

OLGA BELMONTE GARCÍA\*

## LA RECONCILIACIÓN: MÁS ALLÁ DE LA HERIDA Y DEL PERDÓN

Fecha de recepción: noviembre 2014

Fecha de aceptación y versión final: diciembre de 2014

**RESUMEN:** ¿Es posible la reconciliación cuando se ha experimentado o se ha sido testigo del mal? En este artículo se analizan los elementos presentes en las experiencias concretas de reconciliación. A partir de esta aproximación se señalan los rasgos esenciales de esta vivencia, reconociendo que la realidad es mucho más rica que cualquier interpretación o lectura que se pueda hacer de ella.

Si algo caracteriza a las experiencias de reconciliación es que no son del todo comprensibles: en ocasiones no podemos saber qué ha llevado a una víctima a reconciliarse con su agresor, y eso no convierte a la reconciliación en una respuesta errónea, sino que muestra el carácter limitado de nuestra capacidad para comprender la complejidad de la existencia humana. Esta reflexión supone, por tanto, asumir que la razón no puede conquistar todos los rincones de nuestra existencia.

**PALABRAS CLAVE:** víctima, agresor, barbarie, amor, bien.

### *The reconciliation: beyond the wound and the forgiveness*

**ABSTRACT:** Is reconciliation possible when you have experienced or witnessed evil? This article analyses the elements present in the concrete experience of

---

\* Profesora de Filosofía en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas; obelmonte@chs.upcomillas.es.

reconciliation. From this approach the essential features of this experience are identified, recognizing that reality is much rich than any interpretation.

Moreover human reason has its limits and can't fully understand the complex process of reconciliation.

KEYWORDS: victim, aggressor, barbarism, love, good.

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando nos preguntamos qué condiciones hacen posible la reconciliación, podemos atender a experiencias concretas en las que ésta se ha producido, pero también hay que estar atentos a las situaciones en las que la reconciliación ha sido o es imposible (tratando de comprender por qué). La ausencia de reconciliación también señala las condiciones que deberían darse, para que pudiera cumplirse la reconciliación. La pregunta que quedará siempre de fondo y que a veces aguijoneará nuestra reflexión es si la reconciliación a la que nos aproximamos conceptualmente, es efectivamente posible.

Esta pregunta surge cuando nos situamos ante el problema del mal. ¿Es posible la reconciliación mientras sigue habiendo mal en el mundo? Pero no solo de cara al presente y al futuro se plantea la dificultad de conciliar el bien experimentado con la posibilidad del mal. El problema se plantea incluso mirando hacia el pasado: ¿Cómo lograr la reconciliación y seguir respetando el peso y la seriedad de lo acontecido, de modo que no quede relativizado? Y por otro lado: ¿cómo reconocer la gravedad de lo acontecido y evitar la absolutización del mal, que haría de la reconciliación una vía imposible de recorrer?

El mal, en sus diversas formas, no es del todo pensable, pero no por ello deja de sentirse, de ahí la importancia de reconocer y atender a quienes lo sufren. Pensar la reconciliación es, por ello, una tarea siempre urgente:

«Justo en el momento en que nuestro mundo está entregado a nuevas violencias, a nuevas guerras, a nuevas figuras de la crueldad o de la barbarie (...), en el momento en que se desencadenan hostilidades que se parecen demasiado, pero que no se parecen ya en absoluto a las peores que hayamos conocido nunca, la urgencia política e histórica de lo que nos ocurre debería tolerar, se dirá, menos paciencia, menos rodeos y menos discreción bibliófila.

(...) Nos sentimos, pues, es verdad, llamados «en directo» a respuestas o responsabilidades inmediatas. Es verdad también que éstas parecen inscribirse más naturalmente en el espacio de la filosofía política. Es verdad, siempre será verdad, y a este respecto estaremos siempre en falta. Nuestras respuestas y nuestras responsabilidades no serán jamás adecuadas ni jamás suficientemente directas. La deuda es infinita. Urgente, puesto que infinita<sup>1</sup>».

Tras la catástrofe, la reparación y la reconciliación no pueden plantearse en términos de regreso a la situación inicial. Esto no solo es imposible, sino que es indeseable, pues supondría vivir como si el mal no hubiese ocurrido. El tiempo es irreversible, no podemos cambiar ni negar la catástrofe pasada, pero tenemos el reto de encontrar el sentido de una vida herida por el dolor y por el mal. Hay un optimismo que es ingenuo y superficial, pero también hay un optimismo difícil, que es el que trae la esperanza. En este sentido afirma García-Baró que «hay sabiduría secreta y profunda en este movimiento de querer seguir viviendo a pesar de que no se vea que haya posibilidad de verdad y realidad auténticas, más allá del nihilismo»<sup>2</sup>.

## 2. APROXIMACIÓN FILOSÓFICA AL FENÓMENO DE LA RECONCILIACIÓN

Tras las catástrofes del s. XX muchos han abrazado el escepticismo o el relativismo. Tras estos acontecimientos ¿qué verdades se pueden sostener hoy? Schillebeeckx afirma que hay al menos una verdad absoluta e intemporal: «que algo en cada uno de nosotros es capaz de decir absolutamente que no a ciertas cosas»<sup>3</sup>. A pesar de la barbarie de la que el ser humano ha sido testigo y a veces agente, permanece en él un fondo de humanidad capaz de decir no al mal. Ésta es la base de la conciencia moral, un «no hay derecho» que encarna la resistencia «decisiva y redentora»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. DERRIDA, *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid 2010, 97.

<sup>2</sup> M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el Bien*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, 196.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 200.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 201.

Más allá de si la reconciliación en sentido fuerte o puro, es existencialmente posible, vamos a abordar la pregunta de qué rasgos debe tener una vivencia para que la consideremos una experiencia de reconciliación. Las experiencias de reconciliación descritas por testigos y narradas por las víctimas tienen en común un elemento de *temporalidad*, un elemento de *alteridad*, y una experiencia de sufrimiento o dolor, seguida por una apertura al *Bien* y a la *Paz*, expresada en la denuncia de una injusticia. Este último rasgo es el que nos remite a la posibilidad de responder al mal con bien, y en ese sentido, la experiencia de reconciliación es un modo de resistirse a la barbarie<sup>5</sup>.

La temporalidad y la alteridad se refieren a la cuestión modal, a lo que podríamos llamar el cómo de la reconciliación (se da en el tiempo y con otros). Por otro lado, la vinculación con el mal y el bien alude al contenido: el qué de la reconciliación (qué es lo que queda sanado en ella). La temporalidad de la reconciliación remite al pasado, en la medida en que supone una herida previa; pero también abre un futuro nuevo, en el que ya no caben ni el rencor ni el remordimiento.

Pero el análisis no se puede limitar a señalar la estructura abstracta del fenómeno. El análisis de un fenómeno vital que posee una estructura temporal, exige atender a la existencia concreta. En este sentido, el pensamiento solo logrará aproximarse al fenómeno del sufrimiento si asiste a la escuela de la vida, si escucha los relatos de la catástrofe: la voz de la víctima, del verdugo y de los testigos. La víctima es, en palabras de Reyes Mate, la expresión viva de la distancia que separa la afirmación teórica de la dignidad humana y su negación práctica.

Uno de los caminos para prevenir el horror es pensarlo, desentrañar lo que lo ha hecho posible, para impedir que las condiciones previas vuelvan a darse. Tratar de comprender el horror no implica necesariamente tener una confianza excesiva en la razón, no supone creer que porque conozcamos los caminos que conducen al bien, vayamos necesariamente a recorrerlos. La comprensión del horror debe llevarnos más allá, de modo que podamos elaborar un pensamiento que permita no solo detectarlo, sino también evitarlo.

Las atrocidades cometidas por un Estado y por personas concretas tienen en su base una cosmovisión, una ideología, que no fue combatida

---

<sup>5</sup> Aunque no debemos identificar plenamente el dolor con el mal, en este análisis nuestras referencias al sufrimiento o al dolor remitirán al mal, pues hablamos de un dolor sufrido injustamente por alguien inocente.

en su momento por un pensamiento alternativo. Hemos sido testigos de grandes atrocidades cometidas por el ser humano, y la filosofía no ha logrado vencer al fanatismo que las hizo posibles. Para elaborar un pensamiento capaz de orientarnos hacia el bien y el encuentro con el prójimo, hay que atender también al pensamiento que surgió en el horror y a los relatos de quienes lo sufrieron: hay también una cosmovisión que sostiene las acciones y las decisiones de quienes resisten a la barbarie. Los testigos y los testimonios de la catástrofe son, como afirma Miguel García-Baró, el hilo de Ariadna del que hay que tirar para situarse ante el fenómeno del horror y tratar de reconocer las condiciones que lo hicieron posible y que pueden evitarlo.

¿De qué forma puede contribuir la filosofía a evitar la tentación de lo inhumano? ¿Seremos alguna vez capaces de elaborar un pensamiento capaz de combatir la lógica de la barbarie? ¿Puede una idea por sí sola reorientar nuestro comportamiento? Es necesario extraer un discurso edificante de los crímenes pasados, sin caer en el error de comparar lo incomparable o justificar lo injustificable. Solo tras este aprendizaje podremos elaborar una filosofía que permita reconocer y combatir el germen de la barbarie. La tarea de la filosofía es importante en este camino, pero no puede ignorar elementos de la existencia que también entran en juego en las decisiones y en los comportamientos cotidianos. El diálogo con otras ciencias de lo humano es clave, para poder ahondar y avanzar en el camino hacia la reparación del daño sufrido o cometido. En nuestro caso, nos centraremos en el discurso filosófico, conscientes de que no es el único.

En este camino hacia la búsqueda de sentido y la reconciliación tras la catástrofe o en ella, E. Wiesel descendió a los infiernos y narró su experiencia. Reconocer que el sufrimiento ha acontecido en la historia supone escuchar los gritos de dolor. ¿Es el sufrimiento humano una manifestación más del ser, al que simplemente hay que «dejar ser»? Si realmente se escucha el dolor del mundo, no se le puede «dejar ser» sin más. El grito del que sufre encarna en sí mismo la exigencia de responder por él; su presencia, siempre que no decida ignorarla, es «el comienzo de una loca aventura que inmediatamente me sacará con violencia de la calma de mi soledad para arrastrarme a donde nadie sabe»<sup>6</sup>. El encuen-

---

<sup>6</sup> M. GARCÍA-BARÓ, *La compasión y la catástrofe. Ensayos del pensamiento judío*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 356.

tro con el rostro sufriente del otro me despierta y cuestiona mis comodidades, para introducirme en el difícil camino de la exigencia moral.

«Heme aquí consagrado al otro sin elección posible», dice Lévinas. Se trata de una «consagración fuerte como la muerte y, en un sentido, más fuerte que la muerte (...). La tumba no es un refugio, no es un perdón. La deuda sigue vigente»<sup>7</sup>. Cada momento, cada instante de nuestra vida, puede ser una llamada. Cuando se es testigo del dolor ajeno, la conmoción condena la indiferencia. Quien permanece impasible ante este sufrimiento, en el fondo debe estar ciego y sordo para lograrlo. No se puede permanecer indiferente ante la injusticia. Como afirma Weil en *La condición obrera*, una persona con corazón, que vea sufrir a los desdichados, debería llorar lágrimas de sangre.

Quien reconoce el dolor del prójimo está llamado a responder ante él y por él. En esto consiste la responsabilidad inaugurada por el rostro del otro, que está vinculado a mí antes de que haya podido elegirlo. ¿Cómo rescatar el fondo de humanidad que habita en el corazón del hombre? La alianza con el bien no es una alternativa a la existencia, sino el camino para lograr que ésta sea plena. La alianza con el bien es, según Chaliier, una huella inmemorial que anida en lo más secreto del alma herida. Es una huella frágil, pero que resiste misteriosamente al mal. Es la nostalgia del bien la que abre las puertas al perdón y finalmente a la reconciliación.

### 3. LA HERIDA

Retomando el elemento temporal de la reconciliación, observamos que en ella hay una situación previa que denominaremos «la herida»: la reconciliación da una respuesta presente a un daño que aconteció en el pasado, a una herida que en cierto modo sigue abierta. En el cuerpo, de espaldas a la conciencia, habitan emociones que contienen verdades sobre nosotros mismos a las que no siempre accede el pensamiento<sup>8</sup>. Estas emociones afloran en las lágrimas, en las que el cuerpo toma la palabra.

La turbación provocada por las lágrimas delata y descubre elementos irracionales de la vivencia. De esta forma, la herida abre a un tipo de

<sup>7</sup> E. LEVINAS, *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid 1995.

<sup>8</sup> C. CHALIER, *Tratado de las lágrimas. Fragilidad de Dios, fragilidad del alma*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 13.

conocimiento y a un modo de conciencia diferente al dominado por una razón desvinculada de las emociones. Las emociones no necesariamente nos ciegan, sino que «revelan los movimientos de la vida que una lengua demasiado segura de sí misma, fascinada por la teoría o hasta por el dogma, acaba por olvidar»<sup>9</sup>. Las lágrimas son el «testigo mudo del dolor humano»<sup>10</sup>, pero a la vez anuncian la esperanza en un nuevo comienzo; pueden ser el testimonio del sufrimiento, pero también auguran «la liberación y la dicha»<sup>11</sup>.

Cuando parece que todo está perdido, una de las respuestas posibles es llorar. Las lágrimas que brotan cuando vemos a alguien sufrir no son un signo de debilidad, sino de rechazo del mal y el odio que a veces inunda la vida. Las lágrimas son una protesta nacida de la propia carne conmovida por el dolor. Chaliar se pregunta cómo se puede «padecer con la tristeza de un prójimo o compartir su duelo cuando se está habitado por una alegría que entonces parece indecente o hasta prohibida»<sup>12</sup>. Pero la propia satisfacción o felicidad no debe ser la excusa para ahorrarse la compasión, ni siquiera cuando pensamos que nuestra alegría es indecorosa, en un paisaje desolado por el dolor.

Los ojos del conocimiento, tomados aisladamente, no se alegran ni sufren ante el espectáculo del mundo. Chaliar afirma que los ojos de la razón no se conmueven; es el corazón, el alma viva, la que vincula los afectos con nuestra comprensión del mundo. Pero me pregunto si en algún momento los ojos de la razón han existido desvinculados del corazón, ¿puede el ser humano vivirse de un modo tan escindido? La complejidad de nuestra existencia nos obliga a vivirnos más bien confundiendo razones y emociones, experimentando que la razón es más poética de lo que pensamos y el corazón más calculador de lo que quisieramos<sup>13</sup>. Una filosofía que se atreva a emocionar y a emocionarse, permitirá desdibujar las fronteras no solo entre la razón y los afectos, sino entre uno mismo y los otros.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>13</sup> Entiendo que esta relación entre nuestra capacidad de razonar y de sentir no es lo que ahora nos ocupa, pero influye en los procesos de reconciliación, por lo que no podemos ignorar las dificultades que esta cuestión plantea.

¿Cuál es la mirada más adecuada ante el espectáculo del dolor? La reflexión filosófica tradicionalmente ha intentado ofrecer una interpretación objetiva y neutral de la realidad. Pero ante los crímenes, la emoción no puede quedar desterrada de la mirada filosófica, si queremos ofrecer una filosofía atenta a la existencia concreta y no meramente a conceptos abstractos. Cuando se trata de analizar una desgracia, la barbarie, el horror, ¿tiene sentido tratar de ser neutral? ¿Es realmente posible permanecer como mero espectador? ¿Se puede tener la mirada de un especialista, de un experto en desgracias, sin indignarse por ellas? ¿Se debe? Ante el horror y la barbarie, ¿ser espectador me convierte en cómplice? ¿Debe ser neutral el filósofo que habla de un acontecimiento atroz? ¿Cómo introducirse en el fenómeno del horror y trascenderlo, extraer una enseñanza de él, sin relativizarlo, sin acabar justificándolo?

### 3.1. LA TENTACIÓN DE LO INHUMANO

Quienes hablan de la catástrofe se encuentran ante una paradoja: deben denunciar un hecho que es esencialmente incommunicable. Tras una agresión, hay ocasiones en las que se afirma que todos sufren, pero Reyes Mate comprende que es importante señalar que en una agresión hay un verdugo y una víctima. Aunque ambos sufran, el sufrimiento no convierte a los dos en víctimas de una situación de la que nadie es culpable. No todo el que sufre es víctima, aunque eso no significa que haya que permanecer indiferente ante el sufrimiento del agresor, pues eso nos llevaría a perder nuestra propia humanidad. Si optamos por no permanecer neutrales y señalar quién es la víctima y quién el verdugo, estaremos dando una definición de lo que está bien y lo que está mal; de lo que se debe hacer y lo que no.

Hay quienes se escudan en la influencia de la masa para eludir la responsabilidad de sus propias decisiones. Fackenheim no acepta la idea de que el sistema por sí solo conduce a cumplir con el deber, aunque éste suponga atentar contra el otro. Es cierto que en un sistema totalitario, el individuo queda diluido en una masa capaz de cumplir normas, pero incapaz de reconocer rostros que sufren. Pero los actos pertenecen siempre a un agente, que podría haberse negado a actuar de una determinada forma. La teoría de la banalidad del mal, presente en la filosofía de H. Arendt, es para él una «verdad a medias», pues «así como el sistema

‘totalitario’ produjo a los gobernantes y a los operadores, los gobernantes y los operadores produjeron el sistema»<sup>14</sup>.

Hablar de crimen es hablar de un acto violento. ¿Es la violencia algo siempre visible? La violencia puede ser, según Galtung, de tres tipos: directa, cultural y estructural. La violencia directa resulta fácilmente observable como conducta, pero no ocurre lo mismo con las otras dos formas de violencia. La violencia cultural son todas las narraciones y cosmovisiones que en una determinada cultura justifican la violencia directa. La violencia estructural se refiere a las estructuras sociales que generan injusticia y alimentan también la violencia directa<sup>15</sup>.

De la misma forma que la guerra no surge de la nada, la paz y la reconciliación tampoco surgen de la nada. Las consecuencias de la guerra son visibles en cierto modo e invisibles en otro. La reparación de los daños debe darse en todos los niveles: en los efectos de la violencia directa, pero también de la violencia cultural y estructural, que son menos visibles, aunque alimentan del mismo modo la tensión y el conflicto. Tras la guerra, la reparación y la reconstrucción de los daños materiales, visibles, debe ir acompañada de un intento de reparar lo invisible: los daños que ha sufrido la cultura y la estructura social. Solo así se puede crear una cultura de paz.

Tras una guerra o un conflicto, no solo se debe castigar a los verdugos, sino que hay que denunciar la ideología o la cosmovisión que hay de fondo, para evitar que sea inspiración de nuevos crímenes. Ésta es la tarea que la filosofía puede desempeñar en los procesos de reconciliación: reconocer la lógica de la barbarie, que inspiró o acompañó a la consumación del crimen (entendiendo aquí por lógica, la justificación que acompaña a los actos, tanto desde el punto de vista racional como irracional).

Hay que desenmascarar esta cosmovisión para poder combatirla. Pero cuando se intenta cambiar una estructura o una cultura violenta mediante acciones violentas, solo se logran crear nuevas estructuras violentas. Necesitamos salir de la lógica de la violencia y la crueldad, buscando caminos pacíficos que transformen las realidades violentas. Un proceso de reconciliación deberá contemplar formas alternativas de

<sup>14</sup> E. FACKENHEIM, *Reparar el mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2008, 281.

<sup>15</sup> J. GALTUNG, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Colección Red Gernika, Bilbao 1998, 15.

resolver el conflicto, que no reproduzcan la violencia en ninguna de sus formas.

En una guerra ¿son culpables los actores directos, la cultura, la estructura en la que viven? Hay que analizar todos los frentes: son culpables quienes participan activamente en la guerra, pero también es culpable la obediencia ciega a la estructura o la indiferencia de la sociedad respecto de las injusticias que provoca un sistema. Dice Albert Camus que en determinadas circunstancias la indiferencia no solo es cómplice, sino que es criminal. La cultura que legitima y justifica una masacre también es culpable, aunque sea más difícil de condenar.

La sociedad puede sentirse exculpada, por ejemplo, cuando son condenados los actores directos de la violencia, dando por hecho que la sociedad no pudo hacer nada por evitarla. Esto es lo que les ocurrió a algunos alemanes tras la Segunda Guerra Mundial: ante las condenas dictadas contra los oficiales del Reich, se sintieron liberados de la culpa como pueblo. Pero Galtung considera que no se puede eludir la responsabilidad colectiva, pues la cultura y la estructura también pueden ejercer violencia. Si hay violencia estructural y cultural, entonces debe haber también un reconocimiento de la culpa colectiva. ¿En qué medida es culpable nuestra sociedad (es decir, somos culpables) de situaciones en las que se sigue perpetuando la violencia y la injusticia?

No podemos eludir la responsabilidad individual apelando a la lógica de un sistema opresor, pues el individuo decide que sea el sistema el que dicte sus actos. El ser humano puede inclinarse hacia el bien o hacia el mal; puede tomar sus decisiones o cumplir ciegamente con lo que dicta un estado totalitario, sucumbiendo así a la tentación de lo inhumano. Como afirma J. C. Mèlich:

«No somos humanos porque hayamos erradicado el mal, la violencia, el dolor... sino todo lo contrario, porque no podemos hacerlo. No somos humanos porque hayamos encontrado la respuesta al sentido de la vida, sino porque no podemos encontrarla. No somos humanos porque podamos decidir autónomamente lo que queremos ser y cómo queremos comportarnos, sino al contrario, porque siempre somos más nuestras contingencias y casualidades que nuestras acciones y decisiones libremente tomadas. Somos humanos porque no podemos eludir las dudas, los vértigos, las paradojas».<sup>16</sup>

<sup>16</sup> J. C. MÈLICH, *La lógica de la crueldad*, Herder, Barcelona 2014, 25-26.

Pero no olvidemos que el hecho de que al menos uno logre resistirse a la barbarie es la prueba de que ésta no es algo necesario e inevitable.

Una vez ha sucedido y forma parte de nuestra historia ¿puede el ser humano borrar el mal acontecido? ¿Es la reconciliación una forma de mitigar los males pasados hasta el punto de eliminarlos? Tras el crimen, se pueden reparar de algún modo sus efectos, pero el crimen como tal no se puede deshacer; no puede «desacontecer»; es imborrable, y en ese sentido, inexpiable: «cometer un crimen es un acto que ocurre una vez en la crónica, pero haberlo cometido durará siempre»<sup>17</sup>. La culpa que tuvo lugar, nunca tendrá un final, es una culpa contraída eternamente: quedará siempre vinculada como una sombra a quien la contrajo.

La mancha que deja el crimen en el alma de su autor es imborrable. Las heridas cicatrizan, los traumas se digieren, se integran en la vida, pero es imposible restaurar la situación inicial. Los traumas o más bien sus consecuencias, pueden ser compensados, pero nunca borrados del pasado en el que acontecieron, «ninguna justicia humana puede devolver el pasado a nadie»<sup>18</sup>. Ni el crimen ni la culpa prescriben, el paso del tiempo no los suprime: el hecho de acontecer una vez los ha hecho eternos.

Este carácter imborrable del crimen se expresa del modo más radical en la muerte, que no supone únicamente acabar con la vida de la víctima, también silencia su voz: la muerte física va acompañada de un silenciamiento político. No hay reparación posible para las muertes de quienes no han tenido la opción de resistir. La muerte condensa lo irreparable y lo irrevocable, hace que toda la vida transcurrida quede en un pasado irreversible. Por ello no se debe silenciar a las víctimas, más de lo que la muerte y el sufrimiento ya lo hacen.

Es importante conmemorar lo ocurrido, de forma que no se olvide, ni queden silenciadas del todo las voces de las víctimas. Mantener vivo su recuerdo a través de memoriales, aniversarios... ayuda a denunciar lo que ocurrió, para que no vuelva a suceder. Es una forma de dar voz a la víctima (la que murió en la catástrofe y la que sufrió sus consecuencias en la muerte de sus seres queridos). Pero no hay que confundir el estatus de la víctima con la posesión necesaria de la verdad: ser víctima no legitima necesariamente las propias opiniones.

<sup>17</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999, 64.

<sup>18</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *La muerte*, Editorial Pre-textos, Valencia 2002, 313.

La mirada de la víctima es fundamental en el proceso de reconciliación. Para ella no solo existe el presente, sino que existe con la misma intensidad el pasado y lo ausente (también el futuro robado, que nunca será). Para la víctima, que ha visto por ejemplo morir a sus seres queridos, la huella, la ausencia, es tan real como la presencia. Si las víctimas que no desaparecieron con la catástrofe han logrado sobreponerse, resistir a la lógica de la destrucción, entonces el pensamiento no solo puede, sino que tiene el deber de hacerlo, tras la catástrofe. El milagro de la resistencia en la catástrofe convierte esta resistencia en una exigencia ética cuando la catástrofe ha pasado.

Hay que atender al deseo de vivir presente en las víctimas, que no es una respuesta espontánea y natural (también lo puede ser el suicidio o la opción por la venganza). El deseo de vivir tampoco parece ser una decisión voluntaria, fruto de un análisis racional o lógico. Quien en medio de la catástrofe desea vivir, responde a imperativos éticos (no meramente naturales o racionales): el mal gratuito solo puede ser contrarrestado con algo igualmente gratuito, como puede ser el perdón o la alianza con el bien.

#### 4. LA FRAGILIDAD DEL BIEN

Hay disposiciones vitales y decisiones que hacen imposible el perdón y la reconciliación. Se trata de vías en las que muere toda posibilidad de sanar la herida. Una de estas disposiciones es la *resignación estoica*, que o bien justifica el sufrimiento (porque lo considera fruto de las leyes de la naturaleza), o bien lo reduce a un error de interpretación: si separas de lo que te aflige la imagen que tienes de ello, sufrirás menos. Según el estoico, para que desaparezca el sufrimiento, hay que cambiar la forma de interpretar la realidad. Pero cuando desaparece el sufrimiento, se desvanece también con él la culpa y la necesidad de reconciliarse.

La actitud estoica impide sentir las injurias como ofensas, cerrando la posibilidad del perdón. Como afirma Jankélévitch, «la clemencia (...) hace inútil el perdón»<sup>19</sup>. Las lágrimas carecen de sentido para el estoico. No hay que vivir el sufrimiento como una injusticia, sino aceptarlo tal y como viene. El estoico es generoso como la naturaleza: el sol amanece

---

<sup>19</sup> V. JANKÉLÉVITCH, o.c. (nota 17), p. 13.

tanto para los buenos como para los que no lo son; el clemente carece tanto de rencor como de gratitud. No hay ofensas ni dones, hay necesidad y determinismo.

También racionalmente se libera del rencor el *intelectualista*, pero la razón por sí sola no cura ni puede hacer que cicatricen las heridas. En el fondo, el intelectualista no encuentra sentido al rencor: no hay pecado, sino un error intelectual en el camino hacia el bien, por lo que no hay nada que perdonar, solo hay que instruir (la expiación a través de la verdad). Pero si comprender es perdonar, en realidad se anula la posibilidad de perdonar, o al menos, la libertad que supone hacerlo: no hay don gratuito, sino aplicación de una consecuencia lógica. Si no hay voluntad de mal, tampoco hay responsabilidad. Pero una voluntad que solo puede querer el bien ¿es realmente una voluntad? El intelectualista cree que la intelección calma la ira, como la medicina cura la enfermedad. Pero hemos sido testigos de horrores incomprensibles, que la razón no puede expiar ni explicar. Como afirma Jankélévitch, quienes niegan el mal realizado voluntaria y libremente no han conocido la barbarie.

Por otro lado, hay autores que, en virtud del progreso, consideran que los procesos históricos se rigen por una lógica que conduce necesariamente a un futuro mejor. *La fe en el progreso* implica interpretar el dolor presente como un paso necesario para alcanzar un bien futuro. Desde esta perspectiva se integra la catástrofe en las narraciones de la historia, de modo que forme parte de un discurso coherente, quedando así superada y asumida en una explicación global de la historia de la humanidad. En Hegel la reconciliación es sinónimo de superación, pues una de las partes queda negada: el conflicto entre la tesis y la antítesis. Fackenheim sostiene, en cambio, que el pasado permanece no superado, pues hay acontecimientos inexplicables, que no caben en una lectura racional y coherente de la historia, y es precisamente este «no quedar superado» lo que hace necesario un proceso de perdón y reconciliación. El autor cita las palabras de Kierkegaard al afirmar que un único acontecimiento de horror inexplicable «tiene el poder de hacer todo inexplicable, incluso los más explicables acontecimientos»<sup>20</sup>.

Otra forma de evitar el perdón auténtico y de impedir la reconciliación es el recurso a la *excusa*: comprender de tal modo las razones y las circunstancias que llevaron a cometer el crimen, que se justifica y se

<sup>20</sup> E. FACKENHEIM, o.c. (nota 14), p. 230.

niega la maldad del malvado. La excusa puede aplicarse a toda la intención o a una parte de ella, en cuyo caso se hablaría de la existencia de atenuantes y de una responsabilidad relativa (depende de las circunstancias). Pero la culpa es la condición del perdón. En realidad la culpa es lo que a la vez dificulta y hace posible el perdón. La excusa puede excusar solo lo excusable, lo inexcusable solo puede excusarlo el perdón.

Más allá del recurso a la razón para evitar el reconocimiento de la culpa y la necesidad del perdón, hay otros obstáculos, relacionados no solo con el modo de comprender, sino con el modo de vivir lo ocurrido en el pasado. En este sentido, hay experiencias en las que *no se deja que el pasado pase*. Éste es el caso del *rencor* de la víctima o del *remordimiento* del agresor, que anclados en el pasado, impiden que pueda llegar el perdón. En ambos casos, el tiempo se estanca. Por parte del agresor, el remordimiento puede llegar a paralizar: el culpable desespera en un monólogo consigo mismo y es incapaz de pedir perdón o recibirlo.

En el caso del rencor ocurre algo similar. El rencor es necesario para reconocer que ha habido una agresión, el problema surge cuando el rencor no queda atrás y la víctima se queda en él. El arrepentimiento y el perdón permiten en cambio abrirse al porvenir, de modo que la conciencia se libere del lastre de un pasado que nunca pasa. El paso del tiempo ayuda a perdonar, del mismo modo que el perdón ayuda a que el tiempo pase. Pero sin una conversión por parte de ambos, no se da la reconciliación: el paso del tiempo por sí solo no cura las heridas. Para que haya perdón el pasado debe sobrevivir en el presente.

Pero la alternativa al estancamiento en el pasado no es el *olvido*, si queremos que tenga lugar la reconciliación. Con el olvido desaparecen los rastros de la herida, y con ello, la necesidad del perdón. El olvido no conduce necesariamente a una situación mejor. Podemos actuar como si el crimen no hubiese ocurrido, pero no podemos hacer que no haya sucedido<sup>21</sup>. Perdonar no es olvidar, sino aprender a convivir con la herida y evitar que ésta siga sangrando. La antigüedad del dolor no transforma la

---

<sup>21</sup> Reyes Mate señala que en España no se ha optado por un modelo de Reconciliación tras la Guerra Civil, sino que se ha aplicado el modelo del Olvido (para facilitar el paso de la dictadura a la democracia). En su momento este modelo tuvo sentido, pero con el paso del tiempo se hace necesario un proceso de Verdad y Reconciliación para que el pasado de sufrimiento pueda ser sanado y superado. Según Reyes Mate, en España se ha logrado una reconciliación política, pero no una reconciliación social.

tristeza en alegría<sup>22</sup>; puede secar las lágrimas, pero no repara el corazón dañado. El instante del perdón, en cambio, lograría hacer lo que el paso del tiempo no consigue hacer en años.

Una forma de responder a la injusticia sufrida, que de nuevo impide la reconciliación, es la *venganza*, que acrecienta el mal en lugar de mitigarlo. También puede evitarse la reconciliación cuando el Estado opta por administrar justicia sin facilitar el encuentro entre el agresor y la víctima. El castigo (o la venganza) del Estado no conduce necesariamente a la reconciliación, pues para que ésta se dé no puede haber solo una relación unidireccional entre el agresor y el Estado, debe darse la relación entre el agresor y la víctima. El derecho penal no acaba con los problemas que piden una reconciliación para ser resueltos. El tejido social no se recompone únicamente aplicando las leyes. La reconciliación no es la alternativa a la aplicación de la ley, aunque puede contribuir a la paz social cuando los procesos judiciales se eternizan<sup>23</sup>.

Por último, una forma de evitar el reconocimiento de la herida o del sufrimiento de la víctima es la *buen conciencia* del agresor: la ausencia de arrepentimiento. La buena conciencia genera un sentimiento de satisfacción que impide reconocer que se ha optado por el mal y que cabe arrepentirse por ello. Esta actitud obstaculiza, aunque no impide necesariamente el perdón, pero sí la reconciliación, pues para iniciar un proceso de reconciliación es importante definir quién es la víctima y quién el verdugo, y que ambas partes se reconozcan en tal definición. Los procesos de reconciliación no deben ignorar el modo en que la víctima, el agresor o los testigos están instalados en el mundo, pues esta mirada respecto del acto es la que genera el sentimiento de culpa o la buena conciencia.

## 5. EL PERDÓN

En el perdón encontramos, según Jankélévitch, tres elementos: es un *acontecimiento*, supone la *relación con el otro* (se dirige a alguien con rostro y nombre propio) y es un *don gratuito* del ofendido al agresor o

<sup>22</sup> V. JANKÉLÉVITCH, o.c. (nota 17), p. 51.

<sup>23</sup> Hay ocasiones en las que sí se ofrece amnistía por verdad (en la confesión del verdugo), y no se aplica el castigo por parte del Estado, sino que se opta directamente por la reconciliación.

verdugo. El perdón desborda los límites tanto de la moral como de la política: puede cuestionar la norma moral y la ley. El perdón es «un acto de valentía y una generosa propuesta de paz»<sup>24</sup>. Esta propuesta nace gracias al amor, que logra situarnos en el camino del perdón y la reconciliación. El amor instaura un orden paradójico desde el punto de vista de la naturaleza, de la moral establecida y del derecho, pues conduce al perdón de lo inexcusable y al amor al enemigo.

Hay circunstancias en las que recomendar el perdón es una imprudencia por nuestra parte; del mismo modo, hay situaciones en las que la reconciliación apresurada es «una grave indecencia y un insulto para las víctimas»<sup>25</sup>. ¿Cuándo están el tiempo y la relación con el otro maduros para la reconciliación? No se puede prescribir el momento adecuado para el perdón y la reconciliación. El perdón que irrumpe en el tiempo y convierte los corazones sólo puede ser gratuito e inesperado, para que logre restaurar la situación.

Aunque no se puede recomendar el perdón, hay que poner los medios oportunos para que el mal no tenga la última palabra. No podemos permanecer indiferentes ante los crímenes; es nuestro deber denunciarlos y optar por el bien. Como afirma García-Baró, recordando a E. Lévinas, «la verdadera utopía es el hombre en nosotros mismos»<sup>26</sup>. La tarea que se nos plantea tras la catástrofe es recuperar el fondo de humanidad que habita en cada corazón humano. Para ello hay que reconocer qué elementos de la propia cultura pueden facilitar la construcción de la paz. Éste es el caso del «ubuntu», en Sudáfrica. Se trata de un principio ético promovido por el obispo anglicano Desmond Tutu y que posee profundas raíces religiosas. Se afirma que quien tiene «ubuntu» está disponible para otros y sufre cuando el otro sufre (recuerda a la empatía). Este principio fue clave en los procesos de reconciliación en Sudáfrica.

Lo que debe sorprendernos no es tanto que muchos hayan sucumbido a la lógica de la crueldad y la destrucción, sino el hecho de que algunos no lo hicieran, sacrificándose o poniendo en peligro su vida por ello. Pero tras la catástrofe, ¿puede la víctima entablar un diálogo con el criminal que no se arrepiente, puede convivir con normalidad con los espectadores indiferentes del crimen o con los cómplices de la catástrofe? ¿Cómo recuperar la confianza e iniciar un proceso de reconciliación con

<sup>24</sup> V. JANKÉLÉVITCH, o.c. (nota 17), p. 121.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>26</sup> M. GARCÍA-BARÓ, o.c. (nota 6), p. 313.

una sociedad que no reconoce la crueldad del crimen sufrido por la víctima? ¿Es ontológicamente posible lo moralmente necesario?<sup>27</sup> El perdón aleja en cierto modo de la muerte, haciendo posibles nuevos comienzos. El perdón «es una apuesta contra lo irremediable»<sup>28</sup>.

Como afirma Carmen Hernández, víctima del terrorismo de ETA: «el perdón no es una obligación, no es el olvido, no es una expresión de superioridad moral ni es una renuncia al derecho. El perdón es un acto liberador. Perdonar es ir más allá de la justicia»<sup>29</sup>. El perdón es un acontecimiento que convierte el corazón de la víctima y puede convertir también al agresor, pues derriba el muro de la maldad. El perdón no es fruto de una decisión voluntaria (hay veces que alguien quiere perdonar, pero no lo logra). El perdón es «un acontecimiento inicial y repentino»<sup>30</sup>; «la gracia del perdón y del amor desinteresado se nos concede en el instante y como una aparición desaparicente»<sup>31</sup>. Hay en el impulso a perdonar un misterio imperceptible: la conversión del corazón.

No se puede utilizar el perdón como un medio para la reconciliación, aunque sí sea un acontecimiento que puede conducir a ella. La esperanza en el triunfo del bien no supone esperar una compensación. Perdonar no es una forma de obtener rentabilidad de una situación, no es una forma de protegerse del mal. En el perdón sincero no hay cálculos. Jankélévitch considera que es un perdón impuro aquél que se ofrece con la intención de provocar la conversión del culpable. El perdón puede redimir al culpable, pero no necesariamente. Si este resultado fuese necesario, perdonar sería obligatorio, por lo que perdería su carácter gratuito. Derrida señala que cuando el perdón se utiliza para restablecer una normalidad, entonces deja de ser «un don excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible»<sup>32</sup>.

Derrida considera que no es necesario el arrepentimiento para que se dé el perdón. Quienes han sufrido la muerte de un familiar por un acto terrorista, por ejemplo, afirman que es muy difícil perdonar cuando el

<sup>27</sup> E. FACKENHEIM, o.c. (nota 14), p. 358.

<sup>28</sup> V. JANKÉLEVITCH, o.c. (nota 18), p. 316.

<sup>29</sup> Carmen Hernández, viuda de Jesús M.<sup>a</sup> Pedrosa, en el número dedicado a *La reconciliación más allá de la justicia*: Cuadernos Cristianisme i Justícia /Aloban 122 (2003) 9.

<sup>30</sup> V. JANKÉLEVITCH, o.c. (nota 17), p. 9.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>32</sup> J. DERRIDA, *El siglo y el perdón seguido de fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires 2003, 7-39.

criminal no pide perdón, pero aun así algunos sienten la necesidad de hacerlo. Situar el arrepentimiento como una condición necesaria nos llevaría a reconocer que en el perdón hay un intercambio, un cálculo. Si se exige por parte del culpable un compromiso y una opción por el bien, entonces el perdón ya no es necesario, pues se ha dado previamente la conversión. Según Derrida, se trataría en realidad de una transacción económica: intercambiar arrepentimiento por perdón.

El filósofo francés comprende que Jankélévitch se contradice cuando afirma por un lado que el perdón es un don gratuito y por otro, sitúa el arrepentimiento como la condición del perdón. Además se cae en la paradoja de perdonar al que ya no es culpable: «no es ya al culpable como tal a quien se perdona», sino al culpable arrepentido, es decir, ya en la senda de la inocencia (siendo distinto, otro, del que cometió el daño). En palabras de Derrida: «el perdón puro e incondicional, para tener su sentido estricto, debe no tener ningún «sentido», incluso ninguna finalidad, ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible»<sup>33</sup>. Lo que Derrida desearía es que fuera posible que se diese un «perdón incondicional pero sin soberanía»: que no situase a quien perdona por encima de quien es perdonado. Solo así puede ser el perdón la puerta que abre hacia la reconciliación. Esto es para él el perdón puro, que reconoce como «impresentable», en el sentido de que no es posible hoy, en el presente, pero quizá sí en el futuro.

Aun así, el hecho de que el arrepentimiento no sea necesario para que se dé el perdón, no implica que no debamos profundizar en las claves del arrepentimiento, porque puede darse en el camino hacia el perdón. El sentimiento de culpa depende de lo que se ha hecho, pero también del modo en que se valora lo que se ha hecho. Quien se reconoce culpable no puede esconderse de la culpa, que no solo incumbe al yo, sino también al mundo y a la sociedad: se es culpable siempre ante alguien. En la culpa hay una mirada que juzga al yo, ante la cuál debe responder. La confesión tranquiliza la conciencia, convirtiéndose en el paso previo para poder ser perdonado y purgar así la culpa. El reconocimiento de la herida, de la ofensa sufrida o cometida, facilita que se dé un proceso de perdón y reconciliación.

Fackenheim comprende que lo opuesto a la superación hegeliana (que implica negar el conflicto) es el arrepentimiento, que reconoce el

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

daño. El arrepentimiento implica un sentimiento de vergüenza y el propósito de mejorar en el futuro. Supone recordar la culpa pasada y el deseo de redimirla con el fin de inaugurar un futuro renovado, liberado del lastre del pasado. Las lágrimas de arrepentimiento anuncian el tiempo de la reconciliación. El arrepentimiento redime en la medida en que se basa en el deseo de perdón. Pero el verdadero arrepentimiento es el que se muestra ante el otro, no el que solo acontece en el corazón clausurado.

García-Baró considera que el reconocimiento de la propia culpa es la mayor fuente de desesperación: ser consciente «de haber llegado a ser causa de la desesperación de otra persona y de tener que seguir siéndolo definitivamente»<sup>34</sup>. El mayor sufrimiento no es el que me afecta solo a mí, es el que afecta a otros y tiene su origen en mí. El verdadero dolor es el que se da en el otro por mi culpa: «el mismo sufrimiento inmenso del arrepentimiento que ya no puede devolver a otro la esperanza que le arrebatamos, no es comparable con el auténtico dolor ante el espectáculo mismo de esta desesperación que otro está sufriendo por nuestra causa»<sup>35</sup>. El mal insondable es el que sufre el otro: la desesperación sin culpa, el sufrimiento del inocente.

Reconocer el mal realizado es el principio de una liberación que abre a una nueva alianza con el bien, desde la que es posible decir que «el amor es fuerte como la muerte»<sup>36</sup>. Pero ¿cómo lograr que el amor prevalezca sobre la muerte? El rencor que se queda estancado devuelve mal por mal; la gratitud, bien por bien; pero en el perdón hay desproporción: se devuelve bien por mal. El amor al prójimo no busca excusas, razones, no tiene explicación, de ahí que deje intacta la gratuidad del perdón. El perdón no hace distinciones, perdona al agresor reconociendo en él la humanidad universal. El perdón «en su infatigable paciencia, su inquebrantable confianza, su inagotable generosidad, está a prueba de los crímenes más inexpiables»<sup>37</sup>. Derrida señala que es imposible comprender el hecho de que alguien sea capaz de perdonar o de no hacerlo, porque el perdón no es el resultado de comprender, no hay nada que lo explique o que lo presente como la consecuencia lógica de una situación previa.

---

<sup>34</sup> M. GARCÍA-BARÓ, o.c. (nota 6), p. 295.

<sup>35</sup> M. GARCÍA-BARÓ, o.c. (nota 2), p. 43.

<sup>36</sup> Cant., 8, 6.

<sup>37</sup> V. JANKÉLÉVITCH, o.c. (nota 17), p. 133.

El amor impide quedar encerrado en el sentimiento de rencor y la búsqueda de venganza. No es el odio o el deseo de venganza lo que permite reconocer el abismo del mal, pues lo acrecientan; es el amor, el que despierta la nostalgia del bien. Solo la vulnerabilidad del amor permite descubrir de qué abismo es capaz el mal. Es necesario salir de este abismo para poder reconocerlo, desde la orilla del bien: «solo el amor manifestado a una persona –nadie puede amar a generalidades– da la fuerza para soportar en la propia carne el alcance insoportable del mal que la acecha y a veces de la violencia que la amenaza y la aplasta»<sup>38</sup>. El amor ofrece un consuelo que no anula el sufrimiento, sino que se adentra en él reconociéndolo, experimentando la fragilidad del bien y la debilidad del hombre.

Como hemos señalado, el perdón no conduce necesariamente a la reconciliación, pues se puede perdonar a alguien que no quiere ser perdonado (porque no se arrepiente o porque arrepentido, aun así no cree merecer el perdón); o el agresor puede pedir perdón a alguien que no quiere perdonar, o que no puede hacerlo porque ya no está. Aun así, solo el perdón dado y recibido puede rescatar al verdugo recuperando la libertad perdida e iniciando una nueva vida.

Lo que tiene en común cualquier forma de perdón es que «pone fin a una situación crítica, tensa, anormal»<sup>39</sup>. El perdón trata de evitar que el mal y la violencia aumenten; permite desatar el nudo del rencor a través del don que la víctima ofrece al agresor. El perdón no supone olvidar el daño, sino transformar la culpabilidad en responsabilidad. El perdón es un movimiento de amor que redime en cierto modo la culpa y confía en que el culpable puede vincularse de nuevo con el bien en un futuro: no se le considera inocente respecto del pasado, sino capaz de ser inocente en el futuro.

## 6. LA RECONCILIACIÓN

### 6.1. LA RESISTENCIA A LA BARBARIE

La conversión que acompaña al perdón introduce en un orden nuevo que hace posible la reconciliación. La reconciliación es, en palabras de

---

<sup>38</sup> C. CHALIER, o.c. (nota 8), p. 182.

<sup>39</sup> V. JANKÉLÉVITCH, o.c. (nota 17), p. 12.

Chalier, «la reparación de medianoche», que sana la herida provocada por el mal. El perdón orienta hacia el bien, pero no se puede imponer la reconciliación. ¿Cómo reconciliarse (regresar al bien) tras la herida y el perdón? Miguel García-Baró señala que cuando nos quedamos sin recursos para liberarnos del mal, la libertad a la segunda potencia es la paciencia y la esperanza.

En la senda del bien, el auténtico miedo no procede de lo que el otro puede hacerme, sino del mal que yo soy capaz de hacer. Quizá no se pueda vencer a la muerte, siendo víctima del mal, pero sí se puede vencer al mal, optando incluso en medio de la catástrofe, por mantenerse vinculado al bien. Ante el otro que viene decidido a matarme o a violentarme, la resistencia pacífica es la cima absoluta de la humanidad, un acto que santifica la vida y alimenta la esperanza en la humanidad.

Pero ¿cómo asumir la tarea de reparar el mundo cuando nosotros mismos estamos marcados por esa ruptura? La reparación nunca puede suponer reconocer en el mal un medio para alcanzar un bien posterior. Una reconciliación basada en el cálculo y la negociación conduce al fracaso. Tras la catástrofe, resuenan los gritos y el silencio de las víctimas, que no pueden ser olvidadas, ni utilizadas como moneda de cambio en una tregua que solo prepara para la guerra, utilizando la paz.

El perdón tendrá consecuencias «si inaugura la era de la reconciliación y la paz»<sup>40</sup>; si nos orienta de nuevo hacia el bien. Pero el bien no impone ni sus razones ni su poder, de ahí su fragilidad. El deseo de bien es más sutil y silencioso que el deseo de ser, por eso en ocasiones permanecemos sordos a los modos en que el bien se hace presente. La reconciliación es una forma de continuar el diálogo iniciado y posibilitado por el perdón. La reconciliación tiene un componente de reciprocidad: requiere que las dos personas implicadas en el conflicto avancen juntos. Pero ¿puede haber reconciliación si no hay un perdón dado y recibido? Derrida comprende que sí:

«desde que la víctima «comprende» al criminal, desde que intercambia, habla, se entiende con él, la escena de la reconciliación ha comenzado, y con ella ese perdón usual que es cualquier cosa menos un perdón. Aun si digo «no te perdono» a alguien que me pide perdón, pero a

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 200.

quien comprendo y me comprende, entonces ha comenzado un proceso de reconciliación»<sup>41</sup>.

Derrida recuerda que hay procesos de reconciliación política en los que no se ha dado el paso previo del perdón. En estos casos no se elimina la posibilidad de que se reabra la herida. El proceso de reconciliación puede iniciarse mientras hay violencia, pero sólo se completará cuando ésta cese. No se puede confundir la reconciliación con la normalización política. Para que la reconciliación se complete, debe darse el fin de la violencia. El proceso de reconciliación social debe situar en el centro a las víctimas, aunque es difícil concretar el modo de hacerlo, porque además de llevar la carga del sufrimiento, no se puede pedir a la víctima que cargue con la responsabilidad del proceso de reconciliación.

Hay ocasiones en las que la víctima necesita perdonar, incluso a quien no se arrepiente, para poder seguir viviendo. Esto es lo que le sucedió a Immaculée Ilibagiza, superviviente del genocidio de Ruanda (1994). Durante los 91 días en que se produjo la matanza, Immaculée permaneció escondida en un baño con otras siete mujeres, escuchando en la radio cómo incitaban a los Hutus a asesinar a los Tutsis. La rabia que sentía y el deseo de venganza le llenaban de desesperanza y le quitaban fuerzas para vivir. En esa situación comprendió que necesitaba perdonar para poder mantenerse con vida, para seguir teniendo esperanzas. Durante esos días trató de perdonar a aquellos que seguían matando, y que podían acabar con su vida en cualquier momento. La lección que aprendió es, con sus propias palabras, que sobrevivir no es suficiente para salvarse: para salvarse hay que perdonar<sup>42</sup>.

En este sentido, Kierkegaard reconoce que el perdón no puede ser algo exigido, sino un don gratuito, que como tal inicia ya un proceso de reconciliación: «No es reconciliación, en un sentido pleno, el que se perdona cuando se ha implorado el perdón; sino que reconciliación es tener la necesidad de perdonar ya, incluso cuando el otro, ni por lo más remoto, ha pensado quizá en buscar el perdón»<sup>43</sup>. Quizá el perdón no sea una condición necesaria para la reconciliación, pero es cierto que la facilita.

<sup>41</sup> J. DERRIDA, o.c. (nota 32).

<sup>42</sup> I. ILIBAGIZA, *Sobrevivir para contarlo. Cómo descubrí a Dios en medio del holocausto de Ruanda*, Ediciones Logos, Argentina 2013.

<sup>43</sup> S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006, 402.

El reconocimiento de la propia culpa por parte del agresor y la petición de perdón, son movimientos de la existencia que facilitan la sanación de la víctima. En el proceso de reconocimiento de la propia culpa el agresor se reconcilia de algún modo consigo mismo. Pero ¿qué significa reconciliarse consigo mismo? Consiste en ser capaz de reconocerse merecedor del perdón y encontrar la paz acogiendo con amor las propias miserias. Pero este proceso no es posible sin la acogida del otro, que es quien perdona: no podemos rehacernos a nosotros mismos, sin una mirada capaz de sanarnos.

Ésta necesidad de volver a ser «otro», experimentada por el agresor arrepentido, la sienten, por ejemplo, los niños que participan en las guerras y conflictos armados como soldados. En el cortometraje «Aquél no era yo» (Esteban Crespo, 2012) podemos ver cómo los jóvenes necesitan negar la identidad con su pasado, consigo mismos, para poder seguir viviendo a pesar de las atrocidades que cometieron siendo niños. Reconocen que «lo más duro es volver a ser tú, después de hacer lo que has hecho». Para ellos el proceso de rehacerse pasa por reconocer que ellos no son ya quienes fueron. ¿Es necesario negarse a sí mismo, dejar de ser quien fui, para poder reconciliarme conmigo mismo? ¿Hay verdadera reconciliación cuando se llega a ser otro? Para que haya reconciliación debo reconocerme en quien fui y, desde ahí, darme la oportunidad de ser otro.

Pero no tiene sentido señalar categóricamente las condiciones necesarias para que se dé la reconciliación, porque de ese modo caeríamos en el error de exigirla cuando estas condiciones se dan. La reconciliación no calcula intereses, de ahí que haya reconciliaciones que desbordan lo que se considera racional o razonable. La reconciliación entre contrarios no se puede dar a través de una síntesis superadora, sino a través de un milagro: el perdón, que no se puede predecir ni prescribir. La reconciliación no puede ser fruto de una estrategia o negociación.

Tenemos el deber de ser testigos «de las cosas invisibles y de los desaparecidos innumerables de los crímenes sin nombre que fueron perpetrados, y cuya sola evocación nos colma de horror y de vergüenza»<sup>44</sup>. Optar en cambio por el olvido de los crímenes pasados impide combatir el mal y nos condena a la pereza moral y la superficialidad intelectual. La reconciliación no se logra, como hemos señalado, con el paso del

---

<sup>44</sup> V. JANKÉLÉVITCH, o.c. (nota 17), p. 78.

tiempo, exige altura moral y capacidad para cuestionar los errores pasados. El auténtico perdón no es una tregua, no es provisional, sino que perdona definitivamente, haciendo posible la reconciliación.

La tregua es en el fondo una preparación para la guerra: «donde falta una voluntad sincera de reconciliación, la paz es necesariamente precaria. El perdón, por el contrario, es una intención de paz perpetua»<sup>45</sup>. La paz por sí sola no es garantía de que se haya superado la violencia o el conflicto. La tregua no siempre señala el final de la guerra, sino que puede ser la antesala de una nueva guerra. Reyes Mate afirma que la reconciliación política es «la salida políticamente madura de una experiencia de violencia»<sup>46</sup>.

La reconciliación debe recuperar el pasado, debe basarse en lo ocurrido, pues solo así se puede sanar la herida. La víctima posee una ventaja moral que explica su rencor, pero éste no necesariamente impide que se pueda iniciar un proceso de perdón y reconciliación. El rencor debe darse (ya se ha dicho), pero no como una situación permanente. Jankélévitch considera que el rencor es necesario para que haya un reconocimiento del daño sufrido: «entre la culpa y el perdón media la barrera del rencor, que es la condición del perdón (pues para perdonar, primero hay que recordar)»<sup>47</sup>.

La frivolidad del olvido hace necesaria la fidelidad de la memoria, que remuerde la conciencia de quien cometió el crimen y de quien no lo impidió o no lo condenó. La fidelidad al pasado es, en palabras de Reyes Mate, una protesta ética contra el olvido del crimen. Éste es el pensamiento de la resistencia y la resistencia que puede ofrecer el pensamiento. Se trata de una tensión insoportable, profunda y radical, que se traduce en una vida que resiste al mal con acciones reales.

Para atender al que sufre y resistir a la barbarie lo importante no es saber quién es el prójimo o demostrar que existe, sino reconocer el deber de socorrerle aunque no le conozca. La respuesta ética no me sitúa por encima de la víctima, sino que me salva de caer en la inhumanidad, me impide degradarme como persona; me constituye como sujeto moral:

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>46</sup> M. REYES MATE, *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Anthropos, Barcelona 2008, 45.

<sup>47</sup> V. JANKÉLÉVITCH, o.c. (nota 17), p. 175.

«ser bueno es constituirse en ser humano. Y esa constitución ocurre cuando nos hacemos cargo de la injusticia hecha a la víctima»<sup>48</sup>.

El pensamiento solo puede sobrevivir a la catástrofe si se mantiene en la tensión entre el reconocimiento de que fue (sucedió) y no debió suceder. Hay que con-memorar el pasado, los crímenes acontecidos ayer, para que las víctimas puedan ser honradas y no sean totalmente aniquiladas (no solo con el crimen, sino con el olvido definitivo). Como hemos señalado anteriormente, una forma de reconocer y recordar a las víctimas es desarrollar una política de «lugares de la memoria»: construir memoriales que recuerden simbólicamente el sufrimiento de las víctimas<sup>49</sup>.

El espectador que se mantiene neutral ante el crimen, no siente (o al menos no manifiesta) indignación ante el sufrimiento del inocente. Ante un acontecimiento atroz caben dos alternativas, según Fackenheim: rendirse (y corromperse) o resistirse (decir no, en nombre de nuestra humanidad). La resistencia cotidiana al mal supone decir «no» a la barbarie: «es el «no» de una siempre renovada, de una siempre asombrada indignación ante el ultraje»<sup>50</sup>. La reparación del mundo comenzó con la primera víctima que logró resistir a la lógica de la destrucción a través de una respuesta radical: «no» a la alianza con el mal.

La destrucción, la crueldad y la barbarie afectan profundamente a la esperanza y al sentido que podemos encontrar a nuestra vida. En estas situaciones, la resistencia es una forma de luz en la oscuridad. La acción moral en la catástrofe es una acción heroica, una chispa de santidad en el mundo. La resistencia no es fruto únicamente de una decisión racional, es una respuesta en la que toman la palabra todas las dimensiones de nuestra existencia. Las víctimas escuchan en la desgracia imperativos de los que no son autores, experimentan una voluntad de vida y una capacidad para obedecer estos imperativos que va más allá de sus propias fuerzas.

Fackenheim señala que la voluntad de vivir nacida en una situación inmunda no procede ni de la naturaleza ni de la voluntad, no es fruto del instinto ni de una decisión. ¿De dónde procede? En una situación de humillación, conservar la propia dignidad no es una parte de la resistencia, es la resistencia misma (un modo de supervivencia). La resistencia

<sup>48</sup> M. REYES MATE, o.c. (nota 46), p. 34.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>50</sup> E. FACKENHEIM, o.c. (nota 14), p. 43.

ante la barbarie es un acto que santifica la vida. Quienes son capaces de resistir en un mundo infectado de muerte, quizá no escapen a su propia muerte, pero sí lograrán escapar a la alianza con el mal, manteniéndose fieles al bien. En este sentido afirma Lévinas que el hombre es «un enfermo de deseo del Bien»<sup>51</sup>. De estos actos de resistencia no se puede extraer una lección, una pauta general que podamos aplicar en otras situaciones futuras, solo cabe contemplar la resistencia y quedar asombrado ante ella.

## 6.2. LA RECONCILIACIÓN: MÁS ALLÁ DE LA HERIDA Y DEL PERDÓN

Para Lévinas el mayor problema de la filosofía no es, como afirma Heidegger, el olvido del ser, sino el olvido de la alianza originaria con el bien. ¿Qué nos hizo situar la libertad antes que la responsabilidad? El deseo de ser, de dominar. Pero más importante que ser, es ser capaz de amar el hecho de ser, es querer existir orientado hacia el bien. En la guerra por el ser (por dominar) el bien queda interrumpido. Hay acontecimientos que encarnan el mal y el ser humano debe resistir ante ellos, con sus actos y con su pensamiento. Pensar la catástrofe no es comprenderla ni superarla, supone quedar asombrado ante ella, desde «una sorprendente aceptación y una resistencia horrorizada»<sup>52</sup>. ¿Cómo avanzar desde el asombro hacia la reconciliación? Es necesario que surja alguna forma de esperanza.

Las palabras por sí solas no contribuyen a la reconciliación, porque la razón por sí sola no conmueve. Una decisión razonada, desvinculada de toda emoción, no logrará culminar un proceso de reconciliación. Pero escuchar las emociones no es pactar con lo irracional, sino escuchar y dar voz a la propia carne doliente, al cuerpo torturado, al alma herida. Las lágrimas son una expresión de afecto que logra suprimir el dominio del pensamiento y del yo, y en esa medida, allanan el camino hacia la reconciliación. La reconciliación compromete a quienes son enemigos a iniciar una relación pacífica, no porque así se lo muestra la razón, sino porque lo han reconocido afectivamente.

La reconciliación expresa el triunfo del bien sobre el mal. Lágrimas acompañan muchas veces a la reconciliación, al perdón y al triunfo

<sup>51</sup> M. GARCÍA-BARÓ, o.c. (nota 6), p. 347.

<sup>52</sup> E. FACKENHEIM, o.c. (nota 14), p. 292.

sobre la muerte<sup>53</sup>. Las lágrimas no solo son testigo del dolor; también pueden ser expresión de la alegría. En el proceso de reconciliación, la víctima revive el dolor del pasado ante el agresor, pero no para acusarle de nuevo, sino para reconciliarse con él. Las lágrimas de reconciliación suponen revivir el dolor para desterrarlo: no porque se olvide, sino porque se recuerda de otro modo. El perdón y la conversión que éste supone, da lugar a una nueva vida entre quienes se reconcilian. Solo el perdón y la reconciliación logran apagar la llama del rencor.

En el arrepentimiento sincero afloran las lágrimas por el recuerdo del dolor, pero también deben aflorar las lágrimas de alegría, que proceden del sentimiento de reconciliación. Las lágrimas son una expresión de amor que acoge la fragilidad del bien. Las lágrimas de alegría anuncian el regreso a la fuente de la vida. Las emociones introducen dramatismo y vulnerabilidad en las relaciones, y de este modo permiten acceder a una nueva verdad que no se deja entrever por la razón. La sabiduría del amor toma las riendas del encuentro con el otro, por encima de todo cálculo, de todo razonamiento y compensación interesada. Las lágrimas de reconciliación ayudan a disolver las certezas a las que nos aferramos, mostrando así la desnudez esencial de los acontecimientos vividos.

Llorar ante un gesto de reconciliación permite que aflore el sufrimiento, evita que tratemos de protegernos frente a él; ayuda a reconocer que, a pesar del dolor, es posible la esperanza. Tras las lágrimas de reconciliación brotan las lágrimas de alegría «a los ojos de aquellos que, sin ignorar las hazañas vertiginosas del mal del que los hombres son capaces, se dejan sorprender por la «fragilidad del bien» que a veces acude, y casi siempre de forma imprevista, a iluminar las vidas»<sup>54</sup>. La esperanza absoluta se sitúa por encima de cualquier meta o sentido finito, supone esperar lo mundanamente imposible, esperar lo inesperable. La esperanza permite, como afirma García-Baró, ir más allá del pecado del pesimismo y de la superficialidad del optimismo. Pero para contribuir al bien no basta con esperararlo, hay que realizarlo, es decir, realizar «actos de amor que luchan poderosamente contra el infortunio, el dolor y la desesperación»<sup>55</sup>.

La reconciliación no supone volver al tiempo anterior a la aflicción ni una compensación, pues esto respondería a una lógica económica.

---

<sup>53</sup> C. CHALIER, o.c. (nota 8), p. 165.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 176.

<sup>55</sup> M. GARCÍA-BARÓ, o.c. (nota 6), p. 310.

La reconciliación se da en un corazón que sigue herido, pero se ve «visitado y habitado por la alegría»<sup>56</sup>. Nos encontramos ante una alegría que desborda la comprensión humana, pues no resulta fácil reconocer sus «razones». La alegría no cura la herida, sino que muestra su carácter irremisible; no colma ningún vacío, sino que orienta a quien sufre a un más allá de la propia finitud, señalando un bien que desborda las fronteras del mal. Esta alegría revela que no se está condenado a caer. Anuncia un impulso a amar que eleva a la propia alma. A partir de este momento, «el tiempo cotidiano recupera sus derechos y sus urgencias, con su banalidad y su nobleza»<sup>57</sup>.

Lévinas propone recuperar hoy la memoria del bien, de tal forma que pueda renovarse la historia futura. Del mismo modo que aprendemos a hablar sin ser nosotros el origen del lenguaje, la sabiduría del amor nos remite a la alianza originaria con el bien. El ser humano existe ya en el drama que supone poder optar por el bien o por el mal. En este sentido afirma Lévinas que se es responsable antes que libre: ya se está en la necesidad de responder ante el otro optando por el bien o por el mal. La fragilidad del bien radica en que puedo decir no a esta responsabilidad en cualquier momento, pero porque ésta ya está dada, antes de que pueda negarla. Tras el pecado, la alianza se recupera a través del reconocimiento de la culpa, el perdón y la reconciliación.

La aventura de la propia existencia no debe herir al bien, sino realizarlo, encarnarlo. Pero ¿cómo podemos escuchar el bien en el mundo? Necesitamos nuevos discursos y nuevos lenguajes, además de oídos dispuestos a escucharlos. La reconciliación entre quien ha cometido un daño y quien lo ha sufrido, traza un camino hacia el bien, que evita el triunfo del mal y de la muerte. El bien no se puede representar, pero no es del todo inaccesible; tampoco podemos comprender el mal y aun así lo sufrimos (son esas realidades de las que Rosenzweig decía que no necesitan ser pensadas para ser). El bien que anuncia y hacia el que se dirige la reconciliación no está a nuestra disposición, es el bien absoluto, que en palabras de Rosenzweig, permanece inalcanzable, y precisamente por eso, está siempre al alcance de todos.

Vivir resistiendo no necesariamente conduce a la reconciliación. Sólo la búsqueda activa del bien puede rehabilitar al agresor, confortar a la

---

<sup>56</sup> C. CHALIER, o.c. (nota 8), p. 207.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 208.

víctima y lograr que este mundo sea más humano. Ante el dolor ajeno la esperanza es no solo una posibilidad, sino un deber. Más allá de la herida reconocida, provocada por mí o por otros, clama la posibilidad de resistir: el «no hay derecho». Tenemos la obligación de indignarnos ante el sufrimiento del inocente. El mal es un hecho injusto y como tal hay que denunciarlo, tratar de repararlo y evitar que se repita. Pero esto exige creer que esto es posible: tener esperanza en que el bien triunfará. El no a la injusticia se funda en el sí primordial al bien.

La posibilidad de que una sociedad herida por el mal se abra a la reconciliación con el bien pasa por una transformación en el sentido de la propia existencia: ser capaz de pasar de la vida basada en «perseverar en el ser» (sobrevivir, incluso contra el otro), a vivir tratando de «perseverar en el bien» (incluso dando la vida por el otro). Luchar *contra* el enemigo en nombre del bien es digno de alabanza (en esto consiste lo que hemos llamado «resistencia ante la barbarie»); pero luchar *por* el enemigo en contra de mí mismo es algo amoroso y ésta es la base de la reconciliación, en la que el otro ya no es el enemigo.

El amor es la riqueza de bondad que hace posible esta conversión del corazón. Como afirma Kierkegaard: «hay que tener una enorme riqueza de bondad, como solo el amoroso la tiene, el calor constante de un fuego puro e inextinguible, para poder perseverar a lo largo del tiempo en el devolver bien por mal»<sup>58</sup>. Se trata de una aventura existencial difícil, pero de ella depende que demos «un paso al frente hacia la luz del día moral»<sup>59</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- CHALIER, C., *Tratado de las lágrimas. Fragilidad de Dios, fragilidad del alma*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- COHEN, H., *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Madrid 2004.
- Cuadernos Cristianisme i Justícia /Aloban: *La reconciliación más allá de la justicia*. Vol. 122 (2003).

<sup>58</sup> S. KIERKEGAARD, o.c. (nota 43), p. 400.

<sup>59</sup> H. COHEN, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Madrid 2004. cap. 11: «La reconciliación». p. 144.

- DERRIDA, J., *El siglo y el perdón seguido de fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires 2003.
- DERRIDA, J., *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid 2010.
- FACKENHEIM, E., *Reparar el mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2008.
- GALTUNG, J., *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Colección Red Gernika, Bilbao 1998.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el Bien*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006.
- GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos del pensamiento judío*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- ILIBAGIZA, I., *Sobrevivir para contarlo. Cómo descubrí a Dios en medio del holocausto de Ruanda*, Ediciones Logos, Argentina 2013.
- JANKÉLÉVITCH, V., *El perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999.
- JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte*, Editorial Pre-textos, Valencia 2002.
- KIERKEGAARD, S., *Las obras del amor*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006.
- LEVINAS, E., *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid 1995.
- MÈLICH, J. C., *La lógica de la crueldad*, Herder, Barcelona 2014.
- REYES MATE, M., *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Anthropos, Barcelona 2008.