlos empáticamente y luego, con el cambio de gobierno, para bloquearlos, pienso sinceramente que por intereses partidarios.

27. Aportaciones en esta línea pueden encontrarse en WALGRAVE, L. «La justice restaurative: à la recherche d'une théorie et d'un programme». *Criminologie*, 1999, vol. 32, n.º 1, pp. 7-29; BELLOSO, N. «El paradigma conflictivo de la penalidad, la respuesta restaurativa para la delincuencia». *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 2010, vol. 20, pp. 1-20.

dades más logradas de restauración de la víctima y el victimario y, desde ahí, de inserción cívica de todos. Para dar razón de estas afirmaciones basta con recordar lo que se ha ido diciendo, por un lado, de lo que es el perdón y, por otro, de lo que suponen los encuentros entre víctimas y victimarios en esta modalidad de justicia: se hace manifiesto lo armonizadamente que se ensamblan.

Cuando se asume esto, el perdón es referencia crítica para que los encuentros entre víctimas y victimarios no adquieran la dinámica de la negociación pura entre sus intereses *particulares*, como puede suceder sobre todo cuando esta justicia se practica en casos de delincuencia menor. Perdón y arrepentimiento son vivencias muy personales pero que, intrínsecamente, al llevarnos al corazón de la dignidad humana herida, desbordan esos intereses particulares, los subordinan a lo que es el gran «interés» general llamado a ser compartido, nada abstractamente, pues es concretado en la relación víctima-(ex)culpable de su victimación.

También, la focalización que el perdón-arrepentimiento hace en víctima y victimario previene que la primera sea *subordinada* a la recomposición de la comunidad, otro riesgo en el que se puede caer en aplicaciones marcadamente comunitarizantes del modelo. El perdón no solo veta esta tendencia sino que alienta a que se perciba que la restauración de las comunidades particulares y de la ciudadanía solo pueda llamarse tal si tiene como referencia y sostén clave la restauración de víctima y victimario según las pautas antes señaladas.

Pensando ahora en que ese perdón está situado en dinámicas de justicia restaurativa públicamente amparadas, estas contribuyen a que el primero encuentre más fecundidad:

- a) alentándole a que avance en sus expresiones públicas;
- b) garantizando que nunca se proponga de modos tales que quiebren los fines básicos del Derecho de exigencia de no impunidad y de prevención de los delitos;

- c) colaborando en verificar en lo que se pueda que los comportamientos expresivos visibles de perdón y arrepentimiento –los propiamente exigibles– se corresponden razonablemente con las actitudes interiores que les dan autenticidad –como tales inverificables desde el exterior–;
- d) afrontando problemas delicados en la práctica de esta justicia restaurativa, como puede ser el caso del arrepentimiento sincero del victimario, digno de ser tenido en cuenta, que no es correspondido por el ofrecimiento de perdón de la víctima, que debe ser profunda y sentidamente respetado.

Ciertamente, la generalización de este enfoque en sociedades amplias y complejas como la nuestra es complicada, pero no deberíamos negarnos la posibilidad estimuladora de ir avanzando hacia él si se conjugan voluntad política y conciencia social progresivamente sensibilizada con el modelo.

## Delimitaciones básicas de la reconciliación

### 3. La reconciliación en la convivencia cívica

En el capítulo anterior he sugerido que la reconciliación puede ser considerada como el fruto con el que culmina la vivencia en sintonía del perdón por las partes afectadas. Y esto, en efecto, puede ser así, es deseable que sea así. Pero la relación entre perdón y reconciliación es más compleja. Desde el punto de vista de su contenido efectivo, podría ilustrarse a través de dos círculos en intersección: cada uno de ellos representa, respectivamente, el perdón y la reconciliación; el área de la intersección nos muestra la imbricación intensa entre ambos, con la que se plenifican; las áreas de cada círculo externas a la intersección, representan lo que perdón y reconciliación pueden tener sin que necesariamente esté integrado en el otro. Este gráfico –y con él la intención de estas líneas– pretende expresar la *realidad* intersubjetiva y social de la reconciliación cívica, por supuesto teniendo como referencia su concepción ideal, pero siendo conscientes de que su realización en los humanos siempre es «imperfecta» –como se propuso para el perdón–. Espero que la exposición que sigue pueda ser percibida como la materialización del gráfico, como el gráfico con contenido.

De todas maneras, fijándonos bien, la presencia del perdón en la reconciliación es más general y viva que lo que el gráfico sugiere. Para expresar esta segunda modalidad de relación puede decirse ahora que se da una transversalidad del perdón en la reconciliación, esto es, que cuando tratamos de definir los rasgos, los sujetos, las dinámicas, las modalidades de esta, nos topamos constantemente con una remisión al perdón que inspira cómo tenemos que definir y vivir la reconciliación, aunque esta retome tal inspiración desde su perspectiva. Espero que también esto se vaya percibiendo en la descripción que paso a hacer de ella.<sup>28</sup>

#### La restauración de las relaciones quebradas

El significado primario de re-conciliar, aplicado a lo humano, es el de restaurar relaciones preexistentes, personales o grupales, que se han quebrado. Dicho solamente así, parece una categoría que no debería generar ninguna suspicacia, ni en su empleo en la intersubjetividad privada, ni en su uso en el ámbito cívico. Al revés, tendría que resultar claramente atractiva. Sin embargo, esas suspicacias se dan. En parte, como en el perdón, porque se le perciben raíces religiosas, que las tiene; pero a diferencia de este, se muestra ya socialmente más secularizada, por lo que no considero necesario hacer aquí el análisis de esta cuestión tal como lo hice con el perdón.<sup>29</sup>

Hay una segunda suspicacia que sí conviene resaltar en un texto como este. Tengo experiencia de ella porque se ha formulado en el País Vasco al proponernos afrontar la trágica ruptura cívica que ha acarreado la violencia. Se ha podido constatar que el término «reconciliación» incomoda a sectores que o han estado implicados con la violencia o la han «comprendido», por lo que algunos responsables políticos, en aras del anhelado acuerdo, han propuesto sustituirla por términos como «conciación» o «encuentro». Ahora bien, este último término diluye en su ge-

28. Además de la bibliografía que vaya citando y de mi texto de 2014c, tendré presentes los textos breves que sobre el tema de la reconciliación escribí para la revista *Arantzazu* en sus once números de 2015 (retomaré alguno).

29. En la versión cristiana, habiendo firmes invitaciones a la reconciliación entre las personas, y dándose ejemplos de ello en los evangelios como culminación de procesos de perdón, está además la referencia expresamente religiosa a la reconciliación con Dios. Pero quizá lo más específico es que, más allá de la acción recíproca de reconciliarse mutuamente –«nos» reconciliamos–, secularmente necesaria como se va a destacar enseguida, lo decisivo está en la reconciliación como pura iniciativa de Dios –«somos reconciliados por él»–, y el creyente lo percibe como una experiencia de gratitud.

neralidad lo que la reconciliación es específicamente, y el primero evita la referencia a un elemento clave en ella, la asignación de culpabilidad. La relación que se quiere restaurar no es una relación que se enfrió con la distancia en formas comprensibles por ambas partes, es la que «se quebró» porque intervino una iniciativa que implica injusticia. Hay que preguntarse, por eso, si lo que subyace a esta suspicacia es rehuir afrontar la responsabilidad culpable de al menos una de las partes. Como se ve, ya de partida nos encontramos con la culpa que estaba presente en las dinámicas de perdón. Con todo, ante ella los acentos son diferentes, pues en la reconciliación se resalta lo que puede venir –o no– tras su superación: la relación renovada, llamada en principio a continuarse.

El que se haya propuesto «conciliación» como sustituto de «reconciliación» nos puede ayudar a afinar más lo que esta es por contraposición a la primera. *Conciliar* es un verbo marcadamente transitivo, esto es, la acción recae en algo diferente al sujeto. Conciliar es poner de acuerdo, compatibilizar cosas, en general inmateriales, que se nos muestran opuestas o en conflicto con consecuencias negativas, pero que se pretenden todas ellas legítimas, al menos inicialmente. Se dice: conciliar intereses, posiciones, opiniones, criterios, actitudes, diferencias, voluntades, tareas. Y lo que se concilia puede afectar a una persona (por ejemplo, el trabajo con el hogar), pero en general afecta a varias (por ejemplo, mi interés con el tuyo). Con la conciliación se logra la armonización en el tema en cuestión: personal en el primer caso e intersubjetiva o grupal en el segundo, y se desactiva la conflictividad problemática que experimentaban los sujetos. La conciliación implica cambios en los puntos de vista y/o en las circunstancias en las que es situado el tema.

En cambio, *reconciliar* es un verbo que remite a una acción que realizan recíproca e imbricadamente dos sujetos: «nos» reconciamos, tú conmigo y yo contigo. Presupone la ruptura de una buena relación anterior, personal o cívica, por algo que crea enfrentamiento o enemistad, e implica a la persona en su integridad: sentimientos, cogniciones, convicciones, memoria, motivaciones. Además, supone asignación de

culpabilidad, con o sin razón, por ese «algo» (interpretado como ofensa o daño injusto), y al menos a una de las partes: es esta la razón de que se quiebre la relación y de que se impliquen la persona o el grupo como tales. Dependiendo de la contundencia de la ruptura de la intensidad en la heteroasignación del daño.

Presencia de la culpa, pues, como en el perdón, pero con nuevos matices y foco de interés: la referencia sustancial a la relación, primero como ruptura y después como restauración. Hay que subrayar que, propiamente, con la reconciliación, como con el perdón, no se vuelve al estado anterior de relación –algo imposible–, sino que se restaura la relación perdida integrando positiva y creativamente la ruptura. Pero lo que esto implica se irá desarrollando en lo que sigue.

### Reconciliación interpersonal y cívica

Conforme la reflexión vaya avanzando irán apareciendo distinciones varias en torno a la reconciliación. Ahora, de arranque, se nos impone explicitar una que ya se ha sugerido: vamos a centrarnos en la reconciliación cívica, frente a la que cabe considerar privada.

- Ambas se distinguen, en primer lugar, por el tipo de relación que se rompe. En el ámbito privado se trata de relaciones interpersonales o de pequeños grupos cercanos (grupo de trabajo, comunidad de vecinos, etc.), mientras que en el ámbito público son relaciones cívicas, que en general afectan a colectividades amplias, aunque hay relaciones interpersonales que por su temática y su representatividad impactan al ámbito público. En el primer caso, la ruptura es entre personas que se conocen, que han tejido entre ellas historias concretas a través de iniciativas compartidas, en conjunto positivas. En el segundo, lo que se quiebran son las relaciones entre ciudadanos insertadas en la vida democrática de una comunidad política; esto es, relaciones entre quienes en general no se conocen personalmente, pero que están conjuntamente implicados en procesos de

deliberación y decisión pública.<sup>30</sup> Las dinámicas sentimentales son muy intensas en ambos casos si el motivo de la ruptura es percibido como grave, pero se expresan también diferentemente.

- Se diferencian, además, por lo que provoca la ruptura. En la relación interpersonal la culpabilidad está unida a un acto que quebranta un deber de alcance privado (en torno a un afecto mutuo, promesa, proyecto compartido, etc.), aunque cabe el engarce decisivo con un deber público (por ejemplo, maltrato dentro de la relación de pareja) que, desde esta perspectiva, hace que se sitúe en lo cívico. En la relación cívica como tal, la ruptura tiene que ver siempre con actos que quebrantan los deberes públicos de justicia en forma tal que afectan a la convivencia ciudadana. Los más manifiestos son los que se expresan como violencia directa, pero no deben olvidarse los que se dan por mediación de las estructuras, tanto las ligadas a los mecanismos injustos del mercado como, por ejemplo, a leyes que se muestran discriminatorias con los derechos de determinados colectivos.
- Se diferencian en los horizontes de reconciliación: en la versión privada se busca restaurar las relaciones interpersonales o grupales personalizadas, mientras que en la pública se quiere restaurar la ciudadanía compartida.
- Esta diferenciación en el horizonte, unida a la diferenciación en la ruptura, hace que los procesos hacia la meta se expresen también de formas diversas. En ambas reconciliaciones hay que afrontar cuestiones como la autenticidad en la intención de reconciliación, la honestidad en la referencia a la verdad de lo acontecido, la asimetría ante la justicia abierta al perdón que está implicada, las zozobras sentimentales, etc. Pero el abordaje de ellas se presenta diferenciado.

30. Como bien sabemos, caben trasvases entre la ruptura interpersonal y la cívica, como cuando las ofensas que percibimos por sentirnos con una identidad nacional que consideramos menospreciada afectan a las relaciones personales entre quienes divergimos en esa cuestión.

Aquí, evidentemente, se focalizará la atención en el modo como se realizan en el ámbito público.

Acabo subrayando que lo que está en juego en las reconciliaciones cívicas puede ser de una relevancia y una gravedad enormes, ya que puede afectar al conjunto de la ciudadanía de un país, o incluso desbordarlo. Baste considerar las violencias de intencionalidad política en el País Vasco y en Colombia que aquí se están teniendo como referencia especial. No digamos, por supuesto, cuando se trata de algo de la magnitud de la guerra civil española, en la que, por cierto, la cuestión de la reconciliación planteada durante la transición a la democracia no se abordó adecuadamente, como se verá luego.

#### **Sujetos de la reconciliación cívica**

Otra de las diferencias entre la perspectiva privada y la perspectiva cívica de la reconciliación tiene que ver con los sujetos que participan en ella. Su relevancia reclama que sea tratada con mayor intensidad en el análisis.

Los sujetos de las reconciliaciones privadas son precisos y delimitados: los directamente implicados en la ruptura. Si se agregan otros, también concretos, es debido a sus solidaridades estrechas con los directamente afectados. Se trata de sujetos de acciones que tienen una caracterización moral, incluso cuando no se considera esa palabra: como causa de la ruptura se asigna a alguien una ofensa, un daño, con lo que en las relaciones rotas que puede plantearse reconciliar hay quien ha dañado y quien ha sufrido el daño, está el victimario y la víctima. Dado que la acusación puede ser falsa, aparece la cuestión de la verdad como componente de la reconciliación; pero de ella se hablará más adelante. Considerando aquí válida la acusación, se contemplan a su vez dos posibilidades: que una parte sea víctima y otra victimario, o que ambas hayan acabado siendo las dos cosas. En las rupturas complejas de relaciones no es infrecuente, en efecto, que se produzcan escaladas de acción-reacción que motiven esta situación. Que haya que confrontarse

en la reconciliación con la victimación, hace de ella una tarea moral –aunque no solo moral–, tanto más delicada y compleja, tanto más relevante, cuanto más grave es el daño.

Al plantearse la reconciliación cívica, toda esta dinámica está presente, pero ampliada y complejizada. Para empezar, se complejizan los sujetos, al aparecer un tercero: la sociedad políticamente organizada. Como indiqué en el capítulo primero, cuando se violenta con intencionalidad política, por ejemplo, en el terrorismo, no se pretende dañar únicamente a las personas concretas sobre las que recae el atentado; en ellas se pretende dañar la convivencia cívica en su conjunto –en vistas a un supuesto fin en el que se sustenta la autojustificación– a través de la fragilización de sus estructuras (democráticas, las que aquí estoy presuponiendo en todo momento). Puede incluso decirse que, desde el punto de vista del violento, la ruptura primaria, buscada, es la cívica, mientras que la personal es instrumental. Es todo esto lo que hace que aparezca este tercer sujeto, la comunidad política, en principio como víctima; aunque, como advertí, debe autoconsiderarse víctima de modo derivado y segundo respecto a la que ha sufrido directamente el daño. Ahora bien, no se trata de un sujeto éticamente cohesionado: entre los ciudadanos cabe distinguir a quienes se enfrentan a la violencia, a quienes pretenden ser indiferentes ante ella y a quienes empatizan con ella. Lo que, cuando se plantea la cuestión de la reconciliación, lleva a reconducir el tema de los tres sujetos a dos partes con dos niveles, aunque con una complejidad añadida y con delimitaciones no siempre claras: por un lado, la parte que sufre la violencia y que se rebela frente a ella; por otro, la parte que la causa y que la apoya o tolera. Complejización de sus sujetos que hace que se complejicen las dinámicas de reconciliación.

Es importante que se tenga presente que los protagonistas primarios de ella son quienes se sitúan en el primer nivel de la conflictividad violenta, las víctimas y los victimarios directos. Entre ellos, a su vez, pueden contemplarse procesos de reconciliación interpersonal, en sí la más auténtica, pero abierta al impacto cívico como se explicó para el

caso del perdón; o pueden plantearse procesos de reconciliación implicando directamente a colectivos: en el caso de los victimarios, el colectivo que violentó a través de sus miembros; en el caso de las víctimas es más complicado, porque se las ha victimado individualizadamente y es más problemática su organización representativa. Pues bien, si entre víctimas y victimarios no hay movimientos de reconciliación, aunque sean tímidos, parciales, confusos, unilaterales, el corazón de la reconciliación cívica se resiente gravemente, e incluso cabe plantearse si es la reconciliación como tal la que se diluye, para dar lugar a otra cosa que puede llamarse negociación.

Comento un poco más esta cuestión, aunque habrá que retomarla al definir los rasgos de la reconciliación. El que a víctimas y victimarios se les reconozca este protagonismo, por un lado, autentifica la reconciliación y, por otro, la hace compleja y complicada. Porque entre las víctimas habrá diversidad de posturas, legítimas si caben dentro del marco de los derechos humanos, y probablemente solo un sector minoritario se inclinará, normalmente con gran intensidad y finura ética, a procesos explícitos de reconciliación. Y entre los victimarios serán habitualmente una minoría los que accedan personalizadamente a estos procesos con una autenticidad arraigada en el arrepentimiento. Pero creo que siempre los hay, dispuestos además a situar en el ámbito público dichos procesos, y su significatividad cívica desborda ampliamente lo normalmente reducido de su número.

Descrito así el primer nivel de los sujetos de la reconciliación cívica, pasemos a presentar el segundo, recordando que están convocados a articularse entre ellos. Los protagonistas segundos (no secundarios) son las partes en conflicto de la sociedad organizada, en la medida en que es la que ha sufrido la ruptura. Aquí es el conjunto de los ciudadanos el que está llamado a procesos de reconciliación. Esto puede hacerse en los dos ámbitos de lo público que se distinguieron en el primer capítulo. En el ámbito social emergen sujetos colectivos como las organizaciones cívicas por la paz, la justicia, la reconciliación; es muy importante que estén también

las víctimas, insertas en esas organizaciones o en agrupaciones propias. También se sitúan en este nivel los medios de comunicación en sus diversas expresiones y los diferentes agentes educativos que apuestan por la reconciliación. Todos ellos para trabajar, desde sus contextos y perspectivas, con las coordinaciones que se precisen, en los diversos aspectos implicados en ella. En cuanto al ámbito más estrictamente político tenemos, evidentemente, las instituciones públicas garantes del interés general, a las que les corresponde en este tema: amparar los procesos sociales de reconciliación que se produzcan, estimular la deliberación cívica orientada a la reconciliación, fomentar acuerdos que puedan ir en la línea de la reconciliación, tratar de regular con prudencia y delicadeza moral las tensiones que puedan aparecer entre el nivel primario de la reconciliación –el de las víctimas– y el segundo –el de la sociedad.

### **Horizontes de victoria, negociación, reconciliación**

Cuando se rompen las relaciones es raro que emerja espontáneamente el anhelo de reconciliación. Dado que la ruptura tiende a experimentarse como experiencia de confrontación, espontáneamente suele aparecer el deseo de victoria frente al otro, y, si se considera imposible y no cabe desentenderse, el de negociación. Pero la reconciliación es otra cosa. Veamos las diferencias entre ellas.

Si presuponemos intención de moralidad, el horizonte de victoria se lo propone quien considera que el acto de ruptura implica una inmoralidad de la otra parte, de la que él ha sido víctima. Vencerle es visto como vencer al mal y, así, hacer justicia. Hasta el punto de que proponerse la reconciliación puede ser percibido como claudicación. Cuando se trata de ruptura cívica, se pide que la victoria advenga a través de la fuerza coactiva del Estado expresada en la justicia penal de cariz retributivo o en medidas políticas coactivas. Un horizonte como este es, en principio, admisible si respeta los derechos humanos, lo cual supone: que la pena debe aplicarse con imparcialidad a todos los que han hecho el mal en el acontecimiento considerado, por ejemplo, en las diversas versiones de

terrorismo; y que la proporcionalidad entre mal cometido y sufrido debe moderarse en función del respeto a la dignidad de todo humano. Que esto sea legítimo muestra que la reconciliación no se impone obligatoriamente, que debe ser alentada porque se considera la respuesta más positiva y plena ante una ruptura que la victoria, precisamente, consagra, petrifica.

Pasando a la negociación, hay una versión de ella que se acerca mucho al modelo de victoria: se desearía esta, pero viéndola imposible por el juego de poderes, desde el poder del que se dispone se persiguen acuerdos con el otro con la intención de lograr el máximo posible de objetivos propios. Es pura relación de fuerzas obligada a equilibrios por intereses de las partes. La referencia a las víctimas y a la justicia es irrelevante, aunque retóricamente pueda acudir a ella, y aunque pueda incluso expresarse que se hace labor de reconciliación, lo cual muestra que hay que tener vigilancia crítica con el uso de este término. De todos modos, hay otras modalidades honestas de negociación, que persiguen lograr el mejor acuerdo posible según criterios de justicia –al entender que la reconciliación como tal es inviable– entre las partes que han roto sus relaciones, teniendo expresamente presentes a quienes han sufrido más los daños. Pueden ser percibidas como «contagiadas» por la reconciliación, y a veces esta se hace presente en algunas de las dimensiones de la negociación, especialmente si es lo que se desea, pero asumiendo que se impone atender prudencialmente las posibilidades existentes de acuerdos negociados.<sup>31</sup>

31. Dado que caben márgenes de confusión entre negociación y reconciliación, conviene analizar cada caso problemático. Por ejemplo, la propuesta que Orozco hizo en Colombia de «perdones recíprocos» entre bandos que comparten haber cometido unos contra otros grandes violaciones de derechos humanos (cit en Umprimmy y Saffon, 2005), puede parecer, a primera vista, una iniciativa de reconciliación por la vía del perdón. Pero en realidad es una propuesta de negociación que, además, margina –peor aún, instrumentaliza– a los protagonistas clave de la reconciliación: las víctimas (si intervienen algunas es soslayando su condición de tales). La propuesta equivale a decir: «yo no exijo justicia para tus víctimas si tú no la exiges para las mías».

La reconciliación pone, pues, en cuestión tanto la victoria como la negociación. A la primera, tras acoger de ella el reto de que la reconciliación no debe ser sustituto de la justicia, se la puede cuestionar con preguntas como esta: ¿es positivo, incluso justo, considerar irrelevantes las transformaciones personales de quien ha hecho mal a la hora de plantearse la justicia? Y si parece que habría que considerarlas, ¿no es entonces la reconciliación el modo pleno de realizar esta positividad aunque habrá que ver cómo integra la justicia? En cuanto a la negociación, es importante tirar del hilo de esa modalidad que en realidad añora la reconciliación y trata de hacerla presente en lo que se puede, a fin de que se acabe resaltando con claridad que el ideal ante las relaciones rotas es el de la reconciliación. En cualquier caso, la diferencia entre esta y los modelos anteriores se percibe del todo cuando se consideran sus rasgos definitorios, las dimensiones que deben intervenir en su realización, que paso a exponer.

### Dimensiones y rasgos de la reconciliación cívica

Presuponiendo intención de autenticidad, y no de engaño, al proponerse la reconciliación, los rasgos con los que cabe definirla –las dimensiones que deben darse articuladamente en ella– son cercanos a los del perdón, pero con connotaciones propias –que aquí precisaré– e incluyéndolo.<sup>32</sup>

#### Reconciliación asentada en la verdad

Al hablar del perdón se destacó que debía sostenerse en la *verdad* sobre la ofensa convocada a ser perdonada: en la dimensión empírica de esa verdad –los hechos– y en la dimensión moral –el juicio de valor–, respetando los criterios de autenticación de cada una de ellas. La búsqueda de reconciliación hay que sustentarla, igualmente, en la verdad sobre la ruptura, en si

32. Otras propuestas en las que se especifican las dimensiones de la reconciliación son: Galtung (1998), Lederach (1998), Bilbao (2008). Por mi parte, tengo una cercanía básica con Bilbao.

la asignación de daño u ofensa al otro que se aduce como motivo para ella, responde a la realidad en lo que tiene de empírico y en lo que tiene de mal moral. Verdad que hay que acoger en lo que es, nos afecte como nos afecte.

Como con frecuencia esa ruptura es una reacción inmediata a la percepción del daño que nos causan, es importante plantearse si se precisa una revisión más pausada de nuestra percepción de lo sucedido. Cuando el mal moral acontecido, en especial en las violencias directas, se impone con toda su brutalidad, proponer esta revisión resulta ofensivo para la víctima. Pero en otras ocasiones es bueno considerarla, especialmente en cuestiones como las que tienen que ver con la intencionalidad y los contextos que se dieron en el hecho que provocó la ruptura. Y en estos casos, si se quiere estar abierto a la restauración de las relaciones, es muy conveniente que esta búsqueda de verdad se convierta en el primer paso hacia ella. En concreto, que se realice a través del diálogo respetuoso entre las partes, aunque resulte tenso. Esto parece más propio de las rupturas personales, pero también es aplicable a las rupturas cívicas, por ejemplo, a rupturas en la convivencia entre identidades colectivas plurales cuando una de ellas se siente gravemente ofendida por los juicios de quienes representan o expresan a otra. En cualquier caso, es manifiesto que no hay restauración de las relaciones si se pretende falsear o ignorar lo que pasó.

#### Reconciliación asimétrica

La verdad en la que sustentar la reconciliación instaura una *asimetría* ética fundamental entre las partes convocadas a realizarla, la de la inocencia frente a la de la culpabilidad, que debe ser transversal a todas las dimensiones implicadas en el proceso de la reconciliación. Galo Bilbao (2008) toma por eso, con razón, esta categoría como guía maestra para dar cuenta de lo que la reconciliación es y supone, y describe cómo se expresa en sí tal asimetría y cómo afecta a las dinámicas en las que la reconciliación se realiza. Como puede comprenderse, la resultante es una concepción de la reconciliación muy focalizada en las víctimas. Bilbao

la define como «aquel proceso que, englobando los aspectos de verdad, justicia, memoria, perdón y acuerdo, restaura donde lo había –o crea donde no existía– un marco de convivencia, o al menos unas condiciones humanas de desenvolvimiento de la vida social y sus conflictividades, que asegure el reconocimiento debido (y posible) a las víctimas “radicales” [las asesinadas] y que posibilite a las víctimas “vivas” su nueva y deseable condición de “supervivientes”» (2008: 23). Bilbao presenta esta definición pensando expresamente en la reconciliación que supere la violencia terrorista en nuestra sociedad, pero ciertamente puede inspirar otras situaciones con similares violencias. Sobre esta base, avanzo por mi parte aportando otras consideraciones en torno a la asimetría.

Solo cuando se da, se garantiza que la reconciliación no es expresión de impunidad, porque imposibilita que culpa e injusticia sean negadas e incluye la justicia debida a las víctimas. Personalmente insisto, además, en que la asimetría no debe impedir contemplar también en la reconciliación la restauración de los victimarios, no mencionada explícitamente en la definición de Bilbao, pero en formas tales que lo que se destaca en esta quede garantizado.

Las culpas de victimación en rupturas complejas de una relación cívica pueden existir en las dos partes, en grados similares o diferentes, lo que a primera vista parece pedir una reconciliación simétrica. Superficialmente esto es verdad, porque ambas tienen que hacer caminos similares. Pero en su sentido profundo no lo es. Si viven la pura simetría tienden a decir: tu victimación por la mía, démoslas por superadas. Pero, con ello, se diluye la culpa sin haber hecho el proceso interior que nos sana de ella al asumir la responsabilidad por el daño causado. Sucede además que nos «neutralizamos» recíprocamente como víctimas y borramos nuestras responsabilidades como victimarios. La reconciliación reclama más bien en estos casos que entrelacemos en toda su verdad e intensidad nuestras asimetrías. Así, cada uno, desde la experiencia de ser víctima afronta la experiencia de ser también culpable, abriéndose complejamente a la justicia y la restauración.

El modo como se realizan los caminos asimétricos lo he descrito con detalle al hablar del perdón en relación con la justicia restaurativa. Dándolos aquí por asumidos, lo más propio de la asimetría en la reconciliación es su presencia en una dimensión que en sí no se incluye en el perdón y que presentaré en último lugar: la del reconocimiento/acuerdo.

Solo me queda por eso añadir ahora un detalle. He oído a víctimas de ETA decir que no les toca a ellas reconciliarse, que eso les corresponde a quienes las violentaron. Creo que conviene distinguir la asimetría que se da en el perdón (obligatoriedad del arrepentimiento del victimario, no obligatoriedad de la oferta de perdón de la víctima) de la asimetría que se da en una reconciliación que, por definición, implica al nosotros para que sea y que depende por tanto de la voluntad de las dos partes, aunque asimétricamente modulada.

### **Reconciliación que integra la memoria**

Esta perspectiva asimétrica debe ser aplicada, en primer lugar, a la cuestión de la *memoria*. Reconciliarse, recordemos, es restaurar la relación rota integrando en ella adecuadamente la ruptura. Esto supone: que no hay reconciliación sin memoria de lo que pasó; y que no todo modo de memoria es reconciliador. En la reconciliación, pues, hay que insertar la memoria de los sucesos que provocaron la ruptura –mientras se realiza–, y también los procesos de su superación –tras reconocerla asentada–. Tarea que, aplicada a la reconciliación cívica, tiene dos vertientes: la de la memoria densamente cargada de vivencias subjetivas, pero con proyección pública, de los más directamente implicados en la ruptura, y la de la memoria que podemos llamar social. La primera es muy cercana a la memoria que se precisa en el perdón y de hecho es asumida al realizar este enmarcándolo en el proceso reconciliador; razón por la cual retomaré en parte lo dicho en el capítulo anterior, pero con este otro enmarque. La segunda desborda a la memoria del perdón y nos sitúa en lo que es más específico de la reconciliación.

Centrados en la primera, la memoria de reconciliación se enraíza en el recuerdo subjetivo de los acontecimientos violentos por parte de quienes estuvieron implicados en ellos. Para localizarla y comprenderla es importante distinguir en lo recordado, por un lado, el acto violento en su verdad, y por otro, la vivencia psíquica implicada en su rememoración. Esta última, en cuanto vivencia subjetiva, supone una interpretación compleja, tanto en la selección y entramado de los hechos como en la proyección a lo que pasó del lugar que se ocupó en el acontecimiento violento, de la experiencia emocional, de la visión ética y de sentido, de las expectativas que se tienen en el presente desde el que se recuerda, etc. Esto hace que en la vivencia memorial haya una fuerte pluralidad entre quienes vivieron el mismo hecho; que, en concreto, espontánea y primariamente, haya un memorar radicalmente diferente entre víctimas y victimarios. Ante ello, es la clave moral la que debe hacer el discernimiento decisivo, la que debe establecer la diferencia radical entre culpabilidad e inocencia, trasladándola al modo como hay que recordar. ¿Cómo?

Así como lo que sucedió, en su densidad fáctica y moral, no puede ser cambiado, la vivencia de lo que sucedió sí puede transformarse, tanto en victimarios como en víctimas. Y son precisamente determinadas transformaciones de ambos las que hacen que la memoria no solo deje de bloquear la reconciliación, sino que se oriente hacia ella. En los victimarios son aquellos cambios que quiebran la vivencia en clave heroica de lo que hicieron para abrirla al reconocimiento de la culpabilidad, liberadora tras el traumatismo moral que supone. En las víctimas son las transformaciones que desbloquean liberadoramente la fijación en el resentimiento y en la pura exigencia de justicia retributiva, para abrirlas a la consideración del violento como persona que, por encima de lo que hizo y sin ignorarlo, puede, por su asunción coherente de responsabilidades por lo que hizo, pasar a ser exvictimario, haciendo emerger incluso la disposición a colaborar en ello. La reconciliación, la restauración de las relaciones, se produce cuando confluyen ambas dinámicas memoriales siendo recíprocamente acogidas por los sujetos; cuando, por tanto, se memora, pero de una cierta manera.

Un memorar de este modo abre a la reconciliación intersubjetiva entre quien sufrió directamente la ruptura –cívica en nuestro caso– y quien la causó. Pero, como indicamos, en este modo de ruptura está afectada la sociedad políticamente organizada, por lo que se precisa una segunda expresión del memorar que, incluyendo la primera, la desborde para implicar a la sociedad en su conjunto. Y que, además, de acuerdo a lo propio de la reconciliación que es mirar a un futuro de con-vivencia, se convierta en memoria duradera. A esta nueva modalidad la podemos llamar memoria social. La he abordado ampliamente en otro lugar al que me remito (2013b), limitándome aquí a destacar algunos aspectos de ella.

La memoria intersubjetiva precedente sale de su privacidad cuando se incorpora a la memoria social como componente nuclear de ella, aportando tanto los testimonios de las víctimas y de los victimarios arrepentidos como sus interacciones, así como las solidaridades sociales que crean desbordando amplia y reconciliadoramente a los implicados directos. Avanzando más, la reconciliación memorial global acontece cuando se expresa en una memoria social del pasado de ruptura –que puede haber durado muchos años– y de su superación, que responde a su verdad empírica y moral entrelazadas, que se construye a través de una afinada y compleja articulación de todas las fuentes de memoria (a la citada de los testimonios hay que añadir la memoria judicial, la histórica, la literaria, etc.), que es compartida por la comunidad cívica y sostenida suficientemente en el tiempo al heredarse intergeneracionalmente por procesos de socialización que la reconfiguran creativamente. Una memoria así es una expresión decisiva de la reconciliación social en forma de comunidad de memoria.

De todos modos, no es nada fácil. Si el conflicto cívico ha implicado una fuerte y larga violencia, como en los casos que aquí tengo como referencia directa, suele aparecer inicialmente, en especial tras el cese de la expresión violenta de los conflictos, la «lucha social de memorias», en la que las partes no reconciliadas ofrecen sus visiones contrapuestas. Evidentemente, ante esa confrontación no se puede ser

moralmente neutral. Hay que denunciar como inaceptable una construcción de memoria social que plasme relatos legitimadores de la violencia y de quienes la ejercieron, que tienen como efecto primario revictimar a quienes la sufrieron. Tanto los ciudadanos con sus organizaciones a favor de la reconciliación, en las que la presencia testimonial y reflexiva de las víctimas situadas en el nivel prepartidario tiene que ser clave, como las instituciones decisivas en los procesos de socialización, tienen que situarse netamente a favor de la construcción de una memoria social que dé ajustada cuenta de lo que pasó. Una memoria que, haciéndose cargo de los deberes de justicia que tiene respecto a las víctimas, se integre en la construcción de la ciudadanía cívica reconciliada y de la identidad colectiva purificada. Estos criterios básicos no ahogan el pluralismo social de memorias, inevitable por él mismo y en sí positivo; pero le marcan los límites éticos que deberían ser respetados.

Este objetivo de memoria social del pasado violento y de su superación, compartida como expresión de reconciliación en lo básico y abierta a la diversidad, debe traducirse en tareas cívicas en campos como el de la socialización familiar, la educación, el debate público plasmado en los medios de comunicación en todas sus expresiones, la elaboración de leyes, el planteamiento de iniciativas como los Centros de Memoria, las conmemoraciones o los monumentos, las elaboraciones históricas por parte de los historiadores, etc. Todo ello implica una reconciliación memorial social que muestra que es temporalmente más amplia que el proceso primario de reconciliación tras la violencia con el que se instaura una sociedad reconciliada llamada a ir desarrollándose cívicamente.

### **Reconciliación y justicia: interpelaciones mutuas**

Ya se ha ido adelantando que la reconciliación solo es tal si no sustituye a la *justicia*: no se puede, en aras de la restauración de las relaciones, aceptar que ampare la impunidad. No solo porque se agranda y afianza la injusticia hacia las víctimas y la sociedad, sino porque no se restauran

de verdad las relaciones, que es de lo que va la reconciliación. Aunque hay que añadir igualmente que ciertos modos de concebir y realizar la justicia bloquean, por lo que son en sí, cualquier intención reconciliadora. Ante esta observación se dirá, con razón, que no deben igualarse impunidad y justicia en cuanto negadores de la reconciliación, pues –se añadirá– puede resultar obligado sacrificar a esta para que se realice la justicia prioritaria y obligante. Pues bien, desde una apuesta por la reconciliación que no se rinde a la impunidad, lo que cabe proponer es, como ya se expuso en el capítulo precedente, revisar la concepción de justicia. Retomo aquí puntualmente y con otros matices algunas consideraciones, enmarcándolas en el objetivo de la reconciliación.

Aunque soy consciente de que simplifico mucho, pienso que no me separo de lo nuclear de la realidad al afirmar que la concepción *penal* de la justicia, predominantemente marcada por el modelo retributivo, es ajena e incluso opuesta a la reconciliación. Si bien progresivamente está haciendo más caso a la víctima, no está centrada en su restauración y no le da posibilidades de orientarse hacia la reconciliación –que percibe como externa al modelo–, por ejemplo facilitando si lo desea contactos con los perpetradores, en condiciones y acompañamientos tales que, apoyando a la víctima, pudieran abrir un proceso de reconciliación. Y culturalmente sigue muy presente la vieja idea de que lo que se le ofrece decisivamente es que se satisfaga con la contemplación del castigo que se inflige a su victimario. La concepción penal de la justicia tampoco se plantea en serio, centralmente, alentar procesos de restauración del victimario que le puedan encaminar a la reconciliación, pues su modulación rehabilitadora es muy débil cuando no contradictoria, e incluso si contempla una cierta restauración lo hace al margen de cualquier posible relación con su víctima. Lo que prima de cara a él es el castigo que lava su culpabilidad jurídica: le basta el «mérito» de cumplirlo en su materialidad para «no deber nada» a la sociedad ni a sus víctimas, aunque siga sin ningún sentimiento positivo hacia estas y, por tanto, sin ningún anhelo de reconciliación.

Ante este panorama, si consideramos que la reconciliación es el modo más pleno de afrontar las fracturas sociales, tendremos que plantearnos seriamente que, si seguimos pensando que esa justicia penal es la forma menos mala que hemos ideado los humanos de realizarla, como mínimo se nos impone que hagamos grandes esfuerzos por humanizarla mucho más, por intentar que se amplíen los tímidos contagios del horizonte de reconciliación que van apareciendo en su interior, que quepa establecer conexiones con procesos sociales de reconciliación, que nos enfrentemos a la tendencia de la opinión pública a reclamar que se recrudezca la dureza del modelo retributivo, etc.

Pero en el capítulo precedente defendí que podemos ser más ambiciosos, avanzando en el diseño y realización de una justicia restaurativa que sea justicia en el pleno sentido del término. Una justicia que se exprese, como tal, precisamente en la restauración de las relaciones entre víctimas y victimarios, a través del proceso más contundentemente asimétrico entre ellos que puede darse, pero que, por eso precisamente, realizando la justicia, es capaz de comprometerlos en la reconciliación. Esta, efectuándose intersubjetivamente, podrá no solo crear conciencia social reconciliadora al ser conocida, sino que además podrá ser uno de los agentes movilizados de reconciliaciones cívicas más amplias que afecten al conjunto de los ciudadanos, ante fracturas que les afectaron también a todos.

Nada de esto debe hacerse forzando indebidamente a las víctimas. Lo que supone:

- a) respetar sin renuencias su voluntad de participar o no en procesos restaurativos reconciliadores;
- b) garantizar a todas las víctimas, participen o no, las dimensiones reparadoras de la justicia, las encaminadas directamente a ellas, incluyendo a las víctimas que reclaman el modelo retributivo.

De todos modos, no se puede ocultar que pretender avanzar hacia el modelo restaurativo supone pedir a las víctimas que identifiquen la justicia

que se les debe con esos derechos reparadores en sentido amplio dirigidos directamente a ellas (verdad, memoria, reconocimiento, reparación), parte de los cuales tienen que ser cumplidos por el victimario, parte por el Estado, parte por la sociedad. Y también supone pedirles que no identifiquen la justicia que ineludiblemente se les debe con el cumplimiento proporcional estricto del castigo por el victimario, contemplando la posibilidad de que lo decisivo en este sea su transformación interior y hacia la víctima, con su correspondiente cambio de conducta –proceso psíquicamente muy costoso y a la vez fecundo para él.

### **Conexiones entre reconciliación y perdón**

En las dimensiones o rasgos de la reconciliación vistos hasta ahora, se ha podido constatar una relevante presencia impregnante del perdón. Es hora de precisar la conexión entre ambos. Lo haré muy escuetamente, pues lo que el perdón es ya ha sido desarrollado con amplitud en el capítulo anterior.

En primer lugar, la razón de la conexión está en que hemos considerado que la reconciliación es la restauración de una relación que se fracturó mediando culpabilidad(es). La reavivación de una ruptura así pide dinámicas de variado tipo, pero desde el punto de vista ético es imprescindible la dinámica básica del perdón, se le dé o no ese nombre. En segundo lugar, la concreción de la conexión puede sintetizarse en estas tesis:

- La reconciliación más plena es la que se expresa a partir de procesos imbricados de arrepentimiento y oferta de perdón auténticos entre los implicados directamente en la ruptura de la relación. En el acto que culmina el perdón podemos ver la plasmación más auténticamente básica –fundante e inicial– de la reconciliación.
- Esta, de todos modos, no se agota en ese acto, que es de algún modo su comienzo, o su semilla llamada a desarrollarse. La reconciliación se hace plena cuando se muestra en la práctica como relación restaurada. Lo que pide por sí misma un proceso temporal en el que la

nueva con-vivencia y co-laboración, maduras por la superación de la fractura, se van realizando.

Estas dos tesis muestran el tipo de relación «interseccional» entre perdón y reconciliación de la que hablé al comenzar este capítulo:

- El perdón realizado abarca siempre una dimensión básica y relevante de reconciliación; y la reconciliación que merece sin duda ese nombre es la que ha integrado el perdón.
- El perdón auténtico no necesariamente tiene que abocar a la «reconciliación desarrollada» que acabo de proponer. Es muy legítimo que, por ejemplo, quien perdona con toda honestidad y finura moral comunique a quien perdonó que, por razones diversas, no se siente alentado a reavivar una relación intersubjetiva, si la hubo; y en cuanto a la relación cívica le indique que, por supuesto, le reconoce una plena inclusión, sin reservas, en la ciudadanía; pero que su participación específica como ciudadano no la hará en colaboración con él.
- ¿Cabe hablar de «reconciliación imperfecta» sin perdón? Sobre la reconciliación imperfecta se dirá algo en el siguiente apartado. Pero para una primera respuesta a la pregunta precedente puede considerarse, por ejemplo, el caso de una ruptura de convivencia cívica cuyo culpable ha sido judicialmente condenado. Al salir de la cárcel, la parte no culpable acepta sin cuestionarla su reinserción cívica plena –la reconstrucción básica de la relación cívica– acorde con la legalidad, pero sin que tenga intención de perdonarle propiamente ni de establecer ningún tipo de lazos directos. ¿Puede hablarse aquí de reconciliación cívica elemental sin que se haya integrado el perdón? Con mis dudas, tendería a responder que sí, advirtiendo que en ese no cuestionamiento de la inclusión cívica plena del exculpable percibo «aires de familia» con vivencias básicas del perdón.
- Pienso, en cambio, que no se da ni siquiera esta posible reconciliación elemental en quien en la misma circunstancia se limita a to-

lerar/soportar obligadamente una reinserción cívica del preso tras cumplir su condena que él no acepta. Aunque hay que distinguir cívico-moralmente este rechazo del rechazo al perpetrador que se reintegra a través de medidas de impunidad.

### Reconciliación sentimental

Cuando se consideró el perdón, se habló de que incluía una dinámica sentimental muy relevante, de alcance moral, y se señaló el núcleo de la misma. Dado que la reconciliación plena integra y desborda el perdón, esa dinámica es aún más amplia. Hasta el punto de que cabe hablar de la necesidad de una *reconciliación sentimental*, desde la constatación de que así como las rupturas de la relación están acompañadas de una gran carga emotiva, los procesos de reconciliación implican también una fuerte dinámica afectiva, contrapuesta a la primera. Cabe ver en ella tanto una condición de posibilidad como una dimensión de la reconciliación.

Recuérdese, para empezar, que la ruptura que es referencia para la reconciliación (aquí, la ruptura cívica mediando grave violencia física, estructural o cultural) afecta a las personas en su integralidad. Pero, de algún modo, la dimensión que está en el corazón del traumatismo, aglutinándolo todo, y la llamada a estar en el corazón de la reconciliación, por supuesto articulándose correctamente con todas las demás, es la emocional (Etxeberria, 2014c, para lo que sigue).

Los sentimientos iniciales de las partes ante el hecho violento que su autor pretende políticamente justificado, son contrapuestos. En la víctima es normal que surjan espontáneamente el odio, el resentimiento, el rencor y la ira hacia su violentador, estimuladores en sí del impulso a la venganza, además de otros sentimientos dirigidos hacia sus próximos y hacia sí misma, unos que empujan a la autodestrucción psíquica (entre ellos, a veces, dramáticamente, el de un cierto fondo de culpabilidad sutilmente inducida por los victimadores y sus ámbitos), otros que pueden ayudarle en su necesitada autoconsistencia personal. En el perpetrador, en cambio, los sentimientos espontáneos por lo que

ha causado son de orgullo, de autoafirmación, de autoaprobación hacia sí mismo, de alegría, además de los de desprecio y quizá odio a la víctima. La reconciliación tiene que confrontarse con esa fortísima fractura emocional, en la conciencia de que son sobre todo estos sentimientos sostenidos en el tiempo y a veces acrecentados los que mantienen la ruptura. La tarea sentimental que se impone es inmensa. Los sentimientos, en efecto, pueden ser clasificados en dos tipos: los que acercan a las personas hasta la comunión y los que las distancian hasta el rechazo radical. Los aquí citados, por sí mismos o por el contexto en que se producen, son los de puro rechazo del otro. ¿Cómo alentar, en unos y otros, sentimientos de acercamiento? Transformando los existentes, en la conciencia de que ello les hará bien a ambos, y manteniendo en ello la asimetría moral, para que no haya injusticia.

A las víctimas hay algo que se les puede pedir: que inhiban las derivas de su sentimiento de odio y reconfiguren la ira de modo tal que la justicia que reclamen esté dentro de los parámetros de los derechos humanos (que admiten el modelo «retributivo humanizado»). Esto, *per se*, no es reconciliador, pero a ellas no se les debe exigir ir más allá. Que avancen hacia la reconciliación se sitúa ya dentro de lo alentado por sus convicciones y por la intuición de que también a ellas les hará bien, aunque siempre hay una dosis de generosidad. Sin entrar aquí a fondo en los cultivos emocionales que esto supone, podríamos resumirlos en la síntesis vivencial de tres de ellos, fuertemente imbricados: el de la indignación, que hay que seguir manteniendo ante el mal realizado; el del respeto a la dignidad de la persona que lo causó, a la que no se le identifica con lo que causó aunque se le asigne responsabilidad por ello, que se hace respeto empático cuando deriva en disposición de ofrecerle una oportunidad de reconstrucción moral; el de la ajustada compasión hacia el daño injusto sufrido por la propia víctima y el conjunto de víctimas, más allá de los diversos agentes que las causaron.

Al victimario hay que comenzar reclamándole como deber moral que cultive el sentimiento de respeto a la dignidad de quien victimó, inhi-

biendo así el desprecio radical con que lo vio. Pero ello tiene que provocar en él un segundo sentimiento clave, que marca la asimetría, el del dolor psicomoral por lo que hizo, acompañado del sentimiento de rechazo de lo que hizo, traducido en esfuerzo por reparar lo reparable, que comienza por expresárselo así a su víctima.

Con sentimientos de este tipo, la superación de la ruptura pasa a ser posible. En algunos casos se logrará y los sujetos experimentarán mutuamente la reconciliación; en otros no se llegará tan lejos, pero ciertamente se habrán dado pasos en esa dirección. Hay que reconocer que el proceso no es nada fácil, que, además de la confluencia de convicciones y vivencias, se precisan tiempo y apoyos sociales, pero el que haya personas que lo han hecho muestra que es viable.

Lo dicho hasta aquí tiene que ver con la reconciliación sentimental de quienes son actores directos de los actos violentos, las víctimas y los victimarios. Pero, dado que esos actos supusieron una fractura social general, debemos contemplar en el horizonte también una reconciliación sentimental general. Se avanza hacia esta, en medida importante, cuando es pública la reconciliación así descrita entre sectores significativos de víctimas y victimarios, por la identificación con sus emociones que puede producir en amplios sectores de la sociedad. Pero hay que ir más allá de ello, dirigiéndose a los sentimientos grupalmente compartidos entre los ciudadanos, que les han hecho identificarse con unos u otros, a la vez que les han enfrentado entre ellos. Esto supone prestar atención crítica a las socializaciones que se producen en torno a sentimientos clave: admiración que puede llegar a veneración por los que consideramos héroes violentos, alegría que nos provoca que causen víctimas «en los otros», compasión selectiva únicamente por las víctimas de «los nuestros», etc. Sabemos que se dan estimulaciones importantes a favor de la generación de estos sentimientos colectivos enfrentados: en las familias, en los grupos sociales, en los medios de comunicación clásicos, en las redes sociales, etc. Desactivarlos a través de actividades sociales concienciadoras y a través de testimonios

impactantes de quienes han hecho procesos reconciliadores, es una tarea que se impone.<sup>33</sup> En la medida en que se logra, se consigue la reconciliación sentimental general.

Debe añadirse aún algo. Es también importante que se integren en esta reconciliación social los ciudadanos en los que ha dominado el sentimiento de indiferencia ante todo lo que ha pasado que, de hecho, les «fracturó» de las víctimas y del horizonte de la paz, bloqueándoles cualquier lazo.

### **Sobre los acuerdos de reconciliación**

Suele considerarse que la última dimensión de la reconciliación es la del acuerdo que la sella. De todos modos, parece más correcto decir que se trata del reconocimiento compartido por las partes de la restauración de la relación –aquí, cívica–, que marca el origen de un proceso que es el que la irá autenticando y enriqueciendo, con unos horizontes de realización que no pueden ser encerrados en un acuerdo, aunque este puede ayudar.

El acuerdo sugiere espontáneamente un documento fruto de una negociación, que las partes que lo firman tienen que cumplir. De hecho, como bien sabemos, se elaboran documentos así para suturar las grandes fracturas sociales ocasionadas por la violencia. Es el caso, por ejemplo, del «Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera», del 24-11-2016, firmado por el presidente de la República de Colombia y el comandante en jefe del estado mayor de las FARC. Pero es muy problemático considerarlo expresión o acta de la reconciliación. Por un lado, en cuanto programa, muestra algo que es

33. Educativamente, y a un nivel intenso y pleno, de lo que se trata es de lograr que la mayoría de los sentimientos, de por sí ambiguos respecto a lo moral (excepto algunos como odio y desprecio que se impone inhibir moralmente), se reconfiguren como virtudes, virtudes cívicas en nuestro caso. Por ejemplo, que la ira acabe en la virtud de la indignación, o que la ambigua admiración se exprese como admiración virtuosa. He trabajado esta cuestión en (2012c). La problemática de los sentimientos en el ámbito público la abordo ampliamente en (2008).

relevante y válido tanto si hablamos de acuerdo como de reconocimiento de la relación restaurada: dando cuenta del fin de algo –lo más crudo de la fractura– marca el comienzo de un proceso que será largo y delicado, en el que se probará la solidez y fecundidad de lo acordado en el documento, o de la restauración de la relación. Por otro lado, en documentos así caben aspectos que reflejan y alientan reconciliaciones parciales e imperfectas, pero hay otros que no son situables en ellas, en su sentido preciso, respondiendo más a la prudencia política mejor o peor aplicada en una negociación.

Los mínimos que deben exigírseles a estos «cierres y comienzos» para que no sean rechazables desde el punto de vista de la reconciliación tal como aquí se ha presentado, es que mantengan lo fundamental de la asimetría moral entre víctimas y perpetradores; que, como sugiere Bilbao (2008) los victimarios no puedan reconocer en ellos lo sustancial de la imagen que tenían de sí mismos, que no pretendan un imposible punto medio entre violencia y democracia (Innerarity, 2006). Para lo cual, la presencia activa de las víctimas en su elaboración, no desde su politización partidaria –legítima en otros contextos– sino desde su testimonialidad activa y reflexiva prepartidaria, como testigos morales, es fundamental, tal como quedó mostrado en el acuerdo colombiano.

La reconciliación, como se ve, se asienta en el pasado memorial, realiza su acto fundante en el presente con el reconocimiento de la restauración de la relación, y se proyecta al futuro de co-participación y co-laboración en el que se autentifica. Futuro complejo, porque, en rupturas como las que se consideran aquí, hay mucho que construir, que transformar: en actitudes y relaciones cívicas, en cultura política, en estructuras, etc. Las iniciativas situadas en el ámbito público-social de las organizaciones cívicas, que pueden vivir con razonable autenticidad la reconciliación y estimularla, son muy importantes. Frente a rupturas que afectaron a toda la comunidad política, siempre se precisarán además, y en coordinación crítica mutua, iniciativas de las instituciones públicas del Estado.

### La reconciliación imperfecta

Si los rasgos –o las dimensiones, según se mire– con los que acabo de definir la reconciliación se cumplen plenamente, diseñan lo que es su versión ideal. Pero ya he ido adelantando observaciones que muestran que, cuando queremos plasmarlos en la realidad, dadas las dificultades objetivas y las resistencias humanas que siempre aparecen en ella, debemos tomarlos como un horizonte que alienta la motivación y marca la orientación hacia donde avanzar lo más posible, y, a la vez, la referencia crítica para evaluar lo que vamos haciendo: reconciliaciones que solo parcial y confusamente cumplen dichos rasgos. En definitiva, nos volvemos a topar, como en el perdón, con la necesidad de plantearnos la «reconciliación imperfecta». Y como en el caso del perdón, postulo que también a esta la podemos llamar reconciliación, *en la conciencia lúcida de sus límites*. Esto puede sonar a conformismo con lo que es, y de hecho puede tomarse así. Contra tal tentación no queda otra vía que la de hacer consistente el momento crítico: la reconciliación imperfecta incluye *en ella misma* una constante revisión crítica de lo que es, a fin de hacerla avanzar hacia lo que debe y puede ser.

#### Qué no es reconciliación aunque lo parezca

Lo primero que conviene hacer en esta dirección es aclarar qué no es reconciliación, ni siquiera imperfecta, entre aquello que se afirma oficialmente que es (en un confesado proyecto de victoria –no meramente el militar, sino incluso judicial penal– está claro que no hay reconciliación, pero tampoco confusión porque no se pretende que la haya). Teniendo presentes las consideraciones precedentes, puede concluirse que no se da:

- Cuando quienes la promueven la perciben como *puro* medio estratégico para el logro de sus intereses, en general político-partidarios, sin que haya un básico deseo de restauración de la relación quebrada

que sería valorada como valiosa en sí, no instrumentalizable como tal. Evidentemente, se oculta esta intención manipuladora, pues el que no se sepa es condición de su eficacia, por lo que la tarea crítica, aquí, consiste en detectar las huellas de engaño que deja en las iniciativas que se toman. Esto afecta, por supuesto, a la parte que concibe esta estrategia, con lo que puede darse el hecho de que otra parte (otra de las partes, en reconciliaciones complejas) tenga una intención positiva y no intrumentalizadora. Esto es grave porque, bajo el engaño, hay revictimación de la parte engañada y la resultante es que la reconciliación no se realiza, pues necesita el concurso consensuado de las partes.

- Tampoco se da reconciliación cuando se pretende que sea simétrica, que diluya con estrategias diversas (algunas ya se han ido apuntando) la diferencia moral entre haber sido víctima o victimario, incluso cuando se ha sido víctima y victimario, tanto a la hora de concretar los procesos (en especial los de verdad, memoria y justicia) como de definir el acuerdo de reconciliación. En este sentido, para que hablemos de reconciliación imperfecta, aunque sea muy imperfecta, deben incorporarse, al menos en sus expresiones más básicas, dinámicas que remiten al perdón y el arrepentimiento, por ellos mismos y para modular reconciliadoramente la aplicación de la justicia.
- Tampoco la hay cuando se sella una (mal) llamada reconciliación entre enfrentados en la que se opta expresamente por ignorar la verdad y/o la memoria (la que mira al pasado y la que se asienta como memoria social) y/o la justicia, focalizándose totalmente en el futuro de paz y democracia, al considerar que así lo exige el bien público. La amnistía que es considerada reconciliación integra todas estas negaciones, es la expresión más contundente de la no reconciliación, aunque tome de esta el que quienes estaban políticamente enfrentados –habiendo mediado violencias– muestran oficialmente su disposición de compartir la vida democrática.

### Ejemplo de reconciliación tramposa

Permítaseme que ilustre esta última tergiversación de la reconciliación con una breve referencia a la amnistía general española de 1977, a la que le había precedido una amnistía parcial en 1976, en plena transición de la dictadura franquista (Franco muere en 1975) a la democracia, pues creo puede servirnos de aprendizaje, incluso fuera de España. Hoy (curiosamente escribo estas líneas el 15-10-2017, cuarenta años después de la promulgación de la ley el 15-10-1977) nos resulta manifiesto que la amnistía sepultó cívica y jurídicamente a la inmensidad de víctimas de la guerra civil y del franquismo, al incluir a todos sus perpetradores. Lo que tiene su reflejo en que Amnistía Internacional, Human Rights Watch y el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos hayan reclamado a España que derogue esa ley que impide hacer frente judicialmente a los gravísimos delitos de genocidio y desaparición forzada, considerados imprescriptibles.

Ahora bien,<sup>34</sup> la amnistía, precisamente con el liderazgo de los partidos de la oposición al régimen que fenecía, la demandaron con toda contundencia todos los partidos, sindicatos, colegios profesionales, jueces y fiscales, asociaciones múltiples, rectores de universidad, conferencia episcopal... y hubo una potentísima movilización ciudadana reclamándola, porque se entendió que era el primer requisito para abrirse a la democracia. Se quería que se tratara de una amnistía general de todos los delitos de intencionalidad política. Y aunque la ley acabó llamándose sin más apelativos «Ley de amnistía», se concibió como ley de reconciliación nacional, pues, conjuntamente con la legalización de los partidos y sindicatos de la oposición, debía expresar la integración de todos, desde la que comenzar el «proceso constituyente». En los debates se escucha-

34. Tomo datos de «Las dos amnistías de la transición», del historiador Santos Juliá, en su blog en internet «Tendencias 21» sobre la historia reciente de España. Cabe tratarlos narrativamente con tonos diferentes a los suyos en función de cómo se valore el complejo juego de tensiones político-sociales del momento, pero los hechos que aporta, los que quiero resaltar, se nos imponen.

ron de los representantes políticos frases como estas: «el Gobierno debe proponerse ir a la democracia a través de la reconciliación», «se necesita un gran acto solemne que perdone y olvide todos los crímenes y barbaridades cometidas por los dos bandos de la guerra civil hasta nuestros días», «la democracia a la que aspiramos, para ser auténtica, no tiene que mirar atrás, quiere superar y trascender las divisiones que nos separaron y enfrentaron en el pasado».

El presidente Suárez ofrecía resistencias a esa amnistía porque eso suponía que los presos de ETA y de otros grupos violentos, que habían matado a policías y militares, es decir, a miembros de los estamentos con los que tenía que hacer equilibrios delicados, salieran de las cárceles «limpios». El pacto al que se llegó fue que incluiría también a los condenados por actos terroristas a cambio de que quedara claro que incluía igualmente a las autoridades, funcionarios y agentes del orden público que hubieran cometido delitos. En definitiva, presionando para incluir a los resistentes opositores violentos, se acabó incluyendo a todos los protagonistas violentos del golpe de Estado y de la dictadura.

Desde mis recuerdos personales, pienso que no fuimos nada conscientes de todo lo que estaba en juego. ¿Por qué? Porque como un todo social se ignoró a las víctimas y se acogió sin pegas (incluso como héroes) a los opositores violentos. Entre los que demandaban con fuerza la amnistía había víctimas que habían sufrido duramente la represión del franquismo por haberse opuesto no violentamente a él. Pero en la lucha cívica se sentían decisivamente resistentes. No se creó espacio social propicio para que afloraran las víctimas de la dictadura, forzadas durante cuarenta años al silencio. Y se consideró que la reconciliación –y en algunos casos, incluso el perdón– era una restauración de las relaciones en la que la simetría (frente a la necesaria asimetría moral) tenía que ser perfecta, evidentemente a costa de invisibilizar a las víctimas, y de dejar la verdad y la memoria a lo más para los historiadores –sin pensar en promocionar su labor–. La «justicia» penal injusta del franquismo con los presos políticos se suspendía con su mera excarcelación, frenándose

a la vez cualquier justicia auténtica al garantizarse la impunidad de los victimarios franquistas. No puede haber ejemplo más gráfico de que, si las víctimas no ocupan el lugar que les corresponde, cualquier supuesta reconciliación es, en cuanto tal, falsa.

¿Se imponía una amnistía así porque los poderes del régimen camino de fenecer seguían siendo muy fuertes? ¿Porque se temían desórdenes y venganzas? Sinceramente, creo que, con más lucidez e imaginación moral, se podía haber hecho mejor. Pero en el caso de que prudencialmente se pensara que era lo que había que hacer, esa lucidez debería haber aconsejado no llamar a eso reconciliación y reconocer que quedaba pendiente para la sociedad una gran deuda con las víctimas. Y aunque pueda aducirse que, de todos modos, la paz social y el avance en democracia se logró suficientemente bien, no debe ignorarse, primero y fundamentalmente, su coste de injusticia, y luego que ETA, tras la amnistía precisamente, acrecentó exponencialmente sus atentados, y que el que no hubiera al menos una «purga justa» de las fuerzas del orden público y de la judicatura claramente alineadas con la dictadura, facilitó que la práctica de la tortura se prolongara. Las víctimas de la guerra civil y de los primeros años de la dictadura tuvieron que esperar a que las reivindicaran, varias décadas más tarde, sus nietos en medio de resistencias y cicaterías de las instituciones públicas.

### **La reconciliación imperfecta**

Cuando no se cae crudamente en las corrupciones de la reconciliación, pasamos a situarnos en reconciliaciones imperfectas. Ofrezco solo unos breves apuntes sobre ellas. Conviene, para empezar, hacer una distinción. A veces la imperfección, mayor o menor, está en la propia iniciativa, por ejemplo, porque la presencia de las víctimas, dándose, no es todo lo relevante que debería ser. Otras veces, lo más destacado de la imperfección está en que se tiende a llamar proceso de reconciliación a un amplio conjunto de iniciativas con las que se quiere suturar la ruptura de la relación cívica, en el que algunas de ellas sí son reconciliadoras mientras que

otras no lo son, son por ejemplo negociaciones. Creo que es conveniente hacer la distinción, no meramente para resaltar la diferencia, sino para que la iniciativa reconciliadora (con frecuencia situada en el ámbito cívico social) pueda visibilizarse, realizarse con más plenitud e incidir en que la negociación (con frecuencia llevada a cabo por responsables políticos) se contagie de aspectos de reconciliación.

En otras ocasiones, la reconciliación cívica es imperfecta porque no van bien ensambladas, en alcance e intensidad, la vertiente intersubjetiva con proyección pública (los procesos de perdón y restauración directos entre víctimas y victimarios) y la dimensión social (los avances de convivencia entre las colectividades sociales que se han podido identificar con unos u otros). La tarea, en estos casos, es, evidentemente, la de incentivar la vertiente frágil.

Por último, cuando la reconciliación que se va realizando es tenue, su resultado cívico puede ser definido como coexistencia pacífica normalizada según las pautas democráticas positivamente aceptadas por todos —no como mera estrategia—, en la que participan también los que fueron ejecutores de las violencias y sus entornos. Se precisa de estos, como mínimo para decir que un básico nivel de reconciliación está presente, que reconfiguren públicamente la vivencia de su pasado reinterpretándolo como daño injusto hecho a las víctimas. Cuando la reconciliación va adquiriendo consistencia, cuando se va haciendo más densa, su resultado cívico puede ser definido como convivencia. En ella: unas socialmente significativas experiencias de reconciliación entre víctimas y victimarios se hacen presentes; se va dando en la convivencia cívica cotidiana la reconciliación sentimental progresiva; se llegan a realizar proyectos cívicos compartidos por quienes estuvieron enfrentados; etc.

## Conclusión

Comencé las reflexiones de este escrito destacando la condición humana de labilidad-falibilidad, esto es, de fragilidad, de falta de firmeza. Ante nosotros mismos y ante los otros. Lo que implica que somos vulnerables, que podemos herirnos y ser heridos. La fragilidad más delicada, resalta con Ricoeur, es la relativa a nuestra libertad, tensionada entre su capacidad de bien y su inclinación al mal. La violencia que nos hacemos entre los humanos, tan cruda muchas veces, tiene ese trasfondo; también lo tiene el bien, muy relevante, con frecuencia en su sostenida sencillez cotidiana que hace que lo percibamos menos.

Cuando esa violencia aparece, desde nuestra conciencia de dignidad ligada precisamente a nuestra condición de libertad, nace la reclamación de justicia. A lo largo de la historia, en las diversas tradiciones culturales, hemos tratado de concretarla de múltiples maneras, tensionados entre el intento de que fuera una respuesta contundente al mal y que, a su vez, no supusiera como contrapartida contradictoria un aumento de mal. La guía de los derechos humanos nos ha resultado particularmente clarificadora, totalmente necesaria como criterio de mínimos en el modo de afrontar esta tensión.

Pero nuestra insatisfacción continúa. Y de ella brota la búsqueda de respuestas mejores a la violencia en sus diversas expresiones, de respuestas, incluso, con las que se persigue que brote expresamente un bien. Es aquí donde hemos convocado al perdón y la reconciliación. ¿Podrían dejar de ser meras propuestas privadas, ligadas con frecuencia a convicciones religiosas, para pasar a ser también propuestas seculares que colaboran en la regulación de la convivencia cívica? ¿Cómo hacer que su intención de bien no acabe siendo ocasión de injusticia para las víctimas?

¿Habría que entenderlos como mero complemento de la justicia penal o también como dimensión que se inserta en ella para transformarla?

En este escrito he pretendido sumarme a las reflexiones y a las experiencias prácticas que asumen respuestas positivas a estas preguntas apostando, espero que con la debida prudencia, por fomentar una presencia consistente del perdón y la reconciliación en la vida cívica. Y lo he hecho confrontándome con realidades muy graves de violencia de intencionalidad política, para que el alcance del reto quedara más manifiesto. Toca al lector juzgar en qué medida lo propuesto tiene consistencia reflexiva y fecundidad práctica. En cualquier caso, lo ofrezco como una aportación más para el diálogo cívico y con la intención prioritaria de que la atención positiva a la transformación personal de quienes han violentado, presente en el perdón y la reconciliación, nunca suponga injusticia para las víctimas sino oportunidad a la que estas puedan sumarse, si lo desean, en libertad, desde los horizontes cívicos y personales que consideren apropiado contemplar.

## Referencias bibliográficas

- ABEL, O. «Ce que le pardon vient faire dans l'histoire». *Esprit*, 1993, vol. 6, pp. 60-71.
- ARENDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos, 1988.
- BELLOSO, N. «El paradigma conflictivo de la penalidad, la respuesta restaurativa para la delincuencia». *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 2010, vol. 20, pp. 1-20.
- BERNUZ, M. J. «El perdón más allá del Derecho». En: BERNUZ, M. J.; SUSIN, R. (coords.). *Seguridad, excepción y nuevas realidades jurídicas*. Granada: Comares, 2010, pp. 249-270.
- BILBAO, G.; ETXEBERRIA SAGASTUME, J. J.; ETXEBERRIA MAULEON, X.; SÁEZ DE LA FUENTE, I. *La laicidad en los nuevos contextos sociales*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- BILBAO, G. *Por una reconciliación asimétrica. De la «geometría» del terror a la de su superación*. Bilbao: Bakeaz, 2008.
- BILBAO, G. *Jano en medio del terror. La inquietante figura del victimario-víctima*. Bilbao: Bakeaz, 2009.
- BOLLNOW, O. F. *Esencia y cambios de las virtudes*. Madrid: Revista de Occidente, 1960.
- CANTE, F.; ORTIZ, L. (comps.). *Umbrales de reconciliación, perspectiva de acción política no violenta*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2006.
- CRESPO, M. *El perdón. Una investigación filosófica*. Madrid: Encuentro, 2004.
- CUBELLS, D. *La justicia del Corazón. O'tan*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Valencia, 2016 [acceso en internet].
- DERRIDA, J. «Perdón». En: VV.AA. *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*. Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 113-139.
- ECHANO, J. «Perspectiva jurídico-penal del perdón». En: AA.VV. *El perdón en la vida pública*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, pp. 160-195.
- ETXEBERRIA, X. «Perspectiva política del perdón». En: AA.VV. *El perdón en la vida pública*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, pp. 53-106.
- ETXEBERRIA, X. «El derecho de autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco». En: VV.AA. *Derecho de autodeterminación y realidad vasca*. Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritza, 2002, pp. 325-424.
- ETXEBERRIA, X. «Sobre el perdón: concepciones y perspectivas». *Frontera*, 2005, vol. 33, pp. 11-36.
- ETXEBERRIA, X. *Por una ética de los sentimientos en el ámbito público*. Bilbao: Bakeaz, 2008.
- ETXEBERRIA, X. «Ser y existencia de los derechos humanos». *Pensamiento*, 2012a, vol. 257, pp. 389-412.
- ETXEBERRIA, X. «Ética del reconocimiento y víctimas del terrorismo». *Isegoría*, 2012b, vol. 46, pp. 215-232.
- ETXEBERRIA, X. *Virtudes para convivir*. Madrid: PPC, 2012c.
- ETXEBERRIA, X. «Derechos humanos y diversidad cultural». En: F. GÓMEZ; M. BERRAONDO (eds.). *Los derechos indígenas tras la Declaración. El desafío de la implementación*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2013, pp. 39-61.
- ETXEBERRIA, X. *La construcción de la memoria social. El lugar de las víctimas*. Santiago de Chile: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2013.
- ETXEBERRIA, X. «La autodeterminación: una revisión». *Galde*, 2014a, vol. 6, pp. 32-35.
- ETXEBERRIA, X. «En torno a la legitimidad y el sentido del castigo por el delito». *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2014b, vol. 70, n.º 4, pp. 765-786.
- ETXEBERRIA, X. «La reconciliación cívica como mediación entre el tiempo del conflicto armado y la conflictividad democrática». *Revista Colombiana de Bioética*, 2014c, vol. 9, n.º 2, pp. 11-26.
- ETXEBERRIA, X. «El lugar del perdón en la justicia en contextos de transición política». En: M. J. Bernuz; A. García. *Después de la violencia. Memoria y justicia*. Bogotá: Siglo del Hombre-EAFIT, 2015a, pp. 57-98.

- ETXEBERRIA, X. *Justiça e Perdão* (cuaderno IHUideias n.º 226). São Leopoldo: Instituto Humanitas de la Universidad de Unisinos, 2015b.
- ETXEBERRIA, X. «O perdão na esfera pública. O lugar da saúde e espiritualidade»: En: K. H. Wondracek; M. A., Da Silveria Brígido; N. E. Herbey; T. Heiman (orgs.). *Perdão: onde saúde e espiritualidade se encontram*. São Leopoldo: Sinodal, EST y CAPES, 2016, pp. 77-101
- ETXEBERRIA, X. «Neurociencia, libertad, salud mental». *Norte de Salud Mental*, 2017, vol. XIV, n.º 56, pp. 69-79.
- GALTUNG, J. *Tras la violencia 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución*. Bilbao/Gernika: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998.
- GALTUNG, J. *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2003.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- HELLER, A. *Ética general*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.
- HERRERA, J. *Reconciliación y justicia en la construcción de la paz*. Bogotá: Universidad Central, 2003.
- INNERARITY, D. «Políticas de la memoria en Euskadi: reconocer, reconciliar, relatar, recordar». *Hermes*, 2006, diciembre, pp. 18-25.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Le pardon*. París: Aubier-Montaigne, 1967.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'imprescriptible. Pardonner?* París: Seuil, 1971.
- KANT, I. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 1989.
- KANT, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos, 1994.
- LEDERACH, J. P. *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Bakeaz, 1998.
- LEMM, V. «Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida». *Pensamiento*, 2010, vol. 66, n.º 250, pp. 963-979.
- LÓPEZ, M. «Transiciones y reconciliaciones: cambios necesarios en el mundo actual». En: F. J. RODRÍGUEZ (ed.). *Cultivar la paz*. Granada: Universidad de Granada, 2000.

- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. «Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios de paz». *Convergencia*, 2000, vol. 7, n.º 23, pp. 49-96.
- MUÑOZ, F. (ed.). *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1994.
- OLAIZOLA, I.; FRANCÉS, P. (coords.). *Jornadas de justicia restaurativa*. Pamplona: UPNA, 2011.
- OROZKO, I. *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*. Bogotá: Temis-Universidad de los Andes, 2009.
- PLATÓN. *La República*. Madrid: Alianza, 1988.
- PLATÓN. *Gorgias*. En: *Diálogos I*. Madrid: Gredos, 2011.
- RAWLS, J. *Liberalismo político*. México: FCE, 1995.
- UMPRIMMY, R.; SAFFON, M. P. En A. RETTBERG (ed.). *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*. Bogotá: Uniandes, 2005.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité* [libro I: «L'homme failible»; livre II: «La symbolique du mal»]. París: Aubier, 1988.
- RICOEUR, P. «Sanction, réhabilitation, pardon». En: *Le juste*. París, Esprit, 1995.
- RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.
- RODRÍGUEZ PASCUAL, E. (coord.). *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y exmiembros de ETA*. Santander: Sal Terrae, 2013 (2.ª edición).
- SÁDABA, J. *El perdón. La soberanía del yo*. Barcelona: Paidós, 1995.
- VALCÁRCEL, A. *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder, 2010.
- VANDEVELDE, P. «Le pardon communautaire est-il possible? La contribution du roman *Disgrâce* de J.M. Coetzee». *Revue de théologie et de philosophie*, 2007, vol. 139, pp. 65-77.
- WALGRAVE, L. «La justice restaurative: à la recherche d'une théorie et d'un programme». *Criminologie*, 1999, vol. 32, n.º 1, pp. 7-29.
- WALZER, M. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza, 1996.

WARREN, N. «L'impardonnable chez Jankélévitch». *Archives de Philosophie*, 2014, vol. 77, n.º 3, pp. 421-433.

ZAMORA, J. A. «El perdón y su dimensión política». En AA.VV. *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*. Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 57-80.