

# Perdón y reconciliación política: dos medidas restaurativas para enfrentar el pasado



**Camila de Gamboa Tapias\***

Recibido: Diciembre de 2003

Aprobado: Enero de 2004

## INTRODUCCIÓN

**E**n este artículo resumiré los principales temas y argumentos que desarrollo en mi tesis doctoral de filosofía.<sup>1</sup> En mi disertación construyo dos modelos teóricos respecto de dos medidas restaurativas que usamos los seres humanos para lidiar con el pasado: el perdón y la reconciliación política. Aunque el perdón y la reconciliación política son dos acciones restaurativas, en mi disertación arguyo que las dos medidas deben ser claramente diferenciadas. El perdón es una acción moral restaurativa que se da entre el ofensor y el ofendido, y que ocurre en la esfera privada; mientras que la reconciliación política es una medida pública para enfrentar un pasado opresivo e injusto, y que incluye a toda la comunidad política.<sup>2</sup> La distinción es funda-



\* Docente-investigadora de la Facultad de Jurisprudencia, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia. Doctora en Filosofía de la Universidad de Nueva York.

<sup>1</sup> Mis estudios de maestría y doctorado en filosofía en State University of New York (SUNY), en Binghamton, fueron posibles gracias al apoyo de una beca Fulbright, de Colfuturo, y del apoyo económico y académico que me brindaron mi alma máter, la Universidad del Rosario y SUNY durante mis estudios de posgrado. Agradezco a las personas que hacen parte de estas instituciones y a mi familia, pues ellos contribuyeron en forma definitiva a cerrar este ciclo de mi carrera académica. Agradezco especialmente al profesor David Crocker, por sus críticas y comentarios a mi disertación.

<sup>2</sup> En el escrito uso indistintamente los términos comunidad política y sociedad civil. Entiendo por ellas al grupo de personas que nacieron o viven en un Estado-nación y detentan el estatus político de ciudadanos.

*Estud. Socio-Juríd., Bogotá (Colombia), 6(1): 81-110, enero-junio de 2004*

mental para evitar, entre otras cosas, que en los procesos de reconciliación política los gobiernos o las propias sociedades insten a las víctimas a conceder el perdón a sus perpetradores, como condición del proceso reconciliatorio de la sociedad..

Como lo explicaré en este artículo, el perdón es un poder moral que pertenece únicamente a la víctima y, por lo tanto, ninguna institución humana tiene el poder de forzar a los ofendidos a perdonar a sus ofensores. No obstante que en mi disertación desarrollo los modelos de perdón y reconciliación por separado, éstos siguen los principios normativos de una democracia inclusiva e igualitaria; por ello definiendo la idea de que tanto el perdón como la reconciliación deben suceder en condiciones que garanticen la igualdad moral de las partes involucradas.

En la primera parte del escrito argumento que la agencia moral y política de las personas no se pueden entender por aparte, pues tanto la una como la otra se encuentran estrechamente relacionadas. Los sistemas políticos afectan el carácter moral y político de sus miembros, bien en forma positiva o negativa; por ello, las personas que viven en regímenes políticos opresivos son más vulnerables para responder a las ofensas morales, que quienes viven en regímenes no opresivos.

En la segunda parte del escrito analizo el perdón y mostraré los sentimientos morales que involucra el proceso de concederlo: resentimiento, arrepentimiento y perdón. Igualmente, señalaré las condiciones en que el perdón debe ser concedido para ser considerado moralmente correcto, en oposición a ciertos modelos que considero inapropiados o defectuosos, precisamente porque no toman en serio ni la dignidad humana de las víctimas, ni la responsabilidad y obligaciones que los ofensores adquieren con ellas.

En la tercera parte presento el modelo de reconciliación política para una democracia transicional, que se caracterice por haber vivido en el pasado violencia política acompañado de delitos atroces.<sup>3</sup> En esta parte explico brevemente el marco teórico sobre el cual construyo el modelo de reconciliación, e igualmente arguyo que ésta sólo se pue-



<sup>3</sup> Cuando analizo el modelo tengo en mente sociedades occidentales con regímenes opresivos que han tenido en el pasado alguna experiencia de tipo democrático.

de garantizar cuando las comunidades asumen seriamente su responsabilidad hacia el pasado. Así, analizo los diferentes tipos de responsabilidad individual y colectiva que tienen los miembros de una democracia transicional inclusiva e igualitaria. Además, señalo que cuando los modelos reconciliatorios no son incluyentes y no respetan la igualdad de las personas en un sentido moral y político, se construyen modelos de reconciliación que no toman en serio el pasado y la naturaleza colectiva de la violencia y la opresión.

En la última parte del escrito indico cómo, desde un punto de vista pragmático, una sociedad que entra en una democracia inclusiva e igualitaria tiene que crear remedios o medidas restaurativas para lidiar con el pasado; éstos deben ser, a su vez, incluyentes e igualitarios, a fin de lograr una verdadera transformación política y personal de sus miembros. Con esta idea en mente, propongo los remedios para lidiar con el pasado y para hacer justicia en una sociedad signada por un pasado violento y opresivo.

## 1. LA AGENCIA MORAL Y POLÍTICA

La agencia moral y política de los seres humanos constituye un asunto que no puede ser estudiado y entendido por separado. Los seres humanos somos frágiles, y ésta es quizá la única afirmación acerca de la condición humana que podemos expresar con certeza. La constitución tanto del carácter moral como de la identidad política de los ciudadanos está determinada en parte por los sistemas políticos y la manera como los agentes participan en su construcción. Así, si el sistema político es opresivo, éste puede afectar negativamente el carácter moral y el carácter político de sus miembros, y con ello no hago referencia únicamente a las personas excluidas moral y políticamente de la sociedad por razones de raza, género, clase social, cultura o religión, sino también a los grupos que disfrutaban de cierta clase de privilegios morales y políticos.<sup>4</sup>

Existen sistemas políticos que definitivamente son los más indicados para el desarrollo de una adecuada disposición moral y ciuda-

---

<sup>4</sup> Los sistemas políticos opresivos afectan en forma negativa a los miembros de grupos privilegiados, quienes muchas veces son incapaces de responder en forma adecuada a las necesidades y problemas de los demás. Esta deficiencia en su agencia moral y política se ve reflejada en sus concepciones y creencias personales, sociales y políticas.

dana, debido a que pueden garantizar el respeto, la protección y la defensa de todos sus miembros en condiciones de igualdad. La democracia inclusiva parece ser el mejor sistema político para cumplir con este objetivo, puesto que su sistema legal y constitucional, sus instituciones públicas, sus procesos de deliberación y toma de decisiones, así como su cultura política reconocen y defienden la igualdad moral y política de todos sus miembros. De esta manera, los principios morales y políticos de una democracia inclusiva deberían guiar los regímenes políticos reales; sin embargo, sabemos que los regímenes políticos actuales están lejos de ser inclusivos, y esto se puede predicar no sólo de los regímenes totalitarios o autoritarios, sino también de los llamados *sistemas democráticos*. En todos ellos se presentan estructuras políticas y sociales excluyentes y opresivas que afectan en forma negativa tanto sus instituciones como las relaciones sociales y políticas de sus miembros.<sup>5</sup>

En regímenes políticos opresivos, las acciones públicas y privadas de las personas, sus actitudes y sus sentimientos con respecto a las necesidades, las demandas y los problemas de los otros pueden verse distorsionados, e incluso ni siquiera tomarse en serio, debido a la concepción política y moral que las personas tienen de sí mismas y, en consecuencia, de lo que ellas merecen y deben a los demás. En ese mismo sentido, las reacciones y respuestas morales y políticas de los grupos o personas afectadas pueden generar, a la vez, tratamientos reprochables en relación con los otros.

Si las comunidades políticas coexisten con patrones sociales y políticos opresivos, la posibilidad de ofender y causar daño moral a otros es mayor que en regímenes no opresivos. El que se defienda una democracia inclusiva e igualitaria de ningún modo implica que se crea que en tales regímenes la gente siempre responde y reacciona apropiadamente, moral y políticamente hablando; o que en los regímenes opresivos la agencia moral y política siempre se afecta negativamente. Dada la fragilidad de la condición huma-



<sup>5</sup> Sigo la concepción de democracia inclusiva y deliberativa formulada por Iris Marion Young, quien tiene una concepción de ciudadanía diferenciada y una visión heterogénea de lo público, en la que los procesos de deliberación y toma de decisiones políticas siguen unos principios normativos que garantizan la inclusión de todos los afectados y el reconocimiento de sus diferentes intereses y visiones de mundo en condiciones de igualdad. Véase Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference, e Inclusion and Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

na, nadie puede garantizar, por un lado, que nosotros no ofendéremos moralmente a los otros y, por el otro, que los sistemas políticos democráticos inclusivos permanecerán así para siempre. Lo que las reflexiones políticas, legales y éticas muestran es que la gente en democracias inclusivas igualitarias está mejor preparada para actuar y responder individual y políticamente a las ofensas morales, que en los regímenes opresivos en dos sentidos: (1) cuando un régimen democrático inclusivo idealmente reconoce la igualdad de sus miembros, tanto como ciudadanos como personas, permite que ellos se respeten y protejan mutuamente, a pesar de las diferencias. Así, uno podría esperar que los ciudadanos de tales comunidades, en situaciones de injusticia política, luchan conjuntamente en la arena pública, para evitar que se tomen decisiones que afecten o amenacen la igualdad. (2) Dado que la base moral en una democracia inclusiva es más amplia que en otros regímenes, parece que las probabilidades de provocar daños morales a otros grupos de individuos pueden ser menores que en regímenes excluyentes.<sup>6</sup>

Uno podría esperar que en regímenes democráticos inclusivos las respuestas morales y políticas de las partes afectadas, en contra de agresiones injustas, muy probablemente sean respondidas en forma justa y adecuada a la magnitud del daño causado. El perdón y la reconciliación política son dos acciones restaurativas que buscan enfrentar los daños que cometimos en el pasado. Una de las tesis centrales de este escrito es que el perdón y la reconciliación política son dos medidas restaurativas que deben ser claramente diferenciadas. El perdón es una acción moral restaurativa entre individuos, que ocurre en la esfera privada; mientras que la reconciliación política es una medida pública que enfrenta un pasado político opresivo



<sup>6</sup> Lawrence Thomas muestra que democracias que incluyen a todos sus miembros, a pesar de sus diferencias, tienen un amplio campo de responsabilidades para con otros. Él compara esta visión con lo que él llama "moralidad popular" o "moralidad del sentido común", que tiene sus raíces en el liberalismo clásico y se encuentra diseminada en democracias contemporáneas liberales. Para Thomas, y coincido con él, en la "moralidad popular" la gente hace una tajante distinción entre extraños, por un lado, y amigos y familia, por el otro. En general, Thomas dice que en la moral popular "nuestro deber moral no es tanto ayudar a extraños como no causarles daño" (p. 45). Por eso, el deber de ayudar a otros está reservado para gente cercana, mientras que el deber de ayudar a extraños es extremadamente limitado. Además, la "moralidad popular" distingue claramente entre fallar en ayudar a una persona y causarle un daño; así, lo último es considerado una acción moralmente reprochable y en contra de la decencia moral, mientras que el primero no es juzgado como moralmente malo, aun si la persona puede asistir a otro sin riesgos. Por eso las consecuencias morales de una acción y una omisión no son generalmente las mismas (pp. 47-48). Thomas concluye "ser una persona, moralmente decente es compatible con permitir que en el mundo ocurra mucho daño, daño que uno podría fácilmente ayudar a eliminar" (p. 54).

e injusto, y que incluye a toda la comunidad política. Ésta es una distinción importante de hacer, puesto que para muchos, entre ellos algunos teóricos de la reconciliación política, una condición necesaria para que una sociedad se reconcilie consiste en que las víctimas deben perdonar a sus ofensores por el daño cometido. Así, el gobierno que lidera el proceso de reconciliación tiene el poder de interferir en las vidas individuales de las víctimas, a fin de que ellas acepten perdonar a sus ofensores. Esta condición, sin embargo, constituiría una intromisión indebida por parte del Estado en relación con un poder moral que únicamente pertenece a la víctima.

Aunque desarrollo los modelos de perdón y reconciliación por separado, dado que están pensados para una democracia inclusiva e igualitaria, tanto el perdón como la reconciliación sólo pueden darse en condiciones en las que se garantice la igualdad moral de las personas. Las sociedades que hacen tránsito a un régimen democrático deben desarrollar tales valores en su cultura política y social. Por ello, la reconciliación política puede generar instituciones, prácticas sociales y directrices que posibiliten verdaderas transformaciones en sus miembros y, asimismo, puede garantizar que las acciones restaurativas que se emprendan, bien entre individuos o en la comunidad, respondan a principios morales y políticos igualitarios.

Si bien ni el perdón ni la reconciliación política pueden literalmente deshacer el pasado, y sobre todo el daño moral y el sufrimiento causado a otros, las víctimas individuales y las comunidades políticas tienen el poder de redimir y liberar a los ofensores del daño moral y político que éstos han causado. Dado que esas víctimas han sido afectadas física, psicológica y moralmente, es claro que otorgar perdón a un agresor o buscar la reconciliación política son dos acciones y procesos que sólo pueden concederse bajo ciertas condiciones, a fin de ser juzgados moral y políticamente como correctos.

Jeffrie Murphy señala respecto del perdón —y uno puede extender sus palabras al caso de la reconciliación política— que una medida restaurativa es aceptable cuando es “consistente con el autorrespeto, el respeto por otros, como agentes morales responsables, y la lealtad a las reglas de la moralidad”.<sup>7</sup> Esto es, si uno traduce esta afir-



<sup>7</sup> Murphy, Jeffrie y Hampton, Jean, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 19.

mación a un régimen democrático inclusivo, significa que como los ofensores han atacado la dignidad humana de sus víctimas, el perdón y la reconciliación política sólo se pueden otorgar cuando las víctimas están en capacidad de garantizar que tales acciones serán consecuentes con su valor moral y político, y cuando los ofensores han aceptado la responsabilidad por los daños que han cometido. En resumen, en una democracia inclusiva, las condiciones de perdón y reconciliación política deben reconocer y respetar la dignidad humana.

Como se ha mencionado de manera repetida, en sistemas políticos opresivos, las personas pueden desarrollar agencias políticas y morales defectuosas que afectan negativamente sus relaciones personales y de ciudadanía. En la mayoría de dichos sistemas, la violencia y la brutalidad no constituyen la excepción a la regla, sino la forma ordinaria como las personas actúan para alcanzar sus intereses personales y políticos. En estas comunidades las ofensas personales y políticas son muy graves y, por lo tanto, la posibilidad del perdón individual y de reconciliación política es muy limitada. Además, dada la gravedad de las ofensas cometidas, es muy probable que las personas y las sociedades tomen medidas censurables para enfrentar el pasado.

Como Paul Ricoeur y Tzvetan Todorov indican, cuando no se enfrenta adecuadamente el pasado, las personas no pueden tratar con los traumas individual y político como es debido. Así, en vez de enfrentar el hecho traumático a través del duelo para dejar que los recuerdos perturbadores se conviertan en inofensivos, los individuos o grupos los reprimen y repiten a través de acciones violentas. En resumen, antes que reconciliar el presente con el pasado, los actos repetitivos de violencia o compulsión sustituyen los actos de evocación.<sup>8</sup>

El perdón y la reconciliación política pueden verse como dos medidas restaurativas para tratar con el pasado y romper con los recuerdos traumáticos causados por ofensas individuales o políticas. No pretendo resumir aquí el complejo proceso de cada uno de ellos, sino explicar en forma general las condiciones en las que el per-



<sup>8</sup> Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 30-31; Ricoeur, Paul, "Memory, Forgetfulness and History", en *ZIF*, Universitat Bielefeld, vol. 2, 1995, pp. 17-18.

dón y la reconciliación política cumplen con los estándares políticos y éticos, que son consistentes con el respeto y la agencia responsable.

## 2. EL PERDÓN MORAL

Se puede decir, en general, que el perdón es un acto moral que se da entre la víctima y el ofensor, en el que la víctima —en un acto de buena voluntad— redime y libera al ofensor del daño que éste causó, y el ofensor reconoce y repara el daño que ocasionó al ofendido. En el análisis del perdón se encuentran tres sentimientos morales que están relacionados con las partes involucradas en la ofensa: resentimiento, arrepentimiento y perdón. El resentimiento está relacionado con el ofensor y la forma como su acción moral afecta el valor moral del ofendido. Así, Jeffrie Murphy manifiesta que una mala acción es una comunicación simbólica negativa, donde el ofensor expresa al ofendido: “Yo importo, pero usted no”, “Puedo utilizarlo a usted para mis propósitos” y “Yo estoy aquí arriba y usted está allá abajo”. Por lo tanto, lo que nos molesta de una ofensa moral no es simplemente el daño físico y psicológico, sino la experiencia de ser insultados.<sup>9</sup> Esto es, lo que resentimos como víctimas es el trato inmerecido que recibimos como seres humanos. Dicho tratamiento indebido produce en nosotros, además del resentimiento moral hacia la ofensa, un sentimiento de odio hacia el ofensor. Hampton denomina a este odio como el *odio moral* (*moral hatred*), que viene en grados y no es necesariamente vengativo. En el caso del odio moral, la persona ofendida no quiere una degradación literal del ofensor, sino más bien exponer y derrotar el falso mensaje que el ofensor produjo.<sup>10</sup> Las personas con una sólida autoestima, favorecida por un contexto social y político igualitario, están en condiciones de protestar contra la ofensa, sin tratar de degradar al ofensor, es decir, esas víctimas pueden mostrar una actitud respetuosa hacia sus agresores y sus daños. Por otro lado, pueden darse dos situaciones en las que el resentimiento es inapropiado o defectuoso. En el primer caso, cuando las personas poseen una baja autoestima, tienden a creer que la comunicación simbóli-

---

<sup>9</sup> Murphy y Hampton, *op. cit.*, pp. 25 y 43-44.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 82.



ca enviada por el ofensor de hecho confirma su real valor. De esta manera, las víctimas suspenden su derecho moral a desenmascarar y vencer el falso mensaje del ofensor. En el segundo, las víctimas responden con resentimiento excesivo, es decir, vengativo, como si con ello fuera posible recuperar lo que perdieron moral y materialmente.

Nadie puede asegurar que una sólida autoestima garantizará una respuesta adecuada frente a los daños morales causados por los ofensores, especialmente si los daños son graves. No obstante, un resentimiento moral apropiado depende, en parte, de la respuesta moral del agresor hacia la persona ofendida. Esto es, si el ofensor, después de agredir moralmente a la víctima, acepta y reconoce la ofensa y trata de reparar el daño que causó, esta respuesta garantiza que el ofensor ha aceptado su responsabilidad frente a la víctima. En principio, las únicas situaciones donde el perdón puede ser considerado apropiado, moralmente hablando, son aquellas donde los individuos ofendidos pueden estar seguros de que al perdonar no están vulnerando su valor como seres morales. En principio se puede afirmar que la única situación en la que el perdón puede considerarse como una acción virtuosa es el caso del sincero arrepentimiento, pues en este evento particular el ofensor se comporta como un agente responsable y, por eso, el ofendido puede estar seguro de que el perdón no vulnerará su valor como ser moral.

El sincero arrepentimiento exige dos condiciones. En primer lugar, el ofensor debe reconocer o admitir el agravio moral que causó a su víctima. Para que un ofensor repudie lo hecho es necesario que juzgue sus acciones pasadas como reprochables, y para ello, los ofensores deben iniciar un proceso de autotransformación, o lo que Golding llama un *proceso de regeneración moral*.<sup>11</sup> Esta transformación moral del ofensor se presenta cuando éste abandona ciertos principios morales defectuosos y objetables, y hace indemnizaciones materiales y morales a los ofendidos.<sup>12</sup> Es importante decir que no es necesario que la transformación moral se dé en su totalidad para otorgar el perdón, pero sí se requiere que el ofensor comience ese

<sup>11</sup> Golding, Martin, "Forgiveness and Regret", en *The Philosophical Forum*, vol. XVI, No. 1-2, Fall-Winter, 1984-85, p. 131.

<sup>12</sup> El castigo social, político o criminal puede contribuir a que el ofensor reconozca el daño que causó al ofendido, cuando el ofensor voluntariamente no reconoce, ni se responsabiliza por las acciones cometidas.

proceso, y ello sólo sucede cuando éste experimenta alguna clase de remordimiento por lo que hizo. La segunda condición del sincero arrepentimiento consiste en que el ofensor prometa no repetir la ofensa en el futuro.

Existen dos situaciones que se pueden llamar arrepentimiento inadecuado o defectuoso. La primera se presenta cuando las personas tienen la tendencia a no experimentar arrepentimiento por sus malas acciones. La segunda sucede cuando las personas experimentan sentimientos de culpa por todo lo negativo ocurrido a su alrededor. Estas personas tienen una baja autoestima y sus sentimientos de culpa no pertenecen a las situaciones de arrepentimiento. Para resumir, las personas verdaderamente arrepentidas deben rechazar sus acciones a través de un proceso de regeneración moral y deben transmitir este mensaje al ofendido, y al mismo tiempo prometer no repetir dicha ofensa en el futuro.

El proceso de otorgar perdón, a su vez, tiene dos etapas. En la primera, el ofendido se prepara psicológicamente para ver desde una nueva perspectiva al ofensor. En esta etapa, la persona ofendida trata de ganar confianza en sí misma, al sobreponerse al resentimiento. Cuando las personas son lastimadas, aun si responden con un resentimiento apropiado, es posible que teman que la comunicación simbólica de quien los insultó sea verdadera. Entonces, además de reparar el daño material o físico causado por la ofensa, ellas necesitan reparar el daño psicológico y material que les ha causado el agresor.<sup>13</sup> Es importante señalar que las circunstancias en que el daño ocurre, su gravedad y la relación que hay entre el agresor y la víctima desempeñan un papel importante para la recuperación de la propia confianza. Aun si las víctimas están en condiciones de superar el resentimiento y el odio moral hacia sus ofensores, cuando las afrentas son graves, los sentimientos negativos (rechazo, desconfianza, temor) pueden acompañar a las víctimas por un largo tiempo, e incluso por el resto de sus vidas.

La segunda etapa del perdón consiste en la decisión concreta de perdonar al ofensor. Si el ofendido ofrece su perdón al ofensor luego de un sincero arrepentimiento de parte de éste, el perdón puede ser juzgado como virtuoso, dado que el ofendido, reconociendo el daño

---

<sup>13</sup> Murphy y Hampton, *op. cit.*, p. 83.

moral que se le ha causado, es capaz *voluntariamente* de perdonar a su ofensor. El perdón constituye un acto de benevolencia por parte del ofendido, quien libera al ofensor de su pasado, en la creencia de que éste cambiará y se convertirá en un mejor ser humano. Como dice Hannah Arendt, sin el perdón, los ofensores estarían confinados en sus ofensas, sin posibilidad de recuperarse de ellas.<sup>14</sup>

Al igual que en el resentimiento y el arrepentimiento, existen situaciones donde el perdón puede ser excesivo o defectuoso. En el primer caso, personas con una baja autoestima pueden ofrecer un perdón incondicional a sus ofensores a costa de su propio valor moral. En situaciones opresivas, es frecuente que los individuos sean propensos a perdonar “al poderoso, abusivo u opresivo ofensor”.<sup>15</sup> En estos casos, las personas, en vez de realmente transformar sus sentimientos negativos en contra de sus ofensores, los reprimen. Entonces, a pesar de que se concede el perdón, dicha acción no puede considerarse como virtuosa, puesto que ella vulnera la dignidad humana del ofendido. En el otro extremo, se pueden dar situaciones en que los ofendidos tienen la tendencia de no perdonar a sus ofensores, así estos últimos se hayan arrepentido sinceramente. El reverendo Joseph Butler describe a estas personas como individuos frágiles, que creen excesivamente en su perfección, o que son indulgentes con sus defectos y estrictos con los defectos de los otros.<sup>16</sup>

Para terminar, es necesario decir que el perdón es una disposición moral virtuosa de la víctima, y por lo tanto nadie puede obligarla a perdonar a sus ofensores. Uno podría pensar que después de un sincero arrepentimiento, a los ofensores se les ‘debe’ perdonar; sin embargo, no existe un derecho exigible al perdón como tal. El perdón, como ya lo dije, es un poder moral de la víctima, y no se constituye en una obligación por el simple arrepentimiento del ofensor. En este sentido, a pesar de que no podemos demandar que las víctimas perdonen a sus ofensores, lo cierto es que admiraríamos moralmente a quienes lo hicieran.

<sup>14</sup> Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 237.

<sup>15</sup> Potter, Nancy, *Is being Unforgiving a Vice?*, en prensa, p. 15.

<sup>16</sup> Butler, Joseph, *The Works of the Right Reverend Father in God Joseph Butler D.C.L.*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1840, p. 110.

### 3. LA RECONCILIACIÓN POLÍTICA

Después de las anteriores reflexiones acerca del perdón, se analizan a continuación los aspectos más relevantes de un modelo democrático inclusivo de reconciliación política. El modelo de reconciliación que se plantea aquí está pensado para sociedades en transición a un régimen democrático, que experimentaron violencia política acompañada por una notoria violación de los derechos humanos, bien sea que dicha violencia la haya causado el gobierno, sus oponentes y/o los combatientes en un conflicto armado interno.<sup>17</sup>

El marco de mis reflexiones acerca de la reconciliación política está constituido por las nociones de *democracia inclusiva*, de *suerte moral* y de *toma de responsabilidad (taking responsibility)*.<sup>18</sup> La primera es un modelo normativo ético-político que, en primer lugar sirve para guiar el proceso de reconciliación política de una sociedad que hace el tránsito hacia una democracia inclusiva e igualitaria, en segundo lugar es una herramienta para criticar los regímenes políticos excluyentes que experimentan opresión y violencia política y en tercer lugar ayuda a evaluar procesos inadecuados o defectuosos de reconciliación política, en los que las sociedades no enfrentan seriamente su violento pasado.

En el contexto de una transición democrática, es importante tener en mente tanto la cultura nacional como su historia y los sistemas políticos que la precedieron. Este reconocimiento es importante para entender que los regímenes opresivos afectan la identidad política y moral de sus miembros. Existen factores externos al agente moral que no están bajo su control, y, sin embargo, afectan las decisiones que toma en su vida. Esto cuestiona la idea de que la moral es inmune a la suerte o contingencias de la vida. Por tal razón Bernard Williams<sup>19</sup> y Thomas Nagel<sup>20</sup> señalan que, dado que la suerte afecta las decisiones que tomamos en nuestras vidas, entonces esa suerte tiene un contenido moral.



<sup>17</sup> Aquí utilizo la caracterización de David Crocker sobre sociedades transicionales ("Civic Society and Transitional Justice", en Fullinwider, Robert (edit.), *Civic Society, Democracy and Civic Renewal*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, p. 376).

<sup>18</sup> Claudia Card usa este término para indicar que las personas, aun en circunstancias de una mala suerte moral, tienen que asumir la responsabilidad por lo que son y por las decisiones que toman. Véase *The Unnatural Lottery, Character and Moral Luck*, Philadelphia, Temple University Press, 1996.

<sup>19</sup> Véase Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, capítulo II.

<sup>20</sup> Véase Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, capítulo III, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

El sistema político, y en particular la opresión, pueden convertirse en elementos importantes que afecten la suerte moral de los individuos. Así, feministas como Claudia Card y Lisa Tessman muestran que la historia de una comunidad signada por la opresión no permite que todos sus miembros tengan igual capacidad de desarrollar un buen carácter moral.<sup>21</sup> Como Tessman acertadamente establece, existe una conexión intrínseca entre los proyectos de liberación políticos y las dificultades para llevarlos a cabo. Así, el fracaso o el éxito de cada proyecto “depende del esfuerzo que se haga para transformar los aspectos negativos que se manifiestan en nuestro carácter”.<sup>22</sup> No obstante, Card considera que aun en situaciones de una mala suerte moral, en las que las personas no han tenido control en la formación de su carácter, esto no significa que ellas carezcan absolutamente de agencia moral. En esas situaciones, las personas deben esforzarse para “desarrollar conscientemente una integridad que no surge espontáneamente”.<sup>23</sup>

En conclusión, si los miembros de las sociedades en transición a un régimen democrático quieren mantener o reconquistar su integridad moral y política, deben actuar como agentes responsables y, por lo tanto, el modelo de reconciliación debe desarrollar mecanismos para enfrentar el pasado en un esquema donde las responsabilidades pasadas, presentes y futuras tengan igual consideración. Dado que nosotros pertenecemos a un conjunto de relaciones sociales, es posible afirmar que la única forma en que podemos transformar los aspectos negativos de nuestro carácter moral y político es mediante un esfuerzo cooperativo.

*Prima facie*, la transformación política y personal de los miembros de una democracia transicional sólo se puede garantizar cuando los miembros de dichas comunidades asumen la responsabilidad que tienen con el pasado y, a su vez, están dispuestos a enmendar, restaurar y recordar a sus víctimas. Aunque no pretendo en este escrito analizar en forma exhaustiva el complejo tema de la responsabilidad individual y colectiva, sí considero necesario discutir los aspectos más importantes de la responsabilidad política, moral

---

<sup>21</sup> Card, *op. cit.*, p. 22; Tessman, Lisa, “Moral Luck in the Politics of personal Transformation”, en *Social Theory and Practice*, vol. 18, No. 3, 1986, p. 379.

<sup>22</sup> Tessman, *op. cit.*, p. 379.

<sup>23</sup> Card, *op. cit.*, p. 24.

y criminal. Este análisis servirá para argüir luego que un proceso de reconciliación debe crear una serie de mecanismos públicos, a fin de garantizar que sus ciudadanos asuman seriamente la responsabilidad que tienen hacia su pasado.

Es esencial que en un proceso de reconciliación sus ciudadanos sigan principios ético-políticos para evitar caer en procesos de reconciliación defectuosos en que o bien el perdón y el olvido se conceden incondicionalmente —como si ninguna injusticia histórica o ninguna violación a los derechos humanos se hubiera cometido—, o bien se castiga y juzga criminalmente a unos pocos individuos como si el resto de la sociedad fuera inocente, desconociendo así las causas colectivas de la violencia y la exclusión. Dado que esas sociedades han vivido situaciones de injusticia social y violencia generalizada en el pasado, al juzgar lo que sucedió se debe tomar en cuenta que las situaciones que esas sociedades vivieron son extraordinarias, en comparación con las que suceden en las sociedades democráticas estables. Por lo anterior, siguiendo a Pablo de Greiff, se puede afirmar que tal situación extraordinaria no puede ser valorada con los mismos parámetros morales y políticos con los que juzgaríamos las acciones de los ciudadanos de un régimen democrático estable e igualitario.<sup>24</sup>

Para el análisis de este tipo de situaciones, la noción tradicional liberal de responsabilidad que se centra en el individuo es inadecuada. Desde esta perspectiva, los agentes morales son considerados como seres autónomos, capaces de tomar decisiones libremente sin verse afectados por las contingencias históricas, sociales y políticas que los rodean. De igual manera, esta tradición liberal establece que las personas únicamente son responsables de sus acciones, en la medida en que ellos son vistos como sus directos y voluntarios productores. Así, la idea de una responsabilidad colectiva sería ajena a esta perspectiva. Como se ha explicado nosotros no somos, moralmente hablando, inmutables a la suerte. De hecho, nuestras capacidades morales pueden verse afectadas positiva o negativamente por las contingencias políticas y sociales. La suerte moral, por lo tanto, nos muestra cómo nuestras historias personales y nuestras decisiones morales y políticas se



<sup>24</sup> De Greiff, Pablo, "International Courts and Transitions to Democracy", en *Public Affairs Quarterly*, vol. 12, No. 1, January, 1998, pp. 79-80.

pueden ver afectadas por la historia de la comunidad en la que vivimos. Como Card señala, nosotros pertenecemos a un conjunto de relaciones sociales, de tal forma que tanto los individuos como las comunidades estamos mutuamente relacionados e influenciados. En este sentido, la noción tradicional de responsabilidad no parece ser la más apta para explicar y dar cuenta de nuestras acciones, puesto que deja de lado los componentes políticos y sociales que hacen parte y explican nuestras decisiones, acciones y actitudes en nuestra vida privada y política. Con esta consideración en mente, discuto a continuación el alcance de la responsabilidad individual, política y criminal de las democracias transicionales.

### 3.1 Responsabilidad política

Los miembros de una misma comunidad política tienen unos con otros una serie de obligaciones de tipo político. En sociedades cuyo pasado está signado por la violencia política y la opresión, los ciudadanos tienen la obligación particular de recordar su historia de injusticia y sufrimiento. Lo que es importante determinar aquí es cómo se adquiere esa obligación y qué significa actuar como ciudadanos responsables hacia el pasado. La obligación ético-política de una comunidad hacia el pasado surge del hecho de ser ciudadanos de esa misma comunidad. Así cuando aceptamos la ciudadanía, estamos aceptando esa historia de opresión y sufrimiento, ya que dicha historia constituye parte de nuestra identidad política. Aceptar ser ciudadano de una comunidad política no necesariamente significa que este acto político sea absolutamente libre. De hecho, la mayoría de las veces, cuando adquirimos una obligación, ésta no es completamente voluntaria, sino que la adquirimos como algo “dado, asignado, o heredado”.<sup>25</sup>

Cuando uno acepta el estatus político de ciudadano, a su vez acepta la identidad histórica de esa comunidad y el compromiso ético-político de actuar como miembro responsable de ésta. Aceptar una identidad problemática no significa que nosotros seamos culpables de lo que pasó, como si nosotros fuéramos los directos causantes de esta situación. Esta responsabilidad implica, en el contexto de democra-

---

<sup>25</sup> Card, *op. cit.*, p. 29.

cia transicional, que nosotros debemos juzgar las instituciones políticas previas, conforme a los ideales normativos de una democracia inclusiva e igualitaria. Si el balance muestra que el sistema político en el pasado fracasó al tratar algunos individuos o grupos en igualdad de condiciones como seres humanos o como ciudadanos, esto significa que nosotros como comunidad política estamos en la obligación de honrar las memorias de quienes fueron injustamente excluidos, bien sea que ellos estén vivos o muertos.<sup>26</sup>

Además, como comunidad política tenemos la obligación de resarcir y compensar política y moralmente a las víctimas o sobrevivientes para así incluirlos en el nuevo orden político como personas y ciudadanos. Es igualmente importante criticar las instituciones políticas y sociales, los sistemas constitucionales y legales, así como las prácticas e instituciones causantes de la opresión y la violencia, a fin de sustituir o cambiarlas por otras que sean inclusivas e igualitarias.

### 3.2 Responsabilidad moral

Como lo señala Karl Jaspers, uno se debe sentir responsable individualmente por todos los daños morales que uno cometió directamente o contribuyó a que se cometieran en un régimen político perverso. Con esta delimitación de la responsabilidad personal, en un régimen político opresivo, Jaspers nos ayuda a distinguir la responsabilidad política, que es colectiva e incluye a todos los ciudadanos, de la responsabilidad moral, que es individual y que juzga las propias acciones. Jaspers incluye en la responsabilidad moral —y en ello coincido con él— no sólo las acciones, sino las omisiones y actitudes que pueden causar o contribuir a causar daño a otros o que pueden crear un ambiente favorable que posibilite la comisión del daño.<sup>27</sup> A pesar de que el grado de responsabilidad por omisiones o actitudes moralmente reprochables puede ser menor que el de quien ocasiona directamente un daño moral a otro, esto no excusa moralmente a los individuos de su responsabilidad.

En general, existen tres formas de responsabilidad moral en que los ciudadanos pueden incurrir en una sociedad signada por la



<sup>26</sup> En mi disertación discuto en qué consiste el deber de recordar el pasado y cómo esta obligación y la evaluación ético-política del pasado no se encuentra supeditada a la existencia física de los agentes.

<sup>27</sup> Jaspers, Karl, *The Question of German Guilt*, New York, Capricorn Book, 1961, pp. 31 y 63-70.



opresión y que hace tránsito a un régimen democrático: (1) cuando participan directa o indirectamente, basados en sus convicciones políticas, en la comisión de crímenes contra individuos o grupos. (2) Cuando apoyan un régimen perverso o a sus oponentes o a cualquier otro grupo de combatientes, en un conflicto armado interno; cuando esos grupos cometen en forma sistemática graves violaciones a los derechos humanos (ejecuciones extrajudiciales, desapariciones, violaciones, torturas, secuestros o maltratos severos) como medios para alcanzar sus objetivos políticos, y cuando fallan en detener o prevenir crímenes políticos, en situaciones donde sus vidas no están en riesgo o donde ese riesgo es mínimo. (3) Cuando en un régimen opresivo apoyan la exclusión política y social de ciertos grupos de acuerdo con su raza, orientación sexual, clase social, género, cultura o religión. En esos casos, la exclusión no está acompañada de graves abusos a los derechos humanos, pero en su quehacer diario ayudan a que otros continúen excluidos, y cuando toman decisiones políticas, apoyan aquellas que son excluyentes. En estas situaciones, a pesar de que los ciudadanos no respaldan el uso de violencia contra otros ciudadanos, sí contribuyen a crear un ambiente propicio para la ocurrencia de la violencia política.

Una democracia transicional tiene que crear una atmósfera favorable para lograr que los miembros de la sociedad se transformen personal y políticamente. En muchas sociedades en transición es posible que sus tradiciones morales y políticas opresivas hayan desencadenado el uso de la violencia como vía para alcanzar objetivos políticos; es necesario entonces que el proceso de reconciliación cree unas medidas públicas que expongan la inhumanidad e injusticia de esas tradiciones e instituciones. Adicionalmente, desde una perspectiva moral, estos remedios deben servir para que los individuos tomen conciencia de sus acciones y, al mismo tiempo, entiendan la conexión cercana que existe entre sus convicciones personales, la opresión y la violencia política. Cuando los ciudadanos se sienten responsables por lo ocurrido es más probable que acepten y aprueben reformas estructurales y políticas inclusivas e igualitarias.

### **3.3 Responsabilidad criminal**

Uno de los grandes desafíos en un proceso de reconciliación consiste en cómo tratar a los violadores de derechos humanos. La manera en que las democracias transicionales responden a este

*Estud. Socio-Juríd., Bogotá (Colombia), 6(1): 81-110, enero-junio de 2004*

problema determina en gran medida todo el proceso de reconciliación. Analizo tres formas de enfrentar este problema. Me referiré en primer lugar a dos de ellas, que considero remedios defectuosos para lidiar con el pasado: (1) el perdón y el olvido<sup>28</sup> y (2) los juicios penales y el castigo criminal.

En el caso del perdón y el olvido, las sociedades no toman seriamente el pasado y prefieren implementar amnistías generales para los perpetradores de delitos atroces, con lo que niegan el pasado y sus víctimas. En principio, esta política es defectuosa no sólo porque las víctimas psicológicamente tienen que reprimir su sufrimiento, sino porque las sociedades que han tratado a sus ciudadanos en forma injusta, y en muchos casos inhumana, tienen el deber moral de hacerles justicia. Las sociedades que establecen estas amnistías generales para resguardar la estabilidad política y el nuevo orden constitucional, en principio, y de acuerdo con el ideal normativo de inclusión, están cometiendo tres errores. Primero, el nuevo orden no es inclusivo, sino excluyente desde el inicio, pues niega las condiciones morales y políticas para incorporar a sus víctimas como seres morales y ciudadanos. Segundo, el sistema distingue entre sus ciudadanos y trata a los perpetradores de crímenes atroces en una forma privilegiada, como si ellos no hubieran hecho nada malo. En esta situación es francamente imposible que los perpetradores entiendan lo que hicieron y acepten su responsabilidad por la participación en las atrocidades. En tercer lugar, con las medidas de perdón y olvido una democracia transicional estará mal preparada para iniciar un proceso de transformación individual y política y una verdadera reconciliación.

Los juicios criminales de cortes nacionales e internacionales constituyen otra forma para tratar a los violadores de los derechos humanos en democracias transicionales. Se evalúa el uso de tribunales nacionales e internacionales con los mismos estándares morales y políticos, no sólo porque ellos tienen una tarea alternativa o complementaria en cuanto a la responsabilidad criminal, sino porque, como De Greiff indica, ambos padecen de las mismas dificultades morales y pragmáticas.<sup>29</sup>



<sup>28</sup> Aquí entiendo el perdón en un sentido político, como amnistías generales e incondicionales.

<sup>29</sup> De Greiff, *op. cit.* p. 79.

Existen tres aspectos relacionados con esta medida, que muestro sucintamente en este artículo. El primero consiste en evaluar si la responsabilidad criminal pone en riesgo el futuro del nuevo orden democrático y el objetivo de reconciliación política. Así, por ejemplo, Bruce Ackerman está en contra de la idea de castigar a los perpetradores del viejo orden, pues considera que éstos pueden amenazar la estabilidad del nuevo orden constitucional. Perseguir criminalmente a los perpetradores de los derechos humanos, en efecto, puede constituir una verdadera amenaza para nuevo orden democrático. Alemania, después del Holocausto, fue un caso especial donde los participantes de graves violaciones de derechos humanos fueron vencidos por los Aliados. Sin embargo, en el amplio espectro de democracias transicionales, los perpetradores generalmente retienen su poder político y pertenecen, a su vez, al grupo que lidera los regímenes transicionales. Por lo tanto, esos grupos no consentirán en hacer acuerdos políticos que permitan su judicialización criminal y su encarcelamiento.

El segundo aspecto consiste en evaluar si la selectividad, que es una característica inherente a los procesos criminales, es consecuente con la inclusión y la justicia. Aquellos inclinados a favorecer los juicios penales en el contexto de violencia política aceptan que cuando los abusos son masivos, la judicialización criminal es siempre selectiva.<sup>30</sup> Esto se debe a que la cantidad de perpetradores es enorme y la capacidad burocrática para responder a ellos, limitada. Adicionalmente, en muchos casos reales ocurre que los perpetradores de rangos más altos, y lo que es peor, los llamados “ciudadanos decentes”, quienes intelectual y financieramente apoyan al régimen o a los combatientes del conflicto, dada su posición de poder en la sociedad, pueden fácilmente esconder sus delitos, destruir las pruebas o amenazar la estabilidad del nuevo régimen. Por lo tanto, estos individuos tienen el poder de evitar su persecución criminal, y de este modo, en muchos casos, los perpetradores menos poderosos que siguieron órdenes, bien por convicción o coacción, son perseguidos y castigados criminalmente.<sup>31</sup>



<sup>30</sup> Kritz, Neil J., “Coming to Terms with Atrocities. A Review of Accountability Mechanisms of Mass Violations of Human Rights”, en *Law and Contemporary Problems*, vol. 59, No. 9, 1997, p. 145.

<sup>31</sup> Véase Kritz, Neil, (edit.), *Transitional Justice*, vol. III, Washington, United State Institute of Peace Press, 1995. El caso en Alemania del juicio contra los guardianes de la frontera de Alemania Oriental.

En conclusión en lo referente al segundo aspecto, la selectividad no solamente no garantiza que todos los perpetradores de graves violaciones de los derechos humanos sean judicializados penalmente, sino que, peor aún, aquellos que son más vulnerables y menos poderosos son los perseguidos criminalmente. Pero supongamos que de hecho se da una situación ideal donde cada uno de los perpetradores de los delitos atroces en una sociedad pueda ser perseguido criminalmente; la pregunta que surge aquí es si esos juicios efectivamente sirven mejor al propósito de la reconciliación política. Esto lleva al tercer y último aspecto problemático de los juicios criminales y el castigo, y es que la responsabilidad criminal, en esencia, está enfocada solamente en *pocos* los individuos.

En una sociedad con un pasado perverso es importante distinguir entre diferentes grados y clases de responsabilidad para evitar aquel juicio que considera a toda una sociedad como una nación de criminales. Sin embargo, los juicios criminales están enfocados, por su naturaleza, en *pocos* individuos.<sup>32</sup> Como De Greiff lo indica, la responsabilidad criminal “establece estrechos límites alrededor de la atribución de responsabilidad” y agrega que ésta “termina ex-cusando de responsabilidad, no sólo a un buen número de los que participaron en las atrocidades, sino que peor aun, a aquellos que se beneficiaron de ella indirectamente y aquellos que apoyaron el régimen que perpetró tales abusos”.<sup>33</sup>

En resumen, si un proceso de reconciliación política es un complejo proceso en que toda la sociedad debe estar involucrada a fin de hacer justicia y finalizar con un pasado perverso donde sólo los criminales son el objetivo, tal aproximación, como Malamud-Goti establece, envía el mensaje de que cualquiera que no sea criminalmente acusado es inocente.<sup>34</sup> Adicionalmente, como he argumentado, los regímenes opresivos afectan el desarrollo del carácter moral de los individuos negativamente; entonces, aquellos que cometen graves violaciones a los derechos humanos no pueden ser juzgados simplemente como agentes totalmente autónomos que libremente deciden cometer actos atroces, como si sus decisiones



<sup>32</sup> Ésta es una observación formulada por De Greiff y Ackerman.

<sup>33</sup> De Greiff, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>34</sup> Citado por *Ibid.*, p. 82.

personales no hubieran estado influidas por condicionamientos políticos y sociales.

Las sociedades en transición a un régimen democrático tienen que enfrentar la historia de una mala suerte moral que afecta a todos sus miembros negativamente; por lo tanto, enfocarse simplemente en la judicialización criminal de unos pocos deja por fuera las tradiciones opresivas y valores que han distorsionado la agencia moral de tales miembros, y la responsabilidad moral y política de todos aquellos que componen la sociedad. La anterior afirmación de ninguna manera indica que aquellos que cometieron crímenes no son responsables por lo que hicieron ni que sus víctimas y toda la sociedad deben condonar todo lo ocurrido. A pesar de que son responsables de lo que hicieron, dado que sus crímenes están relacionados con unas tradiciones políticas opresivas, sus actos atroces deben ser moral y políticamente valorados desde esta situación especial y, en consecuencia, valdría la pena analizar qué otro tipo de remedio más consecuente con la naturaleza colectiva de la violencia se puede implementar. Discuto a continuación los remedios para alcanzar una reconciliación política, y dentro de éstos abordo el caso de los perpetradores de los delitos atroces.

#### **4. REMEDIOS O MEDIDAS RESTAURATIVAS PARA ALCANZAR LA RECONCILIACIÓN POLÍTICA**

Discuto aquí algunas medidas para alcanzar la reconciliación política, reconciliación que, como he insistido, sólo se logra cuando el proceso posibilita una transformación personal y política en los miembros de la comunidad. Como David Crocker establece, la meta de la reconciliación política es la reciprocidad democrática, y esto significa que las personas tienen que llegar a respetarse mutuamente como ciudadanos.<sup>35</sup> Dado que un pasado problemático produce la fragmentación de la sociedad, tal respeto entre los ciudadanos no se produce inmediatamente. Un régimen transicional debe crear una cultura política, donde tal respeto se haga posible.

Como Crocker acertadamente afirma, por lo menos durante unos años existirá una “coexistencia no letal” en la medida en que los antiguos enemigos “ya no se matarán unos a otros o bien rutinariamente no

---

<sup>35</sup> Crocker, David, “Punishment, Reconciliation and Democratic Deliberation”, en *Buffalo Criminal Law Review*, vol. 5, No. 2, 2002, p. 529.

violarán mutuamente sus derechos básicos”.<sup>36</sup> Enseguida presentaré las medidas o remedios para alcanzar la reconciliación.

#### **4.1 Comisiones de la verdad y comisiones históricas de investigación**

En términos generales, considero que la conformación de una comisión de la verdad es la mejor medida para lograr una verdadera reconciliación política. El modelo que propongo tiene tres metas interrelacionadas. Las comisiones de la verdad deben ocuparse (1) de los testimonios de las víctimas, (2) de las amnistías individuales de los perpetradores y (3) de la reparación y rehabilitación de las víctimas. Como es bien sabido, la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica (Truth and Reconciliation Commission —TRC—) se ha convertido en el modelo de estudio de este tipo de instituciones políticas. No obstante, haré un examen crítico de la TRC y presentaré algunas propuestas que, considero, evitan algunos de sus problemas en relación con sus mandatos y funciones.

Las comisiones de la verdad, en general, se ocupan principalmente de las víctimas y de los perpetradores de delitos atroces. La razón de su función no es un asunto de simple selectividad, sino el reconocimiento de que los crímenes atroces hacen parte fundamental de aquellas sociedades que sufren violencia política. Luego de un pasado político traumático, es necesario conocer la verdad de esas atrocidades. Andre du Toit recurre a dos sentidos de la verdad, explicados inicialmente por Thomas Nagel, y que du Toit usa en un contexto de justicia transicional para comprender qué clase de verdad debe investigar una comisión de la verdad. Du Toit dice que la verdad debe “ser dirigida a descubrir las atrocidades políticas del régimen anterior y sus conflictos pasados”.<sup>37</sup> Así, la investigación de lo que ocurrió implica dos sentidos de la verdad: conocimiento y reconocimiento.

El primero se refiere a investigar los hechos que ocurrieron y el segundo, al reconocimiento público y oficial de la violencia y las atrocidades cometidas en el pasado. Cuando un gobierno transicional

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. p.

<sup>37</sup> Du Toit, André, “The Moral Foundations of South Africa TRC: Truth as Acknowledgment and Justice as Recognition”, en Rotberg, Robert y Thomson, Dennis (eds.), *Truth vs. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 132.

establece una comisión de la verdad, está creando un proceso donde las víctimas de atrocidades políticas serán reconocidas oficialmente. Dado que en el pasado la condición de las víctimas como seres humanos, así como ciudadanos, fue negada, el reconocer ese hecho públicamente sirve para restablecer en parte su dignidad.

Du Toit considera que la idea de justicia como reconocimiento constituye la forma de justicia relevante en democracias transicionales. Esta forma de justicia es diferente de la “justicia criminal y retributiva” y de la “justicia social y distributiva”. La justicia retributiva se centra en los perpetradores, y toda la estructura del sistema acusatorio le da consideración especial al acusado y a las reglas del debido proceso. En ese contexto, como lo dice du Toit, citando a Martha Minow, la verdad está delimitada por lo que el sistema acusatorio considere relevante para probar la inocencia o culpabilidad del acusado.

A pesar de que las víctimas tienen un interés básico en la justicia retributiva, sus testimonios están supeditados a unas reglas determinadas, cuyo fin esencial es probar la inocencia o la culpabilidad criminal del acusado.<sup>38</sup> Entonces, es posible afirmar que en el sistema acusatorio las víctimas de cierta forma son tratadas como fuentes de pruebas legales en contra del perpetrador, mientras que en las comisiones de la verdad ellas ocupan un lugar prominente en el proceso, y por tal razón cuentan sus historias de sufrimiento e injusticia sin ninguna limitación. Los perpetradores son solamente escuchados para revelar la verdad acerca de su participación en los delitos atroces y para reconocer su responsabilidad individual públicamente.<sup>39</sup>

En Sudáfrica, la TRC ejerció funciones judiciales a través de un Comité que concedía amnistías individuales a los perpetradores bajo ciertas condiciones que enseguida explico. Los perpetradores tenían que confesar públicamente sus actos.<sup>40</sup> Esta condición de publicidad constituyó una innovación respecto a las anteriores comisio-

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>39</sup> Es necesario señalar que puede suceder que los perpetradores hayan sido previamente víctimas de la violencia política; luego no es posible en la práctica hacer una delimitación tan clara entre perpetradores y víctimas en una sociedad signada por la violencia; en muchos casos, las personas ocupan los dos roles.

<sup>40</sup> Para que el Comité de Amnistía otorgara a un perpetrador la amnistía por los crímenes cometidos era necesario que éste persuadiera al Comité de que los crímenes habían sido cometidos por móviles políticos, y que existía proporcionalidad entre el fin y el delito cometido. Si el perpetrador no podía probar estas condiciones, el Comité podía negar la amnistía y aconsejar la persecución criminal y civil del perpetrador a través de justicia ordinaria.

nes de la verdad de otros países, donde las audiencias fueron privadas. Las audiencias públicas fueron cubiertas por los medios de comunicación, por lo cual toda la sociedad tuvo oportunidad de oír a los perpetradores y a las víctimas, acerca de las atrocidades que se habían cometido en el pasado.<sup>41</sup>

La TRC creó incentivos para confesar la verdad acerca de los crímenes cometidos. Los perpetradores sabían que si ellos voluntariamente no se sometían al proceso de obtención de amnistía individual o no revelaban toda la verdad, corrían el riesgo de que el Comité de Amnistía recomendara el inicio de los procesos penales y civiles en su contra. Como Kiss explica, la condición de revelar toda la verdad sirvió para evitar que se encubriera a otros perpetradores de rango superior. Los perpetradores de cualquier nivel que cumplieran con las exigencias eran dejados libres, sin ninguna otra condición.

Aunque considero que la TRC estableció ciertas condiciones para otorgar la amnistía, no pienso que los objetivos de la TRC satisfagan del todo las metas de reconciliación política de una democracia inclusiva e igualitaria. Es cierto que una sociedad no puede juzgar a los perpetradores de delitos atroces como individuos aislados del contexto de opresión e injusticia en que tales crímenes son cometidos. Por esta razón, una sociedad transicional debe reconocer este pasado tormentoso para evaluar las acciones de los perpetradores justamente. Aun cuando la naturaleza atroz de un crimen no puede ser negada, sí considero que sería injusto valorar la responsabilidad de todos los perpetradores en igual forma.

Aquí cabe mencionar la tesis de Agnes Heller, según la cual “uno es autor de sus acciones buenas o malas. Pero uno no necesariamente es el autor de las condiciones bajo las cuales estas acciones fueron cometidas”.<sup>42</sup> Si se considera esta idea de Heller desde la perspectiva de la violencia política, uno podría afirmar que no todos los perpetradores tienen el mismo nivel de responsabilidad moral y política. Los individuos ubicados en una posición de poder y como líderes de los grupos que sistemáticamente causan críme-



<sup>41</sup> Kiss, Elizabeth, “Within and Beyond Political Constraints. Reflections on Restorative Justice”, en Rotberg, Robert y Thomson, Dennis (edits.), *Truth vs. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 76.

<sup>42</sup> Heller, Agnes, “The Limits to Natural Law and the Paradox of Evil”, en Shute, Stephen y Hurley (edits.), *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, 1993, p. 152.



nes atroces para alcanzar sus objetivos políticos son —parafraseando a Heller— los autores de las condiciones desde las cuales estos terribles crímenes son cometidos; por lo tanto, su responsabilidad es mayor que la de aquellos con menor poder y quienes en muchas ocasiones ejecutan las órdenes bajo coacción.

Los líderes de esas fuerzas tienen que responder personalmente como individuos y también como representantes de las agrupaciones que cometieron tales crímenes. Sería ideal que los perpetradores, líderes de la violencia, y quienes cometieron los más graves delitos, se sometieran voluntariamente a ser castigados, al menos por un tiempo prudencial con pena privativa de la libertad; pero —como lo expresé antes y lo demuestran muchas experiencias concretas— cuando la transición ocurre después de una negociación entre actores políticos, éstos ponen en riesgo la negociación si una de sus condiciones es su persecución criminal.<sup>43</sup> Sin embargo, un proceso de reconciliación no puede favorecer la total impunidad de los perpetradores y, por ello, los líderes de los grupos que cometieron delitos atroces independientemente de su origen (Estado, partidos políticos, grupos alzados en armas), así como los perpetradores que cometieron los peores crímenes, deben al menos perder sus derechos políticos a participar en cualquier forma en política, lo cual incluye vetarlos o descalificarlos para ocupar cualquier posición pública o cargo en un movimiento político. Al mismo tiempo, estos líderes, en nombre de los grupos que los representan, deben reconocer sus crímenes públicamente. Esto sirve para reconocer su responsabilidad en público, pues ellos abusaron del poder político ostentado en el pasado, y también por su incapacidad para proceder en forma responsable con su sociedad y sus miembros.<sup>44</sup>

Por último, dado que una comisión de la verdad se enfoca solamente en revelar atrocidades políticas del pasado, este procedimiento en sí mismo no puede explicar las causas sociales y políticas que produjeron tal violencia. Por ello es necesario crear una comisión histórica de investigación, la cual podría ayudar a comprender

---

<sup>43</sup> En Argentina y El Salvador, por ejemplo, los gobiernos de transición que investigaban la verdad de las atrocidades cometidas en el pasado tuvieron que ceder ante las amenazas de muchos de los líderes que habían cometido crímenes bajo los anteriores regímenes.

<sup>44</sup> Por supuesto, también es necesario que tales perpetradores a nombre de sus grupos o de los regímenes perversos que representaron realicen compensaciones económicas a sus víctimas y restituyan los bienes que adquirieron ilegítimamente.

mejor la naturaleza colectiva de la violencia política y las causas históricas de la opresión. La función de esta comisión no sólo es investigar los delitos atroces que ocurrieron, sino también encontrar y analizar las instituciones y estructuras sociales, legales y políticas que a lo largo de la historia posibilitaron la exclusión y la opresión en la sociedad.

En este sentido, sin una comisión de investigación histórica, un reporte final de la comisión de la verdad no puede ser comprendido totalmente en su valor histórico y político. Cuando un nuevo orden democrático apoya una comisión histórica de investigación, el nuevo régimen está reconociendo públicamente que no necesariamente el pasado, tal como aparece en la memoria colectiva de la sociedad, verdaderamente, da cuenta lo que sucedió.

#### **4.2 Remedios restaurativos simbólicos**

Cualquier persona es capaz de entender que después de un pasado violento, en el que los ciudadanos han sufrido graves violaciones de derechos humanos, no se puede literalmente deshacer el pasado, puesto que el trauma y el sufrimiento de sus víctimas no pueden ser humanamente compensados. Por lo tanto, una democracia transicional debe buscar los medios para honrar y reconocer a esos ciudadanos. Los mecanismos restaurativos simbólicos tienen dos fines estrechamente relacionados. Por un lado, sirven para que las víctimas y sobrevivientes sepan públicamente que ellos no van a ser olvidados; por otro, sirven para recordarle a toda la sociedad la deuda irredimible que tienen con el pasado.

Nombraré algunos de estos remedios por vía de ejemplo: (1) una disculpa pública del gobierno del nuevo orden democrático en que reconozca la violencia ocurrida en regímenes previos, bien sea que tales regímenes estuvieran directamente involucrados en la opresión y la violencia política o que fallaran al tratar de resistirla o eliminarla. (2) Un reconocimiento público de los líderes de los grupos autores de graves violaciones de derechos humanos por su responsabilidad en la violencia. (3) Existen otros recursos centrados en la educación pública, como monumentos públicos, museos, sitios históricos, fechas conmemorativas y demás. (4) También son importantes las expresiones artísticas de la sociedad como exhibiciones, actuaciones, esculturas, etc. En resumen, para el público en general es importante crear, como Oliver Horton considera, una

*Estud. Socio-Juríd., Bogotá (Colombia), 6(1): 81-110, enero-junio de 2004*

variedad de espacios no académicos donde la gente pueda aprender acerca de su pasado de una manera constructiva, aun cuando esta experiencia puede ser dolorosa.<sup>45</sup> Es decir, los remedios simbólicos tienen como fin que la sociedad reconozca públicamente que el sufrimiento y la injusticia cometidos contra las víctimas y sus sobrevivientes no permanecerán olvidados, sino que vivirán en la memoria colectiva de todos sus ciudadanos.

### **4.3 Reformas estructurales y reparaciones materiales**

Es claro que la reconciliación no lleva por sí misma a la inclusión moral y política de sus ciudadanos si el nuevo régimen no implementa una transformación drástica de las instituciones públicas y de los sistemas legales y constitucionales que permitieron la opresión política y social. En general, las democracias transicionales signadas por graves violaciones a los derechos humanos son sociedades injustas, donde han sido excluidos ciertos grupos de ciudadanos de sus derechos políticos, sociales y económicos, en beneficio de los grupos privilegiados. Estas formas de exclusión han servido a los grupos privilegiados para que históricamente hayan avanzado injustamente a costa de otros miembros, quienes no sólo han sido privados de su estatus político y social de ciudadanos, sino que además se han empobrecido económicamente por la falta de recursos materiales y de igualdad de oportunidades (propiedad, vivienda, salud, educación, comida decente, trabajo y seguridad, sólo por nombrar algunos de ellos).

Las democracias transicionales tienen que compensar materialmente a las víctimas de graves violaciones de los derechos humanos; sin embargo, para alcanzar una verdadera igualdad política, económica y social, es indispensable compensar también a los grupos que han sido injustamente privados en el pasado de los recursos materiales y de iguales oportunidades. Así, desde una perspectiva moral y política, un proceso de reconciliación no debería ser valorado por la sociedad y asumido por un gobierno transicional como una carga adicional y una inmensa tarea dentro de las muchas

---

<sup>45</sup> Horton, James O., "Controversies and Representations at Historic Sites. Presenting Slavery. The Perils of Telling America's Racial Story", en *The Public Historian*, vol. 21, No. 4, Fall, 1999, p. 20.

otras que tiene un gobierno en el complejo proceso de liderar una nación. La reconciliación es y debe ser el primer y principal objetivo del gobierno y de toda la sociedad, y cualquier otra tarea política tiene que estar relacionada y comprendida en relación con dicho proceso.

Este escrito se inició con la idea de que el perdón y la reconciliación política son dos medidas restaurativas para enfrentar el pasado, y que, a pesar de sus diferencias, comparten ciertos elementos morales. En un régimen democrático inclusivo, el perdón y la reconciliación política deben responder a la igualdad moral de los seres humanos. Estas medidas restaurativas, como señalé, sólo pueden ejercerse en un contexto en el que la dignidad moral y política de las personas pueda ser asegurada. El perdón y la reconciliación política comparten la necesidad de evaluar el pasado, ya sea que esta reflexión implique la comisión de daños morales o la injusticia histórica de una comunidad política. Esta reflexión moral y/o política sirve para asegurar, primero, el reconocimiento moral y político de la ofensa; segundo, la posibilidad de recuperar y honrar la dignidad de las víctimas, y, finalmente, iniciar un proceso de transformación personal y política.

Como lo expresé con anterioridad, ni las sociedades, ni los gobiernos tienen el poder de obligar o presionar a las víctimas a conceder el perdón a sus ofensores; sin embargo, sí es necesario que las sociedades creen las condiciones sociales necesarias para evitar que las víctimas o bien perdonen a sus ofensores fácilmente en forma incondicional, o bien jamás perdonen a sus ofensores. Considero que un proceso político de reconciliación puede favorecer un ambiente en el que con el tiempo los perpetradores de delitos atroces se arrepientan ante sus víctimas por lo hecho y donde las víctimas o sobrevivientes perdonen a sus ofensores.

Cuando nosotros concedemos el perdón, o una sociedad inicia un proceso de reconciliación política, estamos reconociendo la fragilidad de nuestra condición humana, ya que nosotros reconocemos que, como individuos y comunidades políticas que somos, nuestra agencia moral y ciudadana están sujetas a contingencias históricas, sociales y políticas, que pueden afectarnos negativamente. Sin embargo, cuando uno perdona, o una sociedad inicia un proceso de reconciliación, es porque confiamos en que nosotros somos capaces de asumir la responsabilidad por lo que hicimos. En conclu-

*Estud. Socio-Juríd., Bogotá (Colombia), 6(1): 81-110, enero-junio de 2004*

sión, el perdón y la reconciliación política se conceden porque las personas confiamos en que los individuos o los miembros de la comunidad política somos capaces de convertirnos en mejores seres humanos. En principio, ambos son actos de profunda buena fe y de benevolencia hacia la humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, Bruce, *The Future of Liberal Revolution*, Yale, Yale University Press, 1992.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- Butler, Joseph, *The Works of the Right Reverend Father in God Joseph Butler D.C.L.*, vol. II, Oxford, Oxford University Press, 1840.
- Card, Claudia, *The Unnatural Lottery, Character and Moral Luck*, Philadelphia, Temple University Press, 1996.
- Crocker, David, "Punishment, Reconciliation and Democratic Deliberation", en *Buffalo Criminal Law Review*, vol. 5, No. 2, 2002, pp. 509-549.
- \_\_\_\_\_, "Civic Society and Transitional Justice", en Fullinwider, Robert (edit.), *Civic Society, Democracy and Civic Renewal*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 375-401.
- De Greiff, Pablo, "International Courts and Transitions to Democracy", en *Public Affairs Quarterly*, vol. 12, No. 1, January, 1998, pp. 79-99.
- Du Toit, André, "The Moral Foundations of South Africa TRC: Truth as Acknowledgment and Justice as Recognition", en Rotberg, Robert y Thomson, Dennis (edits.), *Truth vs. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 122-140.
- Golding, Martin, "Forgiveness and Regret", en *The Philosophical Forum*, vol. XVI, No. 1-2, Fall-Winter, 1984-85, pp. 121-137.
- Heller, Agnes, "The Limits to Natural Law and the Paradox of Evil", en Shute, Stephen y Hurley (edits.), *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures*, New York, Basic Books, 1993.
- Horton, James O., "Controversies and Representations at Historic Sites. Presenting Slavery. The Perils of Telling America's Racial Story", en *The Public Historian*, vol. 21, No. 4, Fall, 1999, pp. 19-38.
- Jaspers, Karl, *The Question of German Guilt*, New York, Capricorn Book, 1961.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference, e Inclusion and Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

- Kiss, Elizabeth, "Within and Beyond Political Constraints. Reflections on Restorative Justice", en Rotberg, Robert and Thomson, Dennis (edits.), *Truth vs. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Kritz, Neil J., "Coming to Terms with Atrocities. A Review of Accountability Mechanisms of Mass Violations of Human Rights", en *Law and Contemporary Problems*, vol. 59, No. 9, 1997, pp. 127-152.
- \_\_\_\_\_ (edit.), *Transitional Justice*, vol. III, Washington, United State Institute of Peace Press, 1995.
- Malamud-Goti, Jaime, *The Game without End. State of Terror and the Politics of Justice*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1996.
- Minow, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness*, Boston, Beacon Pres, 1998.
- Murphy, Jeffrie y Hampton, Jean, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Potter, Nancy, *Is being Unforgiving a Vice?*, en prensa.
- Ricoeur, Paul, "Memory, Forgetfulness and History", en *ZIF*, Universitat Bielefeld, vol. 2, 1995.
- Tessman, Lisa, "Moral Luck in the Politics of personal Transformation", en *Social Theory and Practice*, vol. 18, No. 3, 1986.
- Thomas, Lawrence, *Vessels of Evil*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.
- Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.