

FINFORME DE INVESTIGACIÓN

**“DISCURSOS DEL PERDÓN EN NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES CON CÁNCER
EN ESTADO AL FINAL DE LA VIDA Y SUS FAMILIAS CRISTIANAS CATÓLICAS EN
CUIDADOS PALIATIVOS NO CURATIVOS: UN ESTUDIO EN LA FUNDACIÓN
SANAR”**

LUZ SNEY CARDOZO ESPITIA

ASESOR:

POST- DOCTOR JORGE ELIECER MARTINEZ POSADA

UNIVERSIDAD DE LA SALLE

DEPARTAMENTO DE FORMACIÓN LASALLISTA

MAESTRÍA DE ESTUDIOS SOCIALES DE LA RELIGIÓN

BOGOTÁ

2025

DEDICATORIA

Dedicado a:

El **Eterno**, mi amor profundo y bonito, principio y fin de todo, quien me ha sostenido con su ternura invisible, llena de un amor que sobrepasa todo entendimiento.

A **Erick**, quien “sano para morir”. Gracias por permitirme conocerte y acompañarte en medio de tu sufrimiento. Tu vida y tu tránsito dejaron huellas imborrables en mi corazón.

Agradecimientos a:

A mi amado esposo, **Giovanny**, y mi sagrada hija, **Anna Belén**, quienes, con su amor incondicional, abrazos, café y apoyo en la lectura de mis avances, me acompañaron en las largas jornadas de trabajo. Ellos me hicieron ver que todo cobra sentido cuando se camina en familia.

A mis padres, **Raúl y Graciela**; mi amada hermana, **Sandra Milena**; y a mi sobrina, **Antonella**, quienes, con su amor incondicional, estuvieron presentes con una compañía colmada de bendiciones a lo largo de este camino.

A mi asesor, el **Doctor Jorge Eliecer Martínez Posada**, le agradezco por su valiosa orientación. A lo largo de este estudio, comprendí que “las personas interpretan el mundo a través de las categorías que las habitan”. Cada enseñanza, cada autor y cada teoría cobraron sentido. En mí nació una nueva forma de entender los 'hechos sociales' y una nueva perspectiva para comprender el mundo.

A **Ximena Giraldo González**, por ser mi amiga del alma y del corazón. Gracias por motivarme a emprender este camino contigo, por tu presencia llena de alegría en cada momento de mi vida, por la bondad en tu corazón y la complicidad en nuestro crecimiento espiritual.

A **Danielita Velasco Mendieta**, por su amor, su incondicionalidad y su amistad, que fueron luz en este camino. Fuiste un apoyo en los días de cansancio y una guía en medio de la tormenta. Tu compañía fue la presencia y la fuerza del Eterno en este recorrido.

A mis maestros de formación especialmente a **Gina Marcela Reyes y José Luis Jiménez Hurtado**, por su bondad en su conocimiento y siempre sus expresiones afectivas en cada una de sus clases.

A mi querida amiga **Patricia Carrera**, mentora en el arte de acompañar el alma. Gracias por guiar mi camino espiritual con sabiduría, ternura y compasión. Tu amistad, llena de bondad y bendición del cielo, ha sido un faro en los momentos más significativos de mi vida.

Y a la **Fundación Sanar** y a su equipo, por depositar su confianza en mí y en este proyecto. A los niños, niñas y adolescentes, así como a sus familias, por ser maestros en medio del dolor que los rodea. Y a las profesionales Ana María Rincón Forero y Laura Montoya, por permitirme acompañar sus espacios con amor.

Tabla de Contenido

Tabla de Contenido	4
Lista de Tablas	7
Lista de Ilustraciones	7
Introducción	8
Capítulo 1. El problema	13
1.1 Primer plano: la salud mental como punto de partida.....	14
1.2 Segundo plano: Cáncer, cuidados paliativos y el sufrimiento al final de la vida.....	16
1.3 Tercer plano: el perdón como dispositivo en los estudios sociales de la religión.....	22
Capítulo 2. Estado en Cuestión.....	27
2.1 Enunciado: Cuidados Paliativos y espiritualidad.....	29
2.2 Enunciado: Trascendencia en las personas enfermas.....	32
2.3 Enunciado: Psicología, religión y espiritualidad	33
2.4 Enunciado: Atención Espiritual	36
2.5 Enunciado: Religión y espiritualidad en Salud Mental.....	40
2.6. Enunciado: Espiritualidad.....	43
2.7 Enunciado: Perdón	48
2.8 Enunciado: Tanatología.....	50
Capítulo 3. Enunciados Teóricos – Perspectivas filosóficas y psicológicas del perdón	54
3.1 Perspectiva filosófica	55
3.1.1 Nietzsche “El perdón como estrategia de poder moral del resentimiento”	55
3.1.2 Hannah Arendt, Perdón como “Ruptura del ciclo de la venganza en la política”.	59
3.1.3 Jacques Derrida “Sobre el espíritu de perdonar lo imperdonable (paradojas del perdón, imposibilidad del perdón absoluto)”	63
3.1.4 Paul Ricoeur, “Relación entre perdón, memoria y olvido”.....	68
3.1.5 El perdón como campo de tensiones: diálogo entre Nietzsche, Arendt, Derrida y Ricoeur	72
3.2 Perspectiva Psicológica.....	81
3.2.1 José Antonio García "Perdón: Conducta, Conciencia y Liberación"	81

3.2.2 Elisabeth Kübler-Ross “Sobre la muerte y los moribundos. Etapas del duelo y el perdón en cuidados paliativos no curativos”	85
3.2.3 Viktor Frankl, El hombre en busca de sentido. Perdón como parte del proceso de sanación del trauma.....	91
3.2.4 El perdón como experiencia de transformación: diálogo entre García, Kübler-Ross y Frankl	95
3.2.5 El perdón como experiencia de sanación emocional	95
3.2.6 El perdón y la dimensión espiritual	96
3.2.7 El perdón como resignificación del sufrimiento	97
Capítulo 4. Camino Metodológico.....	100
4.1 El Dispositivo.....	100
4.2 El Dispositivo de la persona	104
4.3 Archivo.....	107
4.4 Grilla de Análisis para el Dispositivo.	109
Capítulo 5. Análisis del Dispositivo del Perdón	110
5.1 El Perdón en el Antiguo Testamento “Un Campo Enunciativo de Tensión entre la Regulación y la Misericordia”	110
5.1.1 El Perdón Divino como mecanismo de regulación de la relación con Yahveh.....	112
5.1.1.1 La Mediación entre Yaveh y los hombres para la gestión de la culpa y la expiación de los pecados	115
5.1.1.1.1 El Arrepentimiento (Teshuvá) como “acontecimiento”	118
5.1.1.1.1.1 Efectos del perdón “Un campo enunciativo de la reconciliación”	122
5.2 El Dispositivo de Perdón y Poder en las Escrituras del Nuevo Testamento. Una Práctica de Reconciliación en el Reino de Dios	127
5.2.1 El Perdón como Gracia: Un Análisis de poder, amor, redención en la persona de Jesús	129
5.2.1.1 Naturaleza y poder del perdón “un dispositivo de restauración”	132
5.2.1.1.1 El perdón divino y perdón humano una relación de “simpatías y antipatías”	137
5.3 "Muerte y Dispositivo: El Control de la Vida Hasta el Último Aliento"	142
5.3.1 “La voz negada: subjetividad y soledad en el dispositivo de la muerte”.....	143
5.3.1.1 “Culpa y silencio: la configuración del sujeto doliente en el dispositivo de la muerte”	147

5.3.1.1.1 “El cuerpo doliente y el alma en tránsito”	148
5.3.1.1.1.1 “El cuerpo enfermo y el alma en deuda: enseñanzas religiosas en el umbral de la muerte”	154
6. Conclusiones	156
Referencias Bibliográficas	165

Lista de Tablas

Tabla 1. Enunciados	28
----------------------------------	----

Lista de Ilustraciones

Ilustración 1. Índice de Sufrimiento	19
Ilustración 2. Categorías.....	27
Ilustración 3. Mapa Antiguo Testamento.....	110
Ilustración 4. Mapa Nuevo Testamento.....	127
Ilustración 5. Dibujo.....	142

Introducción

La investigación se orienta por dos objetivos específicos y se plantea desde una perspectiva situada, crítica y coherente con la línea de investigación “*Subjetividades, geopolítica, biopolítica y religión*”. De este modo, se consolida un aporte original al campo de los estudios sociales de la religión, al tiempo que se nutre el proceso de transición hacia el doctorado.

Dicha línea de investigación considera los estudios sociales como un campo amplio y complejo, capaz de acoger fenómenos diversos que han cobrado visibilidad en el marco de la actual fase de mundialización. Como afirman Reyes Sánchez, Martínez Posada y Jiménez Hurtado (2023), los estudios sociales se han consolidado como un espacio para dar voz a identidades históricamente marginadas, especialmente a partir de los cambios globales acontecidos desde mediados del siglo XX.

En este marco, el perdón, enunciado central de este estudio, se comprende como una práctica fundamental en múltiples tradiciones religiosas, que permite explorar las relaciones entre espiritualidad, moralidad y organización social. Aunque posee una dimensión interior profundamente significativa, es crucial abordarlo también como una práctica inscrita en relaciones de poder. En el cristianismo, por ejemplo, el perdón se manifiesta como una fuerza orientada a la restauración del orden moral y social, integrándose a un sistema normativo que moldea, regula y subjetiva la experiencia del sujeto creyente.

Específicamente en contextos de cuidados paliativos no curativos, unidad de análisis de este estudio, el perdón adquiere una dimensión profundamente emocional, simbólica y relacional. Desde la perspectiva de Michel Foucault, puede entenderse como una tecnología del yo: una práctica mediante la cual los sujetos son configurados en su manera de sentir, pensar y actuar frente al sufrimiento y la proximidad de la muerte. Así, el perdón se entrelaza con redes discursivas de carácter religioso y bioético que configuran subjetividades, organizan la vivencia del morir y establecen regímenes de verdad sobre el significado del dolor, la culpa, la dignidad y la posibilidad de redención.

Desde la mirada sociológica influenciada por Émile Durkheim, el perdón puede comprenderse también como un hecho social, es decir, como una práctica colectiva que sostiene un *nómos*: un sistema simbólico y normativo que da forma a la vida en sociedad. En esta clave, el perdón trasciende la reconciliación individual para asumir un papel esencial en la reconstrucción de vínculos, la validación de normas colectivas y la cohesión del tejido social, especialmente en situaciones marcadas por el dolor, la pérdida o el conflicto emocional.

Desde este enfoque, el perdón no es una práctica neutra: está atravesado por relaciones de poder, dispositivos institucionales y discursos culturales que definen quién puede hablar, qué emociones son socialmente válidas y cómo debe experimentarse la muerte. La religión, en este contexto, funciona como una tecnología espiritual que moldea subjetividades, ofreciendo marcos interpretativos sobre la culpa, la redención, la trascendencia y el sentido del sufrimiento. Por ello, este estudio analiza el perdón como dispositivo religioso, permitiendo comprender cómo ciertos discursos producen efectos concretos en la constitución de subjetividades creyentes y en la organización simbólica del tejido social, particularmente en pacientes y familias cristianas que transitan por procesos de enfermedades terminales y cuidados paliativos.

Así, este estudio aporta a la Maestría en Estudios Sociales de la Religión al proponer una mirada crítica y situada del perdón como enunciado religioso, especialmente en el cristianismo católico, que opera como dispositivo de subjetivación en contextos de alta vulnerabilidad, como el final de la vida en niños, niñas y adolescentes con cáncer. La investigación permite comprender cómo estos discursos actúan como tecnologías espirituales, que se despliegan en medio de dinámicas institucionales, emocionales y simbólicas, regulando saberes religiosos que configuran modos de sentir, resistir y resignificar el sufrimiento, la vida y la muerte.

Desde esta perspectiva Foucaultiana, el perdón puede ser comprendido como un dispositivo que habita simultáneamente el cuerpo y el alma, la fe y el cuidado, la culpa y la esperanza, produciendo sentidos sobre el pecado, la reconciliación, el dolor y la salvación. En este sentido, el

estudio enriquece la comprensión de cómo se configuran subjetividades religiosas, en contextos donde convergen el biopoder, la espiritualidad y la experiencia de lo finito.

En conclusión, el estudio contribuye a una lectura crítica de la religión como fuerza productora de subjetividades, evidenciando que el sujeto no es una entidad autónoma, sino un efecto de relaciones de saber y poder que se actualizan en lenguajes, prácticas y dispositivos que gobiernan la vida, el cuerpo y la experiencia de morir.

El desarrollo de esta investigación se organiza en cinco capítulos que permiten una comprensión progresiva del fenómeno estudiado.

Primer capítulo “El problema”: el cual se estructura a partir de tres planos de análisis que justifican su relevancia en el marco del fenómeno estudiado. El **primer plano** corresponde a la génesis del proyecto, anclada en la experiencia personal y profesional de la investigadora, lo que aporta una perspectiva situada, comprometida y éticamente implicada en la temática. El **segundo plano** aborda el contexto Nacional de la problemática del cáncer infantil y la atención en cuidados paliativos no curativos, evidenciando la necesidad urgente de generar conocimiento que contribuya al mejoramiento de la calidad de vida de niños, niñas y adolescentes en estado terminal. Finalmente, el **tercer plano** plantea la pertinencia del estudio del perdón como dispositivo en los Estudios Sociales de la Religión. En este nivel, se propone un abordaje crítico del perdón como categoría que articula prácticas espirituales, marcos normativos y procesos de subjetivación en contextos de vulnerabilidad extrema, como lo es el final de la vida. Y, por último, se presenta la pregunta de investigación y la explicación del abordaje de dos objetivos específicos.

Segundo capítulo “El estado en cuestión”: Este apartado se realizó una revisión minuciosa de los enunciados de “espiritualidad” y “perdón” en pacientes con enfermedades de alta complejidad al final de la vida, con el fin de identificar los aportes epistémicos, metodológicos y empíricos de investigaciones previas tanto a nivel nacional como internacional. Con este propósito, se consultaron aproximadamente 90 documentos entre artículos científicos y tesis doctorales, publicados entre 2008 y 2024, de los cuales se seleccionaron 63 para su análisis detallado. A nivel internacional, se identifican estudios provenientes de países como Estados Unidos, India, Australia, Singapur, España, Irán, Inglaterra, Italia, Brasil, Argentina, Chile, Ecuador, Uruguay,

Venezuela, México y Colombia. Estos trabajos reúnen hallazgos de investigaciones tanto cualitativas como cuantitativas, en las que emergen categorías clave como: Cuidados Paliativos y espiritualidad, Trascendencia en personas enfermas, Psicología, religión y espiritualidad, Atención Espiritual, Religión y espiritualidad en salud mental, Perdón y Tanatología.

Tercer capítulo “Enunciados teóricos”: Este capítulo aborda los enunciados teóricos que fundamentan epistémicamente el proyecto de investigación, emergen de la revisión de antecedentes de investigación y de las teorías que permiten una comprensión de las categorías del perdón y la muerte. Perspectiva filosófica: Se integran los aportes de Nietzsche (1887/2000) en la genealogía de la moral, donde critica el perdón como expresión de la moral del resentimiento; Arendt (1993), con su enfoque en la acción política, la reconciliación y nociones de morir; Derrida (2003), desde la deconstrucción de lo imperdonable; Ricoeur (2003), en su vinculación entre memoria y ética; Foucault (1976), con su análisis del poder en Vigilar y castigar; y Heidegger (1927/1997), desde la ontología del ser en *El Ser y el Tiempo*. Perspectiva psicológica: Se incluyen enfoques como la logoterapia de Frankl (1969), quien relaciona el perdón con la búsqueda de sentido ante el sufrimiento; Ross (2005), Bravo (2006) y Sierra (2016), que exploran el perdón como proceso terapéutico vinculado a la superación de duelos y la aceptación de la muerte.

Cuarto capítulo “Camino Metodológico”:

Este capítulo expone el trayecto metodológico del estudio, desarrollado desde una perspectiva analítica centrada en el concepto de “Dispositivo”. Esta elección metodológica permite interrogar las relaciones entre conocimiento, poder y subjetividad en el contexto del perdón, especialmente en situaciones vinculadas al final de la vida.

El análisis del perdón como dispositivo se fundamenta principalmente en los aportes teóricos de Michel Foucault (1994, 1991, 1980), quien define los dispositivos como redes heterogéneas que articulan discursos, instituciones, normativas y prácticas que configuran modos de subjetivación. Desde esta perspectiva, se complementa con los aportes de Giorgio Agamben (2006), quien amplía el concepto Foucaultiano del dispositivo y lo vincula con procesos de captura y control de la vida. Asimismo, se incorporan las contribuciones de Gilles Deleuze (1990), quien define los dispositivos como ensamblajes de poder y deseo; Roberto Espósito (2011); y la Grilla

de análisis del dispositivo propuesta por Martínez (2013), la cual permite mapear las relaciones entre discursos, prácticas e instituciones involucradas en la producción del perdón como una tecnología de subjetivación religiosa.

Este enfoque metodológico invita a comprender el perdón no como algo estático o universal, sino como una práctica situada, cargada de implicaciones éticas, espirituales, emocionales y políticas, entrelazada en un entramado complejo de relaciones de poder.

Quinto capítulo “Análisis del dispositivo del perdón”: Da cuenta del desarrollo de los objetivos de investigación el primero relacionado a “Analizar el perdón como dispositivo religioso en textos históricos de la Biblia cristiana católica, con el propósito de identificar las dinámicas de poder implicadas en la regulación de subjetividades y vínculos sociales” y el segundo objetivo “Analiza, desde una perspectiva documental, los discursos de pacientes y sus familias en cuidados paliativos no curativos, para identificar cómo opera el perdón como dispositivo religioso y de subjetivación”. Finalmente, se realizan las conclusiones y los aportes a la Maestría de Estudios Sociales de la religión.

Capítulo 1. El problema

La descripción del planteamiento del problema la realizo en primera persona, en coherencia con el sentido profundo que este estudio tiene en mi vida personal y profesional. Esta investigación no solo ha implicado un ejercicio académico, sino que también ha representado una experiencia transformadora, capaz de arraigar en mí una manera particular de comprender el mundo y la espiritualidad que lo atraviesa.

La construcción de este camino investigativo inició con la exploración de enunciados vinculados al perdón y la espiritualidad. Este estudio surge de mi experiencia vital, de un tránsito íntimo por diversas esferas espirituales que han dejado una huella profunda: un lazo de conexión con lo trascendente. En ese recorrido, descubrí lo sagrado, lo invisible y lo luminoso: aquello que no siempre es perceptible a los sentidos, pero que se revela con nitidez al alma.

En esta travesía mística me encontré con un océano de preguntas e incertidumbres... pero también con certezas. Una de ellas fue el perdón, que se manifestó como una sinfonía: una melodía compartida, compuesta de notas que resuenan en distintas tradiciones espirituales. Esa sinfonía me ha inspirado, guiado y acompañado, convirtiéndose en un eje central de mi búsqueda.

Desde allí, el problema que abordo se articula en tres planos. En primer lugar, desde mi vivencia personal y profesional en el campo de la salud mental, donde he sido testigo del sufrimiento, el dolor y la necesidad de reconciliación en pacientes y familias. En segundo lugar, desde las problemáticas identificadas por el Observatorio Colombiano de Cuidados Paliativos (2021), que evidencian carencias estructurales y humanas en el acompañamiento de quienes enfrentan enfermedades terminales. Finalmente, en un tercer plano, destaco la relevancia de este estudio en el marco de los Estudios Sociales de la Religión, considerando que el diálogo con la categoría del perdón puede aportar nuevas perspectivas sobre los fenómenos religiosos y espirituales en contextos de sufrimiento, vulnerabilidad y finitud.

1.1 Primer plano: la salud mental como punto de partida

La salud mental es uno de los campos en los que me desempeñó a lo largo de gran parte de mi trayectoria profesional, especialmente desde dos escenarios. El primero es la atención terapéutica espiritual que realiza junto a mi amiga, mentora y coequipera¹, dirigida a personas y familias en cuidados paliativos, atravesando situaciones emocionales complejas. En este proceso, el perdón emerge como un eje transversal: un espacio donde las personas logran liberar culpas y dolores generacionales que han marcado su existencia. Estas heridas se manifiestan como “cárceles” internas, donde han encerrado a quienes les han causado daño, asumiendo el rol de jueces, lo cual perpetúa emociones como la ira, la vergüenza, la amargura y el desamor.

Las situaciones que generan culpa y dolor tienen su origen en múltiples experiencias difíciles a lo largo del ciclo vital, con una mayor incidencia durante la infancia. Estos eventos crean complejos a nivel inconsciente que se entrelazan con vivencias cotidianas del presente, muchas veces desbordando la capacidad de afrontamiento, lo que conduce a un sufrimiento constante ya la pérdida del sentido de vivir consigo mismo y con los otros.

La atención terapéutica espiritual que brindamos se fundamenta en un enfoque sistémico transgeneracional, que permite realizar un análisis profundo del dolor y la culpa. Este enfoque busca identificar los focos de tensión desde una perspectiva relacional, a modo de diagnóstico, para posteriormente iniciar un proceso de sanación. A lo largo de más de diez años de práctica, hemos observado que el perdón se constituye como un ejercicio autónomo y progresivo de liberación emocional. Le permite a la persona recuperar su dignidad, romper vínculos de dependencia emocional con el agresor, y reconfigurar su identidad más allá de la herida.

Perdonar implica reconocer que el bienestar ya no depende del otro, sino de las propias decisiones. Es un acto que desbloquea el pasado, permitiendo observar los hechos dolorosos desde una nueva mirada, ya no dominada por las emociones negativas. En consecuencia, se abre la posibilidad de vivir el presente desde otro lugar, donde las emociones se resignifican, el lenguaje se transforma y la narrativa personal se reconstruye. Así, el perdón se convierte en un ejercicio de libertad para la libertad: una elección personal que tiene efectos restaurativos profundos. Quien

¹ Patricia Eugenia Carrera Díaz

perdona deja de interpretar su realidad desde la herida, se permite amar más y con mayor autenticidad, y otorga a los otros una legitimidad más amplia en la convivencia.

De manera específica, muchas personas acompañadas manifiestan al finalizar el proceso que se sienten “más sueltas”, “más livianas”, “como si se hubieran quitado un peso de encima”, “en paz”, “descansadas”. Hemos presenciado transformaciones que descritas como “sobrenaturales”, vivencias que definen como “numerosas y sagradas”. A propósito de esto, recuerdo el caso de una mujer con cáncer terminal, a quien acompañé en este camino. Ella deseaba reconciliarse consigo misma, con sus hijos y con su esposo. Me pidió guardar un secreto que jamás diría en voz alta, pero cuya expresión le brindó una paz profunda. Sentí su liberación. Guardé la esperanza de su sanación física, pero poco tiempo después falleció. Aunque su partida me dolió, con el tiempo comprendí que lo que ella necesitaba era una sanación espiritual para poder trascender. Agradecí al cielo por haber podido estar allí.

El segundo escenario que sustenta este estudio es mi ejercicio docente en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), específicamente en el programa de posgrado en Medicina Familiar. Desde hace aproximadamente dos años acompaña a médicos y médicas en formación en la construcción de un proyecto comunitario denominado “Centro de Escucha”, en el municipio de Siachoque, Boyacá. En este espacio, a través de sus relatos, gestos, silencios y reflexiones, ha sido testigo del impacto que tiene su labor en medio de un sistema de salud fragmentado y poco eficiente.

En sus narrativas, los y las residentes expresan el dolor que observan en los pacientes, especialmente en aquellos que atraviesan procesos de enfermedad crónica o terminal. Señalan que muchas personas en cuidados paliativos manifiestan angustias profundas, sufrimientos inquebrantables y una necesidad explícita de atención espiritual desde sus creencias religiosas. Sin embargo, también afirman que estos servicios suelen estar ausentes en los centros hospitalarios, o son negados por las familias debido al temor a la muerte. A su vez, reconocen que los profesionales de la salud, en su formación, no están preparados para ofrecer este tipo de acompañamiento.

Todo lo anterior me ha inspirado a desarrollar esta investigación, que busca comprender las subjetividades y los discursos del perdón que emergen en estos contextos, así como las

relaciones de poder que los atraviesan. Mi propósito es aportar tanto a los, las pacientes y sus familias que se encuentran en cuidados paliativos no curativos, como al fortalecimiento del sistema de atención paliativa en nuestro país, con la convicción de que, **al final de la vida, la única curación posible puede ser espiritual** (Sulmasy, 2006).

En este contexto, y en relación con mi estudio y el acompañamiento espiritual que realizo, me vínculo con la Fundación Sanar, que constituye la unidad de observación de esta investigación.

Durante los últimos cuarenta años, la Fundación Sanar ha trabajado junto a niños con cáncer y sus familias. Esta organización sin ánimo de lucro atiende actualmente a 210 familias en todo el país, ofreciendo un apoyo integral que facilita la continuidad de los tratamientos médicos, así como el acompañamiento psicológico, social y emocional necesario a lo largo de todo el proceso. Su misión se centra en transformar vidas mediante el respaldo emocional y el apoyo financiero, garantizando el acceso a un tratamiento verdaderamente integral (Fundación Sanar, 2025).

En mis primeros acercamientos con la Fundación Sanar, pude constatar la profunda necesidad de un acompañamiento espiritual en medio del sufrimiento y el duelo que viven los niños, adolescentes y sus familias. La mayoría de estas familias se identifican con creencias cristianas, predominando un alto porcentaje de católicos, junto con otras denominaciones. Desde estas creencias religiosas, la fe, el perdón y la espiritualidad emergen como ejes fundamentales que orientan la experiencia del sufrimiento, alimentan la esperanza y brindan sentido ante la incertidumbre que genera la enfermedad en la vida de los niños, niñas, adolescentes y sus seres queridos.

1.2 Segundo plano: Cáncer, cuidados paliativos y el sufrimiento al final de la vida.

Según informes de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS), cada año se diagnostican más de 400.000 casos de cáncer en niños, niñas y adolescentes a nivel mundial, lo que posiciona a esta enfermedad como una de las principales causas de mortalidad en esta población. De acuerdo con datos del Observatorio Global del Cáncer (Globocan), los tipos de cáncer infantil más comunes son las leucemias, los linfomas,

los tumores del sistema nervioso central, el tumor de Wilms y la retinoblastoma (Instituto Nacional de Salud, 2024, p. 4).

En 2020, las leucemias se destacaron como el tipo de cáncer con mayor incidencia en personas menores de 19 años, con un total de 80.491 nuevos casos, de los cuales el 58,2% correspondieron a varones. El cáncer infantil representa un desafío global, no solo en términos de salud pública, sino también por su impacto social y económico. En los países de ingresos bajos y medios, la tasa de supervivencia apenas alcanza el 20%, debido a la falta de diagnóstico temprano, tratamiento adecuado y atención especializada. En contraste, en países de altos ingresos, las tasas de curación superan el 80%, impulsadas por los avances médicos y el acceso a una atención integral y oportuna (Instituto Nacional de Salud, 2024, p. 4).

En Colombia, la Cuenta de Alto Costo (CAC) reportó que, entre el 2 de enero de 2021 y el 1 de enero de 2022, se registraron 921 nuevos casos de cáncer pediátrico invasivo. De estos, el 60,5% correspondieron a cánceres de origen hematológico, y el 55,6% de los pacientes eran varones. Entre los diagnósticos más frecuentes se encuentra la leucemia linfocítica aguda (LLA) con el 38,6%, seguida de tumores del ojo, encéfalo y sistema nervioso central (16,4%) y linfomas no Hodgkin (7,9%) (Instituto Nacional de Salud, 2024, p. 5).

Por su parte, el Instituto Nacional de Salud (INS) reportó en 2023 una tasa de notificación de cáncer en menores de 18 años de 12,8 por cada 100.000 habitantes de ese grupo etario. Las leucemias, que incluyen la LLA, la leucemia mieloide aguda (LMA) y otras variantes, representaron el 38% de los casos, afectando principalmente a niños entre 1 y 9 años. En el grupo de 10 a 17 años, los tumores sólidos del sistema nervioso central fueron los más comunes (14,2%), seguidos por linfomas y neoplasias retículo endoteliales (11,1%) (Instituto Nacional de Salud, 2024, p. 5)

Ante este panorama, el Plan Decenal de Salud Pública 2022-2031 establece objetivos prioritarios para mejorar la atención a personas en riesgo o diagnosticadas con cáncer, especialmente en la infancia. Para el año 2031, se propone reducir la tasa de mortalidad por cáncer infantil a menos de 4 por cada 100.000 habitantes, garantizar que los menores de 18 años con leucemia aguda inicien el tratamiento en un plazo no mayor a cinco días tras el diagnóstico y alcanzar tasas de supervivencia superiores al 70% en leucemias, más del 85% en linfomas y más del 60% en tumores del sistema nervioso central en niños, niñas y adolescentes (Instituto Nacional de Salud, 2024, pág.

Durante el proceso de tratamiento, los pacientes reciben inicialmente intervenciones como quimioterapia, radioterapia o cirugía, con el objetivo de controlar o erradicar la enfermedad y prolongar la vida. Sin embargo, cuando estos tratamientos no resultan efectivos y comienzan a deteriorar significativamente la calidad de vida del paciente, se considera el tránsito a cuidados paliativos no curativos. En esta etapa, el objetivo del tratamiento cambia: se enfoca en aliviar el sufrimiento, gestionar el dolor y ofrecer un acompañamiento integral, que incluya el cuidado emocional y espiritual tanto del paciente como de su familia (Organización Mundial de la Salud [OMS], 2020; Instituto Nacional del Cáncer [NCI], 2022).

En este contexto, los cuidados paliativos se presentan como un enfoque integral orientado a mejorar la calidad de vida de los pacientes y sus familias que enfrentan enfermedades potencialmente mortales. Según el **Observatorio Colombiano de Cuidados Paliativos (OCCP)**, esta atención contempla la prevención y el alivio del sufrimiento mediante la identificación temprana, la evaluación y el tratamiento del dolor, así como de otros problemas físicos, psicosociales y espirituales (Organización Panamericana de la Salud [OPS], sf, p. 1).

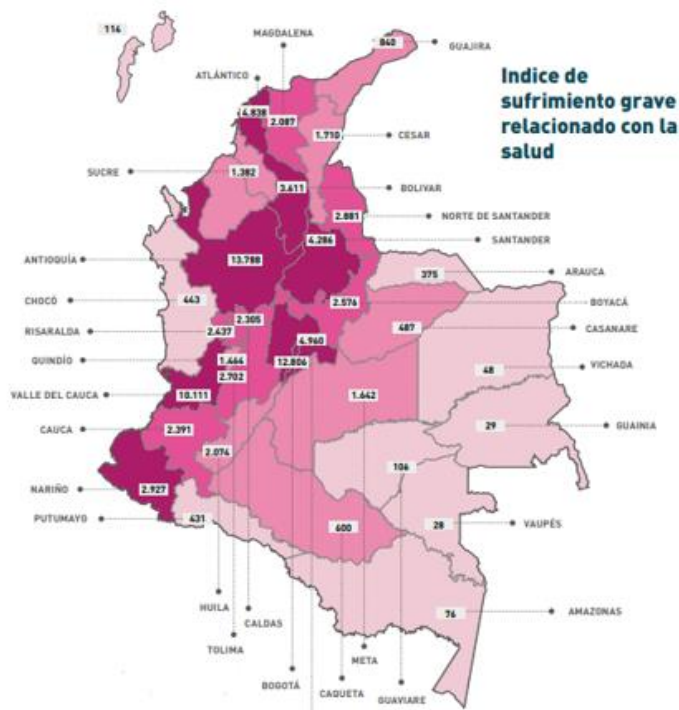
De acuerdo con la OPS y el OCCP, los cuidados paliativos implican:

- La prevención, detección precoz, evaluación integral y manejo de síntomas físicos, incluido el dolor y otras manifestaciones angustiantes.

- El apoyo al paciente para vivir de manera plena hasta el final de su vida, mediante una comunicación efectiva y acompañamiento a ellos y sus familias.
- La posibilidad de ser ofrecidos de forma paralela a tratamientos que modifican la enfermedad, si así se requiere.
- La capacidad de influir positivamente en el curso de la enfermedad.
- La afirmación de la vida y el reconocimiento de la muerte como un proceso natural, sin intención de acelerarla ni retrasarla.
- El acompañamiento a la familia y cuidadores durante la enfermedad y en el proceso de duelo.
- El respeto por los valores y creencias culturales del paciente y su núcleo familiar.
- La básica atención en cuidados paliativos por parte de cualquier profesional capacitado (OPS, sf, p. 2).

Ahora bien, el Observatorio Colombiano de Cuidados Paliativos (OCCP) en su reporte técnico denominado “Estado actual de los cuidados paliativos en Colombia” (2021), monitorea desde el 2016 muestra: el índice de sufrimiento de las personas que se encuentran en cuidados paliativos:

Ilustración 1. Índice de Sufrimiento



Muy alta necesidad de Cuidados Paliativos	Q4	13.788
Alta necesidad de Cuidados Paliativos	Q3	2.881
Mediana necesidad de Cuidados Paliativos	Q2	2.074
Baja necesidad de Cuidados Paliativos	Q1	443

Nota. Retomado del Reporte Técnico, estado actual de los cuidados paliativos en Colombia, 2021, p.34.

De acuerdo con el mapa del índice de sufrimiento grave relacionado con la salud en Colombia, se evidencian estadísticas significativas en las distintas regiones del país respecto a la necesidad de cuidados paliativos. Los departamentos de Antioquia (13.788 casos), Bogotá DC (12.806) y Valle del Cauca (10.111) presentan una muy alta demanda de estos servicios, lo cual se relaciona con factores como la alta concentración urbana, el envejecimiento de la población y la prevalencia de enfermedades crónicas.

Por su parte, departamentos con una necesidad media como Bolívar (3.611), Cundinamarca (4.960), Santander (4.286), Nariño (2.927) y Caldas (2.305), también enfrentan desafíos

importantes, en especial en sus zonas rurales, donde el acceso a la atención es más limitado. En contraste, territorios como Vaupés (20), Guainía (29), Vichada (48) y Amazonas (76), aunque registran una baja carga en términos absolutos, presentan una alta vulnerabilidad debido a las profundas limitaciones en el acceso a los servicios de salud, lo que acentúa las desigualdades en la atención paliativa a nivel nacional.

En este contexto, el Observatorio Colombiano de Cuidados Paliativos (OCCP), a través de su informe técnico *Estado actual de los cuidados paliativos en Colombia (2021)*, ha monitoreado desde 2016 diversas variables relacionadas con la atención al final de la vida. Entre ellas, se destaca el índice de sufrimiento de las personas en cuidados paliativos, un indicador clave que permite evidenciar las deficiencias del sistema de salud y resaltar la urgente necesidad de integrar dimensiones no solo clínicas, sino también espirituales y emocionales en la atención de estos pacientes.

Este índice revela que, pese a los avances logrados en cobertura y en la formulación de políticas públicas, muchas personas aún enfrentan el final de la vida en condiciones de profundo sufrimiento. En el panorama actual, la dimensión espiritual que abarca aspectos como la búsqueda de sentido, la reconciliación y el perdón se manifiesta como una necesidad frecuentemente desatendida por el sistema de salud. Esta omisión genera vacíos significativos en la experiencia del proceso de morir, tanto para los pacientes como para sus familias.

En consecuencia, resulta fundamental incorporar el análisis de enunciados como el perdón en los discursos y prácticas asociadas a los cuidados paliativos. Explorar la vivencia espiritual de pacientes y familiares puede abrir nuevos y valiosos escenarios de comprensión, orientados hacia un modelo de atención más humano, integral y sensible a las dimensiones existenciales de la enfermedad y el morir. Además, ello contribuye al cumplimiento de lo establecido en la Ley 1733 de 2014 conocida como **Ley Consuelo Devis Saavedra**, la cual reconoce el derecho de las personas con enfermedades en fase terminal, crónicas, degenerativas e irreversibles a recibir atención en cuidados paliativos. Esta legislación tiene como propósito mejorar la calidad de vida de los pacientes y sus familias mediante un abordaje integral del dolor, el alivio del sufrimiento y

otros síntomas, contemplando sus aspectos físicos, emocionales, sociales, psicopatológicos y espirituales.

1.3 Tercer plano: el perdón como dispositivo en los estudios sociales de la religión.

A partir de lo expuesto, el perdón se configura como el eje problemático central de esta investigación, enmarcado en la pregunta: **¿Cómo operan los discursos del perdón en la configuración de subjetividades religiosas en niños, niñas y adolescentes con cáncer en etapa terminal y en sus familias católicas, en el contexto de los cuidados paliativos no curativos de la Fundación Sanar?**

Este problema se enmarca en la línea de investigación *Subjetividades, geopolítica, biopolítica y religión* de la Maestría en Estudios Sociales de la Religión, la cual parte de una comprensión amplia de los estudios sociales como un campo fértil para problematizar fenómenos complejos en escenarios contemporáneos atravesados por procesos de globalización. Como señalan Reyes Sánchez, Martínez Posada y Jiménez Hurtado (2023), dichos estudios permiten visibilizar identidades, prácticas y saberes que han sido históricamente desplazados por los discursos dominantes, especialmente a partir de los cambios socioculturales ocurridos desde mediados del siglo XX.

Desde esta perspectiva, la línea de investigación se articula en tres campos problemáticos: la subjetividad, la biopolítica y la geopolítica. El análisis de las subjetividades permite interrogar cómo los sujetos se configuran a partir de prácticas, discursos y tecnologías que moldean formas de ser, sentir y creer, en relación con relaciones de poder. La biopolítica, por su parte, ofrece una lectura crítica de la gestión del cuerpo, la salud, la enfermedad y la muerte, abriendo la posibilidad de analizar tanto los dispositivos de control como las resistencias. Finalmente, la geopolítica aporta claves para comprender cómo lo religioso se inscribe en dinámicas territoriales, culturales y políticas globales, permitiendo identificar las lógicas espaciales que configuran el orden social.

En este marco, el perdón emerge como una práctica central de diversas tradiciones religiosas y, por tanto, como una entrada analítica para explorar los vínculos entre espiritualidad, moralidad y orden social. Aunque habitualmente ha sido leído desde una clave ética o interior, esta investigación propone **problematizar el perdón como hecho social**, que opera dentro de un entramado normativo que regula emociones, vínculos e imaginarios comunitarios.

Desde la sociología clásica en particular con Durkheim el fenómeno religioso se ha concebido como un hecho social empíricamente observable, en el que los sistemas de creencias expresan marcos simbólicos compartidos que legitiman órdenes sociales. La religión, desde esta óptica, no se reduce a un conjunto de creencias individuales, sino que actúa como un dispositivo de estructuración social que configura subjetividades, produce sentidos y ordena las experiencias en torno al cuerpo, el sufrimiento, la muerte y la trascendencia.

En consonancia con esta mirada, el presente estudio busca aportar a los Estudios Sociales de la Religión una herramienta crítica para analizar fenómenos religiosos más allá de sus dimensiones teológicas o devocionales. Comprender el perdón como dispositivo en sentido foucaultiano permite desarrollar su funcionamiento como tecnología del yo, en la que convergen saber, poder y subjetivación. Esta perspectiva posibilita analizar cómo el perdón estructura no solo experiencias individuales de reconciliación o culpa, sino también dispositivos discursivos que modelan formas de asumir la enfermedad, el sufrimiento y la muerte.

En los contextos de enfermedad terminal infantil, el perdón adquiere un papel simbólicamente potente: actúa como marco regulador de emociones, como mediación espiritual y como estructura que organiza la dignidad, la memoria y los vínculos familiares. Lejos de ser una práctica neutra, el perdón se inscribe en relaciones de poder que determinan quién puede hablar, qué emociones son válidas, cómo se entiende la redención y cómo se transita la finitud. En este sentido, la religión funciona como una tecnología espiritual que estructura marcos interpretativos para el sufrimiento y la esperanza, produciendo subjetividades creyentes marcadas por la fe, la vulnerabilidad y el deseo de trascendencia.

El perdón no es una práctica neutra: está inmerso en relaciones de poder, discursos institucionales y marcos culturales que definen quién tiene la voz, qué emociones son socialmente válidas y cómo se debe morir. La religión, en este marco, opera como una tecnología espiritual que produce subjetividades al ofrecer marcos interpretativos sobre el dolor, la redención, la culpa y la trascendencia. En estos entornos, el sufrimiento físico se entrelaza con el sufrimiento espiritual y moral, y el perdón aparece como un acto que pretende no solo aliviar el alma, sino también restaurar la dignidad, reconciliar vínculos fracturados y resignificar la experiencia de morir.

Por tanto, investigar el dispositivo del perdón en personas con cáncer permite comprender prácticas espirituales significativas en el ámbito de los cuidados paliativos no curativos, al tiempo que enriquece la comprensión de cómo las religiones configuran subjetividades, ordenan el dolor y modelan las formas de vivir y morir. Este análisis se integra en una lectura más amplia de la religión como hecho social, tecnológico y simbólico, cuya influencia se despliega en la construcción del yo, las relaciones interpersonales y los órdenes sociales.

En esta línea, la presente investigación examina el perdón como hecho social en el contexto de la religión y la espiritualidad, planteándolo como un problema que nutre el campo de los Estudios Sociales de la Religión. **Esta mirada abre una línea crítica que interroga cómo los discursos cristianos católicos sobre el perdón operan como dispositivos de subjetivación, especialmente en las experiencias que viven los sujetos frente a la enfermedad y la muerte.**

Se parte de la premisa de que el perdón no debe entenderse únicamente como un enunciado teológico o una práctica devocional, sino como una función reguladora dentro de regímenes de saber-poder, enmarcados en sistemas de creencias religiosas e institucionales. Estos marcos ofrecen estructuras normativas y simbólicas que subjetivan a los sujetos, modelando formas de sentir, resistir y trascender.

Asimismo, la investigación aporta a la comprensión del perdón como una categoría ambigua, situada en la tensión entre lo espiritual y lo político: lo espiritual, como experiencia personal y relacional; lo político, como dispositivo que gestiona la vida del doliente y de sus familias en contextos de enfermedad terminal y cuidados paliativos.

Cabe precisar que esta pregunta de investigación se enmarca en una tesis doctoral en Estudios Sociales de la Religión. En ese contexto, el presente estudio se desarrolla en el tránsito formativo por la Maestría, y se concibe como una fase exploratoria que aporta al desarrollo progresivo de dicha investigación doctoral. Este trabajo, por tanto, no solo responde a los requerimientos del nivel de maestría, sino que también constituye un avance en la construcción y afinación de los resultados preliminares en torno a la pregunta planteada. A través de este estudio, se profundiza en aspectos fundamentales de la problemática, articulados a partir de dos objetivos específicos que orientan el análisis desde una perspectiva situada, crítica y coherente con la línea de investigación “Subjetividades, geopolítica, biopolítica y religión”.

El **primer objetivo**, orientado a “Analizar el perdón como dispositivo religioso en textos históricos de la Biblia cristiana católica, con el propósito de identificar las dinámicas de poder implicadas en la regulación de subjetividades y vínculos sociales” se fundamenta en la necesidad de comprender el perdón no solo como una categoría teológica o moral, sino como un mecanismo de producción de subjetividades dentro de un entramado discursivo religioso.

Desde la perspectiva de Michel Foucault, los discursos religiosos no son neutrales ni aislados, sino tecnologías de poder que intervienen activamente en la configuración de lo que los sujetos pueden sentir, pensar y ser. Desde esta mirada, el perdón opera como un dispositivo en el sentido Foucaultiano que articula saber, poder y subjetivación. Examinar los discursos en torno al perdón presentes en los textos bíblicos conllevará no solo la posibilidad de rastrear su evolución narrativa y doctrinal, sino también develar cómo ha operado en la legitimación de jerarquías, en la normativización de conductas y en la producción de formas normativas de ser, sentir y relacionarse.

Así, el estudio del perdón como dispositivo religioso permite comprender cómo ciertos discursos se inscriben en relaciones de poder, produciendo efectos concretos en la constitución de subjetividades creyentes y en la organización simbólica del tejido social, particularmente en pacientes y familias con creencias cristianas

El segundo objetivo “Analiza, desde una perspectiva documental, los discursos de pacientes y sus familias en cuidados paliativos no curativos, para identificar cómo opera el perdón

como dispositivo religioso y de subjetivación” resulta relevante en el marco de la investigación, ya que permite articular los discursos normativos presentes en los textos religiosos con las trayectorias concretas de sujetos que atraviesan experiencias de sufrimiento, vulnerabilidad y finitud.

Los discursos de pacientes en cuidados paliativos no curativos constituyen un campo fértil para observar cómo los sujetos internalizan y exteriorizan mandatos morales vinculados con la religión, la muerte y las instituciones. En este sentido, el análisis documental no se limita a describir experiencias, sino que posibilita desentrañar regímenes de verdad y lógicas de poder que configuran las formas de vivir, nombrar y significar el dolor y el perdón en contextos de enfermedad terminal

Finalmente, al examinar estos discursos desde la perspectiva del dispositivo, se brindan insumos teóricos y metodológicos relevantes para los Estudios Sociales de la Religión, al evidenciar cómo lo religioso no opera exclusivamente en el plano institucional o doctrinal, sino en la intimidad de los cuerpos dolientes, en los vínculos familiares y en los relatos que dan sentido al final de la vida.

Capítulo 2. Estado en Cuestión

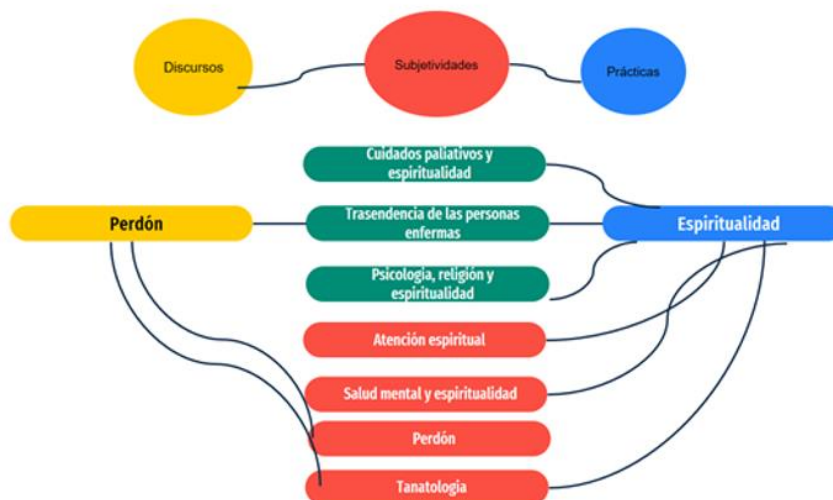
El capítulo presenta el mapeo de los enunciados móviles, que conversan con el fenómeno que se pretende indagar y pone en un escenario, los discursos y prácticas en el estado final de la vida, que se pliegan, se resisten o tienen líneas de fuga en los procesos de subjetivación y sujeción, los cuales, a su vez, se colectivizan y estructuran sistemas de creencias. Dichas creencias proporcionan un sentido de pertenencia e identidad, influyendo en la interpretación del mundo y la vida.

Se llevó a cabo una revisión exhaustiva de los enunciados “espiritualidad” y “perdón” en pacientes con enfermedades de alta complejidad al final de la vida, con el objetivo de entender los aportes epistémicos, metodológicos y empíricos de investigaciones previas a nivel nacional e internacional.

Para ello, se consultaron aproximadamente 90 documentos, entre artículos y tesis doctorales, publicados entre 2008 y 2024. De estos, se seleccionaron 63 para su discusión. A nivel internacional, se encontraron investigaciones provenientes de países como Estados Unidos, India, Australia, Singapur, España, Irán, Inglaterra, Italia, Brasil, Argentina, Chile, Ecuador, Uruguay, Venezuela, México y Colombia.

Estos documentos, recogen resultados de investigaciones cualitativas y cuantitativas, quienes abordan los siguientes enunciados y núcleos de visibilidad.

Ilustración 2. Enunciados



Nota. Elaboración propia, 2024.

Tabla 1. Enunciados

Enunciados	Núcleos de visibilidad del enunciado
Cuidados paliativos y espiritualidad	Perspectivas para la comprensión de la espiritualidad Necesidades y problemáticas de la atención espiritual Perspectiva multidisciplinaria
Trascendencia de las personas enfermas	Necesidades espirituales al final de la vida Visión Antropológica
Psicología, religión y espiritualidad	Prácticas de la religión y la espiritualidad favorecen la salud mental Dimensiones de la religión Modelo de afrontamiento religioso
Atención espiritual	Psicoterapia espiritual Intervención espiritual desde distintas religiones
Espiritualidad	Espiritualidad en lo religioso

	Espiritualidad en las creencias Religiosidad invisible
Salud Mental y Espiritualidad	Sentido de la espiritualidad Relaciones de apego y espiritualidad
Perdón	Perdón y psicología Perdón en el cristianismo Perdón en lo espiritual Perdón en lo social
Tanatología	Duelo

Nota. Elaboración Propia, 2025.

A continuación, se presenta las discusiones de los estudios en cada una de las categorías:

2.1 Enunciado: Cuidados Paliativos y espiritualidad

Diversos estudios han abordado la dimensión espiritual en pacientes oncológicos en etapa terminal, en el marco de los cuidados paliativos. Entre las investigaciones más relevantes se encuentran las de Arenas, Nocetti y Fraile-Ducviqu (2020), centradas en las formas de expresión de la espiritualidad; Rudilla et al. (2018), quienes examinan la espiritualidad como componente del cuidado paliativo; y Monzoncillo (2023), quien profundiza en la atención integral al paciente terminal. Oña (2015) articula los conceptos de calidad de vida y calidad de muerte, mientras que Ignorosa y González (2014) reflexionan sobre los cuidados paliativos como vía para una muerte digna.

Por su parte, Heras Braseroa y Hofstadt (2024) abordan la negación de la muerte y su impacto emocional, y Esperandio y Leget (2020) analizan las necesidades espirituales y religiosas en la comunicación clínica. Finalmente, Ribeiro y Bonine (2023) proponen una revisión narrativa que plantea la espiritualidad en cuidados paliativos como un tema de salud pública, reafirmando su relevancia en la atención al final de la vida.

En este contexto, los estudios aportan valiosas perspectivas para entender la espiritualidad en pacientes que reciben cuidados paliativos. Un concepto destacado es el de espiritualidad como "amplia y multivocal", que se relaciona con la importancia de la conexión, la trascendencia, la esperanza, el propósito de vida y la dignidad, aspectos que permanecen firmes frente a la amenaza de la muerte. (Arenas, A., Nocetti, A., Fraile-Ducviqu, C, 2020, p.5).

El estudio de Esperandio y Leget, citando a Kellehear, identifican las necesidades multidimensionales de la espiritualidad, las cuales se dividen en tres categorías. La primera es la espiritualidad situacional, que comprende la búsqueda de propósito y sentido, esperanza, significado y afirmación, reciprocidad, conexión y representación social. La segunda es la espiritualidad moral y biográfica, que abarca la paz y reconciliación, conexión con los demás, oración, análisis moral y social, perdón, resolución de asuntos pendientes y cierre de la biografía. Por último, la espiritualidad religiosa incluye la reconciliación religiosa, el perdón y apoyo divino, los derechos religiosos y sacramentos, las visitas del clero, así como reflexiones sobre Dios, la vida eterna y la espera. (Kellehear, s.f citado por Esperandio, Leget, 2020)

Otro de los aportes que destacan los estudios es la problemática y las necesidades de atención desde el contexto espiritual para las personas en la etapa final de la vida. Una de estas problemáticas es la falta de capacitación de los profesionales de la salud, ya que su formación suele centrarse únicamente en el contexto biomédico, “entendiendo la enfermedad exclusivamente a través de la ciencia y la tecnología” (Arenas, A., Nocetti, A., Fraile-Ducviqu, C, 2020, p.8).

Esto significa que el campo de los cuidados espirituales sigue siendo un tema incipiente y poco explorado como un problema de salud pública, debido a razones culturales y académicas. Sin embargo, tanto la OMS (s.f), como las recomendaciones de la Asociación Europea de Cuidados Paliativos reconocen la espiritualidad como una práctica integral en los cuidados paliativos, que impacta significativamente en la calidad de vida de las personas (Esperandio, Leget, 2020 citando a Rudilla, Soto, Pérez, Galiana, Fombuena, Oliver, Barreto, 2018, p.8)

De ahí que diversos autores señalen la necesidad de enfoques interdisciplinarios que articulen el cuidado físico con el espiritual, entendiendo que ningún profesional, por sí solo, puede abarcar la complejidad del dolor humano (De Luis et al., 2014). Esta necesidad se traduce en modelos de atención centrados en la persona, donde la espiritualidad se incorpora como dimensión ética de la humanización del cuidado (López-Tarrida et al., 2020, citado por Heras Braseroa & Hofstadt, 2024). La experiencia de morir, tanto para el paciente como para su familia, produce desestructuración emocional y sufrimiento profundo, lo cual exige intervenciones sensibles a la subjetividad (Rufino, 2015).

Si bien los estudios revisados, evidencian la amplitud de la espiritualidad y sus múltiples dimensiones, así como la importancia de implementar intervenciones desde enfoques interdisciplinarios que responden a las necesidades físicas, psíquicas, sociales y espirituales de los pacientes. Sin embargo, se identifican vacíos importantes en torno a la discusión crítica sobre la integración de la espiritualidad en los cuidados paliativos, particularmente en lo que respeta a la diversidad de creencias y las distintas formas en que los sujetos experimentan la enfermedad y la muerte.

Aunque los trabajos revisados reconocen los aportes de la espiritualidad en contextos de finitud, pocos profundizan en cómo los discursos espirituales y en especial aquellos relacionados con el perdón, son movilizados, legitimados o naturalizados en los procesos de morir. Tampoco se indaga con suficiente profundidad en los efectos que estos discursos tienen sobre la configuración de subjetividades religiosas en pacientes y familias.

Este vacío plantea la necesidad de una lectura crítica que articule la espiritualidad y el perdón no solo como experiencias morales o afectivas, sino como dispositivos de subjetivación, en términos de Michel Foucault.

2.2 Enunciado: Trascendencia en las personas enfermas

En el estado final de la vida, los pacientes experimentan múltiples dimensiones que convergen en el sentido de la trascendencia, la cual moviliza su subjetividad hacia una conexión profunda con el perdón y la espiritualidad. En esta categoría se agrupan artículos derivados de investigaciones fenomenológicas que abordan la trascendencia en personas que enfrentan enfermedades de alta complejidad. El estudio de Uribe (2015) señala que, en quienes atraviesan enfermedades terminales, suele producirse un proceso de desprendimiento de las “máscaras” identitarias, lo cual genera un reencuentro con su dimensión personal y social, particularmente ante las “perturbaciones” que afectan la vida cotidiana. En este tránsito, emergen con fuerza necesidades de reconocimiento, sentido y perdón. Como indican los autores:

Se observará la persona, a lo largo de su proceso y desenlace final de la enfermedad, percibió sus necesidades espirituales de reconocimiento como individuo digno, en busca de sentido ante el sufrimiento, en su vida, en la enfermedad y en la proximidad de la muerte; además, la necesidad de perdonarse a sí misma y de ser perdonada para alcanzar la paz interior, junto con otras necesidades como la esperanza, la trascendencia, la despedida, la libertad, el amor y las creencias (Uribe, 2015, p. 13).

Desde esta perspectiva, se hace fundamental comprender la atención en salud de manera holística, integrando dimensiones éticas, espirituales y existenciales desde una mirada antropológica personalista. En este sentido, Vecco (sf), citando a Max Scheler, plantea que a lo largo de la historia de la cultura occidental han coexistido tres visiones antropológicas predominantes: una teológico-espiritual, de raíz judeocristiana; una filosófico-racional, influenciada por el pensamiento griego; y una científica-positivista, propia de la modernidad. No obstante, aún no se ha alcanzado una articulación plena que integra de forma efectiva lo físico, lo psicológico y lo espiritual.

Estos hallazgos evidencian que la trascendencia, en pacientes en cuidados paliativos no curativos, se manifiesta como una dimensión subjetiva en la que se revelan formas de habitar el sufrimiento y la muerte. En este contexto, el perdón, enunciado central de esta

investigación, aparece como una práctica discursiva “viva” que regula emocional y simbólicamente las maneras en que los sujetos se enfrentan al final de la vida. Desde una perspectiva Foucaultiana, el perdón puede ser leído como un dispositivo de subjetivación, en tanto configura formas de verdad, modos de existencia y regímenes afectivos que operan en la experiencia espiritual del morir.

2.3 Enunciado: Psicología, religión y espiritualidad

A propósito de la dimensión psicológica y su convergencia con la espiritualidad, la religión y la salud. Quiceno y Vinaccia (2009), afirman que el estudio de la religión, la psicología y la espiritualidad en el ámbito de la salud mental ha captado un interés constante por parte de profesionales de la psiquiatría, trabajo social y enfermería durante los últimos 30 años. Sin embargo, es relevante destacar que estas categorías han sido objeto de análisis durante más de un siglo, comenzando con los trabajos pioneros de Carl Jung y otros autores, especialmente con su libro "Psicología de las religiones", donde Jung examina el fenómeno religioso desde una perspectiva psíquica.

Diversos estudios han demostrado que la religión y la espiritualidad, a través de prácticas como la imaginación, la relajación y la meditación, favorecen estados de tranquilidad que mejoran los procesos cognitivos, físicos y psicológicos. Estos beneficios se reflejan tanto en la relación de la persona consigo misma, como en su interacción con los demás y su perspectiva sobre el futuro, como resultado, se han desarrollado estrategias terapéuticas basadas en este campo.

De acuerdo con Beit-Hallahmi y Argyle (1997), citados por Quiceno y Vinaccia (2009), sugieren que la religión puede descomponerse en tres dimensiones esenciales: la dimensión cognitiva (creencias religiosas), la dimensión comportamental (prácticas y rituales religiosos, ya sean institucionalizados o convencionales) y la dimensión afectiva (el vínculo entre el ser humano y la trascendencia).

Asimismo, Quiceno y Vinaccia (2009), proponen modelos para comprender cómo las personas enfrentan situaciones a través de un enfoque religioso en el contexto de la trascendencia. El modelo de Pargament (1997), describe tres estilos de afrontamiento religioso:

1. Estilo autodirigido, en el cual las personas confían más en sí mismas que en Dios para resolver sus problemas; 2. Estilo elusivo o evitativo, en el que la responsabilidad se deja en manos de la divinidad; y 3. Estilo colaborativo, en el que se establece una dinámica compartida entre el ser humano y Dios en el proceso de afrontamiento (Pargament, 1997 citado por Quiceno y Vinaccia, 2009, pp. 4-5).

Otro de los modelos propuestos en los estudios es el "Modelo de atención terapéutica y espiritual" para personas con funciones cognitivas mejoradas, basado en la terapia cognitiva de Aaron Beck, según Mercer, C. (2022). Además, se destaca la Terapia de la Dignidad (TD), enfocada en el alivio del sufrimiento y la optimización de la calidad de vida. El estudio señala que esta terapia es una de las intervenciones más utilizadas para reducir el sufrimiento y la angustia en pacientes en la etapa final de la vida, ya que contribuye a disminuir diversas manifestaciones de malestar espiritual, emocional e incluso físico, favoreciendo, además, un mejor afrontamiento y aceptación de la enfermedad avanzada. (Salazar, Bernal, 2023)

Y la espiritualidad en Teilhard de Chardin como arte de sanar en el ámbito paliativo, el cual da la visión y aceptación de lo científico con lo dogmático, en un ambiente donde el ser afirma la grandeza de un correr innato que no es ciego ni ajeno ante la razón. (Espinosa, 2021, p.6)

Por último, el modelo Biopsicosocial en el estudio de Estados Unidos de Sulmasy, (2006) citado por Van Denend, J., Ford, K., Berg, P., Edens, E. L., & Cooke, J.² (2022), el cual señala que, en “pacientes de cuidados paliativos, las necesidades espirituales, aparecen de forma dramática cuando la sanidad médica ya no es posible” (p.17).

“Al final de la vida”, escribe, “la única curación posible puede ser espiritual” (2002). Al igual que con el biopsicosocial, este argumento también es relevante para las enfermedades crónicas con las que los pacientes en recuperación deben aprender a vivir, en lugar de esperar una cura médica. Ante este tipo de enfermedades,

² The Body, the Mind, and the Spirit: Including the Spiritual Domain in Mental Health Care
El cuerpo, la mente y el espíritu: incluir el dominio espiritual en la atención de la salud mental

Sulmasy podría vivir una experiencia espiritual; tal experiencia “agarra a las personas tanto por el alma como por el cuerpo y perturba a ambos” (Sulmasy, 2006, citado por Van Denend, J., Ford, K., Berg, P., Edens, E. L., & Cooke, J.. 2022, p. 2).

En este sentido, Redaelli (s.f.) sostiene que la persona al final de la vida debe ser comprendida como un “viviente”, lo cual implica que el “moribundo” no es simplemente alguien que transita sus últimos momentos, sino una persona que padece una condición física incurable, progresiva e irreversible, y que debe ser considerada, acompañada y acogida con dignidad en cada instante hasta su muerte (p. 1). Esta mirada humanizante se articula con los planteamientos de Font (1999), citado por Quiceno y Vinaccia (2009), quien afirma que las creencias religiosas — entendidas como convicciones sobre la fe, lo sagrado, lo sobrenatural y lo divino— resultan fundamentales tanto en los procesos de recuperación de la salud como en las etapas finales de la vida.

Así entonces, los estudios en este enunciado muestran que la espiritualidad, la religión y la psicología. configuran una triada de saberes que incidente de manera directa en la forma en que los sujetos enfrentan la enfermedad, el sufrimiento y el final de la vida. En estas experiencias, los acompañamientos terapéuticos y espirituales se constituyen en herramientas significativas que no solo brindan contención, sino que orientan y configuran la subjetividad o las subjetividades del sujeto, marcando sus modos de sentir, resistir y resignificar la experiencia de morir.

2.4 Enunciado: Atención Espiritual

En esta categoría, se encontraron una tendencia media los documentos, con artículos aproximadamente de los autores quienes abordaron estudios, relacionados con la atención en distintas perspectivas, la primera de ellas la psicoterapia espiritual, en los estudios de Mercer, C., (2022), Diego-Cordero, R., Suárez-Reina, P., Badanta, B., Lucchetti, G., & Vega-Escano, J.,³ (2022), la segunda son las intervenciones religiosas desde distintas espiritualidades y religiones en pacientes evidenciado en los estudios de Heidari, A., Afzoon, Z., & Heidari, M.,⁴ (2022,), Gordon J. Hilsman, D.Min.,⁵ (2016, p.1)

Psicoterapia espiritual

En la psicoterapia espiritual se encuentran en el estudio de Rosmarin, D.H., Salcone, S., Harper, D.G., Forester⁶, B., 2021) el cual evidencia como:

La “psicoterapia espiritual” aplicada a 1143 pacientes psiquiátricos con pacientes con tratamiento intensivo, quienes sufrían de trastornos psicóticos, de personalidad, ansiedad, tuvo resultados positivos para la salud mental de los pacientes (p.1)

Los pacientes con altos niveles de creencias religiosas respondieron mejor al tratamiento, pero los pacientes con bajos niveles de identidad espiritual y religiosa) también informaron beneficios significativos. Los pacientes respondieron mejor a SPIRIT cuando fue administrado por médicos que informaron no estar afiliados a una religión que los pacientes que recibieron la intervención de SPIRIT a través de médicos que informaron una afiliación religiosa (Rosmarin, D.H., Salcone, S., Harper, D.G., Forester, B., 2021, p.1).

³ The efficacy of religious and spiritual interventions in nursing care to promote mental, physical and spiritual health: A systematic review and meta-analysis

La eficacia de las intervenciones religiosas y espirituales en los cuidados de enfermería para promover la salud mental, física y espiritual: una revisión sistemática y un metanálisis

⁴ The correlation between spiritual care competence and spiritual health among Iranian nurses

⁵ Spiritual Care in Common Terms : How Chaplains Can Effectively Describe the Spiritual Needs of Patients in Medical Records

⁶ Spirituality and mental health: challenges and opportunities

También en el estudio de Heidari, M., Borujeni, M.G., Rafiei, H⁷ (2009): El propósito de este, fue evaluar el efecto de la atención espiritual sobre la desesperanza y la depresión entre los intentos de suicidio. Este estudio semi experimental incluyó 60 intentos de suicidio y estas muestras se dividieron en dos grupos de casos y de control. Para el grupo de casos, se diseñó y realizó un paquete de servicios de atención espiritual durante sus visitas a los consultorios de psiquiatras. Los hallazgos mostraron que hubo una diferencia significativa después de realizar atención espiritual en la depresión en ambos grupos (p.1).

En este sentido sugieren los estudios que la psicoterapia espiritual debe ser un proceso en el tratamiento de los pacientes y se debe considerar como una cuestión de principios.

Intervenciones religiosas

En esta misma línea, el estudio de Galán, Heaton⁸, (2022), evalúan la práctica psicoterapéutica desde la iglesia católica, utilizando, (ANOVA) con medidas repetidas en transcurso de tres sesiones.

Se utilizaron análisis de varianza unidireccionales (ANOVA) (técnica estadística) con medidas repetidas para evaluar el cambio en los resultados de los clientes durante tres sesiones de terapia. Se utilizaron ANOVA multivariados para examinar las diferencias en los resultados de los clientes por género y raza, y para explorar qué procesos terapéuticos fueron más efectivos. Este estudio ayuda a avanzar en la evidencia empírica basada en terapias que integran la atención a la espiritualidad (Galán, Heaton, 2022, p.1).

⁷ The Assessment Effect of Spiritual Care on Hopelessness and Depression in Suicide Attempts

⁸ Outcomes of a practice-based evidence study of spiritually integrated psychotherapy in a mental health setting

A sí mismo en el estudio de (Diego-Cordero, R., Suárez-Reina, P., Badanta, B., Lucchetti, G., & Vega-Escano, J., 2022) evalúan la a eficacia de las intervenciones religiosas y espirituales en los cuidados de enfermería a partir de una metodología sistemática desde una perspectiva metanalítica a 1308 publicaciones. Algunos de los hallazgos más importantes fueron:

- “Se ha demostrado que las intervenciones espirituales alivian el sufrimiento, ayudan al paciente a prepararse para los problemas del final de la vida, mejoran la calidad de vida y el bienestar” (p.7)
- “No hay consensos en los autores en las concepciones de espiritualidad y religión” (p.7)
- “Las intervenciones espirituales parecen ser efectivas para promover la salud, como se observa en la salud mental, la espiritualidad, el bienestar y los resultados físicos. Sin embargo, más de la mitad de los estudios tienen un alto riesgo de sesgo en alguna de las dimensiones evaluadas y existe una heterogeneidad importante entre las intervenciones y los resultados” (p.7)

Lo anterior también lo confirman en relación con otro estudio que, en los últimos años, se demuestra los efectos positivos de los enfoques relacionados con perspectiva de religiosidad/ espiritualidad en la salud física y mental, lo cual implica que la atención médica y sus profesionales sean sensibles a las necesidades espirituales de los pacientes, lo cual, en los contextos reales, pocos del personal lo realizan por falta de formación y tiempo. (Diego-Cordero, R., Linero-Narváez, C., López-Tarrida, Á. C., & Galán González-Serna, J. M., 2023) Al respecto afirma.

Pocos profesionales abordan estas necesidades, citando limitaciones como la falta de tiempo y la falta de formación específica en atención espiritual. Se necesita más investigación sobre el cuidado espiritual de los profesionales de la salud mental para definir el marco, la formación profesional y los desafíos asociados en el cuidado espiritual de los pacientes (De Diego-Cordero, R., Linero-Narváez, C., López-Tarrida, Á. C., & Galán González-Serna, J. M., 2023).

Los datos anteriores coinciden con el estudio de (Heidari, A., Afzoon, Z., & Heidari, M., 2022), realizando a 172 enfermeras en EEUU, el cual revelo que existe una correlación con la

salud espiritual y su desempeño en los pacientes para satisfacer sus necesidades. A si mismo encontraron en sus hallazgos que es necesario una visión holística que integre la espiritualidad, lo cual conduce a mejores estados de salud.

La visión holística proporciona una explicación de las relaciones de uno con uno mismo, los demás, la naturaleza y el Espíritu (Dios) [3] y da como resultado un mejor estado de paz y comodidad para los pacientes. (Heidari, A., Afzoon, Z., & Heidari, M., 2022, p.6)

También es importante precisar que el acompañamiento espiritual puede ser de incomodidad para algunos profesionales, lo cual se argumenta en las subjetividades del personal en asistencia de salud, tal como lo afirma el estudio de (Banks & Joseph, 2022)

Este estudio exploró si los profesionales de salud mental con licencia muestran comodidad/incomodidad al abordar la religión y la espiritualidad (RS) en la práctica. Mediante un muestreo en bola de nieve, se reclutó a 52 médicos de diferentes campos en todo el sur de California. Los participantes fueron medidos descriptivamente en función de (a) su comodidad en su capacidad para integrar los RS de los clientes en el tratamiento y (b) su comodidad al discutir las fortalezas y dificultades de los RS de los clientes en el tratamiento. **Los resultados revelaron que, entre los profesionales, había un nivel de malestar del 15 al 25 % hacia la integración y la discusión de la RS en el tratamiento” (Banks & Joseph, 2022, p.1)**

Si bien es cierto y como lo evidencian los estudios en el contexto de estos antecedentes, es necesario la atención espiritual en el contexto de la salud mental, existen barreras, las cuales se vienen insinuando en párrafos anteriores que dificultan el proceso. Tal como se describe a continuación:

En el estudio de Neathery, M., Taylor, E. J., & He, Z., (2020) encontraron que las barreras son la falta de educación al personal de enfermería y el miedo a exacerbar los síntomas psiquiátricos y en e estudio de (Amiri, S., Vasli, P., Mohtashami, J y Memaryan, N, 2021) “barreras relacionadas con el concepto de SC”, “barreras relacionadas con los MHCP”, “barreras organizacionales” y “barreras relacionadas con los destinatarios de SC”.

Para concluir, los estudios revisados evidencian la relevancia de la espiritualidad en el ámbito de la salud mental y paliativa. **Sin embargo, presentan un vacío importante en la exploración de las diferencias contextuales y culturales de los pacientes. En particular, se carece de investigaciones que indaguen cómo las experiencias de enfermedad y espiritualidad se configuran desde la singularidad de los sujetos, sus creencias y sus marcos simbólicos y culturales.** Esta omisión limita el desarrollo de una atención verdaderamente integral y situada, capaz de comprender la imbricación entre lo espiritual y lo biopolítico, así como las formas en que se produce, se regula y se gobierna la subjetividad al final de la vida.

2.5 Enunciado: Religión y espiritualidad en Salud Mental

En este enunciado se observa una alta concentración de artículos que abordan la relación entre la religión, la espiritualidad y la salud mental en personas que padecen psicopatologías graves. Estos estudios destacan la relevancia de las dimensiones espirituales en la comprensión y el abordaje clínico del sufrimiento psíquico.

De acuerdo con el estudio realizado en India por Faraj y Muhsin (2020), la Organización Mundial de la Salud, en su definición de 1946, concebía la salud como un estado de completo bienestar, mental y social, y no físico simplemente como la ausencia de enfermedad. Sin embargo, definiciones más recientes han ampliado este concepto, incorporando también las dimensiones emocionales y espirituales como componentes fundamentales del bienestar (p. 1).

En este sentido, afirman los autores que omitir alguno de estos componentes: Sería omitir una parte significativa del bienestar, al encontrar específicamente que la espiritualidad es parte de la vida, la cual implica la búsqueda o significado de la misma, que tiene que ver con lo sagrado, trascendente o una profunda vitalidad e interconexión. (Faraj, T.A., Muhsin, S.S, 2022, p.1)

El hallazgo anterior también lo concluye el estudio de Malviya⁹ (2023) de Australia, quien realizó un estado del arte, concluyendo:

- La colaboración de líderes religiosos en la atención de la salud mental y la integración de prácticas religiosas/espirituales en las principales intervenciones de salud mental pueden mejorar la atención de la salud mental de las personas. (p.15)
- El papel centralizado de la religión/espiritualidad en el apoyo a la salud mental
- La religión y la espiritualidad parecen desempeñar un papel central en el bienestar mental de las personas de origen. (p.15)
- La identidad religiosa fue directamente predictiva del bienestar psicológico de los participantes de origen de Oriente Medio en una encuesta cuantitativa transversal (Hashemi et al., 2020, citado por Malviya, 2023, p.15).

Desde una perspectiva psicológica, dimensión trasversal en esta categoría, el estudio de Australia de (Hiebler-Ragger, M., Falthansl-Scheinecker, J., Birnhuber, G., Fink, A., Unterrainer, H.F) afirman que la relación de Dios u otras figuras divinas, a menudo cumple con las relaciones de apego, por lo cual tiene ventajas psicológicas, generando un proceso de compensación con figuras de apego positivo. Esta conexión de apego y espiritualidad, la explican los autores en dos hipótesis:

Por un lado, la hipótesis de correspondencia de Bowlby de que los modelos mentales generalizan a través de diferentes relaciones de apego puede extenderse a las creencias sobre Dios y las relaciones percibidas con él. Por otro lado, con base en la hipótesis de compensación de Ainsworth, un apego a Dios puede ser desarrollado por individuos con apego inseguro como sustituto de figuras de apego humano positivo (Hiebler-Ragger, M., Falthansl-Scheinecker, J., Birnhuber, G., Fink, A., Unterrainer, H.F., 2016, p.3)

⁹ The Need for Integration of Religion and Spirituality into the Mental Health Care of Culturally and Linguistically Diverse Populations in Australia: A Rapid Review.

Añadiendo en el contexto psicológico, el estudio realizado en EEUU de (Rosmarin, D. H., Kaufman, C. C., Ford, S. F., Keshava, P., Drury, M., Minns, S., Marmarosh, C., Chowdhury, A., & Sacchet, M. D. 2022) relacionado con la “neurociencia de la espiritualidad, la religión y la salud mental” encontraron el efecto de la relación y la activación de los lóbulos frontales. Al respecto afirman:

Los resultados indicaron que los individuos en la condición de oración experimentaron menos ansia de alcohol cuando se expone a una imagen relacionada con el alcohol, y también demostró un aumento de activación en la circunvolución frontal media anterior izquierda, el lóbulo parietal superior izquierdo, el precuneus bilateral, y giro temporal medio posterior bilateral. Además, el deseo de seguir la oración era inversamente correlacionado con la activación de estas regiones del cerebro. (Rosmarin, D. H., Kaufman, C. C., Ford, S. F., Keshava, P., Drury, M., Minns, S., Marmarosh, C., Chowdhury, A., & Sacchet, M. D. 2022, p.14)

Por último, el estudio de Cantu-Weinstein, A., Cohen, M.J., Owens, D., Schiller, C.E., Kimmel (2021), afirma que la religión y espiritualidad, están aspectos relacionados con la cultura, pero también con las experiencias vitales de las personas con psicopatologías graves, en sus resultados encontraron que:

- La espiritualidad que proporciona una sensación de curación y conexión más allá de la religión,
- Los pacientes que buscan apoyo de líderes religiosos
- Y los pacientes experimentan presión familiar para practicar la religión de cierta manera

En síntesis, los estudios revisados, resaltan el papel significativo de la religión, la espiritualidad y la salud mental, generando beneficios psicológicos y físicos en los pacientes, que pueden verse como formas de regulación simbólica que estructuran formas de interpretar y asumir el sufrimiento, el deseo de sanación y la construcción propia del sujeto.

2.6. Enunciado: Espiritualidad

El término "espiritualidad" se ha vuelto bastante útil para describir una forma moderna de religiosidad que está en auge. Esta forma se centra en la experiencia personal y subjetiva de lo sagrado o lo trascendente. A diferencia de las religiones tradicionales, donde la autoridad religiosa suele estar en manos de instituciones como las iglesias, la espiritualidad contemporánea empodera al individuo para decidir qué prácticas, creencias o experiencias son válidas para él o ella. En este sentido, no se rechaza por completo lo religioso, pero se desvincula de estructuras jerárquicas o normativas, lo que permite una búsqueda más personal, libre y autónoma de lo espiritual. Comprendiendo lo anterior, es necesario definir el concepto de espiritualidad desde algunos autores como Frigerio (2016), quien afirma:

Para sus defensores, la palabra "espiritualidad" permite entender y visibilizar adecuadamente a una forma contemporánea y cada vez más creciente de religiosidad que enfatiza tanto la experiencia religiosa subjetiva como una actitud frente a la fuente legítima de autoridad religiosa que prescinde de, o desenfatisa, el rol de los grupos religiosos tradicionales (principalmente iglesias) colocando al individuo como árbitro último de su validez (Frigerio, 2016, p.1)

Por otro lado, la británica Linda Woodhead citada por Frigerio (2016), resalta lo importante que es la "espiritualidad" en nuestra sociedad y su valor académico, además de hacer una distinción fundamental entre espiritualidad y religión, según su enfoque:

La religión suele asociarse con aspectos externos y orientados hacia lo institucional, como los edificios, las organizaciones religiosas, los líderes espirituales, los símbolos sagrados, los rituales y una concepción de Dios como una entidad trascendente y externa. En contraste, la espiritualidad se vincula con dimensiones internas, subjetivas, emocionales y experienciales, así como con la idea de una divinidad interior, un "Dios dentro de uno mismo" (Frigerio, 2016, p. 2).

Lo que Woodhead (s.f) sugiere es que el concepto de espiritualidad no se puede entender de manera aislada, sino que está intrínsecamente relacionado con la religión. En otras palabras, la espiritualidad a menudo se define en función de cómo se diferencia o se conecta con lo religioso, si bien para algunas personas, ambas pueden coexistir, es decir, se ven a sí mismas como religiosas y espirituales, lo que deduce que su experiencia espiritual está alineada con una tradición religiosa organizada. Sin embargo, para otros, la espiritualidad actúa como una alternativa a la religión tradicional, y se identifican como espirituales, pero no religiosas, buscan una experiencia interna, personal y subjetiva de lo sagrado, sin la necesidad de pertenecer a una iglesia o seguir reglas institucionales.

Ahora bien, comprendiendo lo anterior, algunos autores y académicos sostienen sobre el término "espiritualidad" que puede servir para describir nuevas formas de lo religioso, estas manifestaciones se consideran más livianas, menos consistentes y, en cierta medida, deficientes en comparación con las formas tradicionales y consolidadas de la religión. Desde esta perspectiva, la espiritualidad contemporánea, al enfocarse casi por completo en lo subjetivo, puede parecer desprovista de autenticidad, inferior o incluso ilusoria en comparación con la "verdadera religión" que proviene de las iglesias y denominaciones históricas. Además, por su naturaleza tan individual y privada, se le considera que tiene poca relevancia e impacto en el ámbito social (Frigerio, 2016).

Otros autores como De la Torre (2016), reconocen que la espiritualidad puede ser el resultado de la desvinculación de creencias, valores y experiencias relacionadas con lo sagrado de las estructuras institucionalizadas, lo afirma de la siguiente manera:

La espiritualidad aparece entonces como el resultado de la extracción de creencias, significados, vivencias, valores y experiencias de lo sagrado de los contornos institucionalizados. Salir de la religión y optar por practicar una espiritualidad no es solamente una elección religiosa o filosófica, sino ante todo la búsqueda de un estilo de vida (De la Torre, 2012). Es un rechazo por repetir formulas instituidas, y por emprender búsquedas de sentido trascendental. (De la Torre, 2016, p.1)

Comprendiendo lo anterior, Luckmann (1967), también afirma que la espiritualidad puede ser considerada como una “religiosidad invisible, fluida y sin contorno institucionales” (p.1), de acuerdo con esto, surge la tendencia a espiritualizar la religiosidad con la transformación de la sociedad, que pasa de un estado "sólido" (caracterizado por estructuras e instituciones fijas) a un estado "líquido" (marcado por esencias y fluidos más flexibles).

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, Seman (2008), citado por De la Torre (2016), indica que la espiritualidad no debe confundirse con la espiritualidad New Age, de otro modo tampoco como un fenómeno que es solo moderno, si bien, es algo que recorre diferentes religiones, culturas, clases sociales e instituciones, puesto que, no es un concepto ajeno a estas instituciones; toda vez que, se evidencia a través de ellas. Como sugiere Pablo Semán (2008), la espiritualidad sobre el enfoque holístico o sobre la perspectiva cosmológica, estos elementos también se encuentran en la religiosidad popular, que genera relevancia mágico y milagroso en las devociones de la religiosidad católica popular, citando a Semán (2008), en este sentido lo cosmológico trasciende a las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente, así como entre lo natural y lo sobrenatural, recomendando que lo sagrado es simplemente otro nivel de la realidad.

Por otra parte, García (s.f) citado por Lira (2023), en su trabajo *Espiritualidad, Nueva Era y religión: una aproximación etnográfica a las categorías en fricción* realiza dos movimientos principales. Primero, explora los posibles vínculos y yuxtaposiciones entre las categorías de espiritualidad y Nueva Era, proporcionando definiciones y comparando las distintas perspectivas literarias sobre el tema. Segundo, utilizando una metodología etnográfica, investiga las tensiones entre las categorías de espiritualidad y religión, llevando a cabo un análisis crítico de los discursos de varios practicantes del circuito New Age en Buenos Aires.

Por otro lado, Lira (2023), también menciona que el término "espiritualidad" es complicado de entender y definir porque tiene una historia larga y compleja. Originalmente, se ha utilizado principalmente dentro de las prácticas religiosas, refiriéndose a la relación de las personas con lo sagrado o divino. Sin embargo, en tiempos más recientes, el término ha comenzado a usarse también fuera del contexto religioso. Hoy en día, se aplica en áreas como la salud, la educación e incluso el mundo empresarial, lo que añade diferentes capas de significado al concepto. Por eso, resulta difícil precisar qué significa exactamente "espiritualidad", ya que depende del contexto en el que se utilice. (Lira, 2023, p.2)

No obstante, Pondé (2018) citado por Lira (2023), nos avisa que sería una equivocación intentar buscar la noción moderna de "espiritualidad" en la antigüedad, ya que, en ese momento, no existía tal término como lo entendemos hoy. Por otra parte, el autor indica que, aunque el vocablo en concreto no estaba en uso, sí podemos descubrir prácticas y criterios con conexión con la espiritualidad en las civilizaciones antiguas. Un autor principal en este análisis histórico es Pierre Hadot (2003, 2009), resalta la conexión entre las prácticas espirituales y la filosofía práctica en esos tiempos. Además, la concepción de "espiritualidad no religiosa" ha cobrado cada vez más significado en los últimos años, como en la sociedad y en el ámbito académico. **En este sentido, se manifiesta el término "espiritualidad secular" para describir estas formas de espiritualidad que se han desvinculado de las religiones tradicionales" (Lira, 2023, p.2).**

Ahora bien, la discusión en el ámbito de la teología y las ciencias religiosas es fundamental para entender cómo ha surgido la noción y el concepto de espiritualidad no religiosa. Para seguir esta evolución, es necesario analizar tanto el concepto general de espiritualidad, para ver si, a lo largo del tiempo, ha incorporado progresivamente la idea de lo no religioso, como el concepto específico de espiritualidad no religiosa en fuentes de referencia técnica, como diccionarios, compendios, léxicos y enciclopedias, Lira (2023), afirma que:

El ámbito cristiano, incluido el religioso: "Entendida como una reflexión sobre el conocimiento sapiencial religioso, sobre la experiencia con lo absoluto o en cuanto a los valores últimos y profundos que trascienden al ser humano, la espiritualidad trasciende el ámbito cristiano, incluido el religioso. Considerada una condición inherente al ser humano, se considera su sustrato más profundo. (Floristán, 2009, p. 183 citado por Lira, 2023, p.6)

En los últimos años, el concepto de *espiritualidad* ha adquirido un significado relevante, aunque su relación con la religión aún resulta algo ambigua. No obstante, al ser considerada una categoría de análisis, la espiritualidad se vincula profundamente con las experiencias y los significados que las personas construyen en su vida cotidiana. Por esta razón:

Todavía hay debate sobre si la espiritualidad debe considerarse parte del ámbito religioso, si es un concepto alternativo más adecuado que el de religión para describir su evolución en la modernidad tardía, o si es simplemente una forma de "neoesoterismo" o una nueva manera de referirse a la New Age, especialmente en su versión más masiva y contemporánea (Frigerio, 2021, p. 304).

A partir de una cuidadosa reconstrucción del periodo histórico en el que se frena el progreso social a través de la cultura del trabajo, Semán (2021), indica cómo los jóvenes creyentes crean sus propios modos de vivir la fe, en un diálogo tenso con dos discursos que predominan en la época: por un lado, el que aboga por el consumo como un medio para lograr estatus y reconocimiento, y por otro, el que impulsa la exploración de lo prohibido, la búsqueda de la marginalidad y el estilo de vida vinculado al consumo de drogas (Semán, 2021, p. 608).

La dimensión espiritual no aparece de forma ocasional, sino que se construye a partir de la experiencia psicológica, **precisamente del trauma**, por ende, se entiende espiritualmente como la presencia de un "espíritu negativo" es, en realidad, la cristalización o sedimentación de un trauma profundo. Formula el elemento espiritual, aunque es lo que finalmente tiene mayor peso o influencia no es ajeno a la psicología, sino que está constituido por ella, es la causalidad psicológica la que le da forma y contenido. En este sentido, el llamado "espíritu negativo" no proviene de una fuerza externa, sino que es una forma simbólica o espiritual de representar un sufrimiento psíquico que ha quedado fijado en la persona.

Es solo a partir de esto que aparece una dimensión espiritual que entiende la cristalización del trauma como la presencia de un espíritu negativo. Así, el elemento espiritual, determinante en última instancia, está informado por la causalidad psicológica que le da su materia: el espíritu negativo en cuestión es un trauma sedimentado. Por esto último, la doctrina de la Sanidad Interior se puede unir con la doctrina de la guerra espiritual, comienza cuando los complejos, traumas y obsesiones que se relacionan mientras los procesos de sanación son vistos como espíritus demoníacos. En lugar de ser acercados solo con el alivio de la palabra de Cristo, necesitan la mediación de un exorcista, cuya autoridad desciende directamente de Jesús (Serman, 2008).

A manera de conclusión, el recorrido realizado en torno al concepto de espiritualidad, en el marco de Estudios Sociales de la religión, permite comprenderla no solo como un "enunciado" sino también como un entramado simbólico y experiencial que incide profundamente en la configuración de subjetividades. **Desde esta perspectiva, el estudio de la espiritualidad resulta fundamental para el desarrollo de este proyecto de investigación, en tanto posibilita leer las prácticas de perdón y los relatos de fe en contextos de muerte no únicamente como expresiones doctrinales, sino como formas vivas de relación con lo sagrado, con el otro y consigo mismo.**

Según los autores, la espiritualidad puede situarse más allá de las estructuras institucionales, abriendo horizontes para interpretar cómo niños, niñas, adolescentes y sus familias cristianas, en situación de enfermedad terminal, movilizan sentidos, reorganizan afectos y negocian con el dolor a partir de matrices simbólicas religiosas que, cuando están bien ancladas en tradiciones, se resignifican desde la experiencia personal. Así, una comprensión crítica de la espiritualidad permite iluminar sus campos de posibilidad, mostrando cómo los sujetos se subjetivan en contextos de extrema vulnerabilidad y cómo, desde allí, abordan la vida y también la muerte desde escenarios de sensibilidad frente a las dimensiones del vivir, el sufrir y el morir.

2.7 Enunciado: Perdón

Los estudios explorados, se relacionaron con temas como el Perdón en lo social: Rocha, A., Amarís, M., López, W. (2017), “El perdón como estrategia de afrontamiento” “Una mirada desde el modelo de la complejidad del afrontamiento” Beltran, Manuel, Montoya Elizabeth, Morante Milena y Quiroz Silvana (2020) e “Imaginarios sociales sobre perdón y reconciliación desde el posacuerdo en comunidades cristianas del municipio de Quibdó”

En esta línea, las investigaciones coinciden en comprender el perdón como una estrategia de afrontamiento. Worthington y Scherer (2004), basados en la teoría del estrés y afrontamiento de Lazarus y Folkman (1986), lo definen como una forma de afrontamiento emocional y proponen cuatro postulados principales:

- 1) La falta de perdón es estresante
- 2) Los mecanismos de afrontamiento además del perdón pueden reducir la falta de perdón
- 3) El perdón reduce el estrés de la falta de perdón
- 4) El perdón como estrategia de afrontamiento está relacionado con la salud. (Rocha, Amarís, López, 2017, p.272)

En este sentido, la relación entre perdón y salud se presenta como “una ventana de reconciliación con los otros y consigo mismo”, y se manifiesta en distintos niveles: el autoperdón, el perdón hacia otros, el perdón grupal o intergrupal (Enright et al., 2016; Casullo, 2005), así como el perdón situado en contextos específicos (Rocha, Amarís, López, 2017, p. 276). De esta manera, se reconoce una convergencia entre perdón y reconciliación.

Teóricamente, el perdón se concibe como un proceso autónomo y subjetivo, en el cual la persona identifica emociones negativas como la rabia, el rencor o el deseo de retaliación, y decide liberarse de la carga emocional asociada al ofensor (Gallego, 2016, citado por Beltrán et al., 2020, p. 10). En esta línea, los imaginarios sociales que circulan en torno al perdón lo asocian con expresiones como: “el perdón requiere olvido”, “acto reflexivo”, “decisión de soltar las emociones negativas”, “recordar sin dolor”, “acto de misericordia por atributo divino” y “modo de estar en paz y bienestar propio”. Estas representaciones evidencian que el perdón transita por procesos tanto de subjetividad como de intersubjetividad (Beltrán, Montoya, Morantes y Quiroz, 2020, pp. 17–18).

Otro de los aportes de los estudios es el perdón en la espiritualidad, está comprendida como un camino para la auto trascendencia que enfatiza los puntos de vista y las prácticas religiosas, así como la oración, la meditación, el perdón y la creencia en Dios o en un propósito superior, “donde existe un sentido distinto de conexión con algo mayor que el yo” (Castañeda y Guerrero, 2019, p.3).

La espiritualidad también es vista como la influencia sobre la esperanza de vida, “el proceso que responde entre el morir y la muerte”, por otro lado, el perdón, la fe profunda y la práctica de religiosidad le da mayor sentido y satisfacción (Castañeda y Guerrero, 2019, p.3)

A si mismo se evidencia el perdón, como campo de desarrollo en la psicología, pues cuenta con múltiples definiciones entre las que destacan aquellas que hacen énfasis en aspectos motivacionales, emocionales (Worthington & Wade, 1999 citados por Fernández, 2015), cognitivos (Thompson et al., 2005), o bien una confluencia (Enright & Coyle, 1998 citados por Fernández, 2015). “Existe consenso en que el perdón es diferente que olvidar” (Mullet, 2011 citados por Fernández, 2015), reconciliarse (McCullough, 2008 citados por Fernández, 2015), y

otros conceptos como absolver, condonar, excusar y negar (Enright & Coyle, 1998 citados por Fernández, 2015, p.7).

También, afirman los estudios que los expertos establecieron una distinción entre el concepto de perdón y el de reconciliación. Se considera que el perdón es, principalmente, un proceso privado mediante el cual la persona se recupera del dolor y de las emociones negativas, reemplazándolas por sentimientos positivos. Estas emociones renovadas, a su vez, se traducen en el deseo de bienestar hacia el ofensor o en un comportamiento más amable y conciliador (Fernández, 2015, p. 7). En esta misma línea, se evidencia una relación significativa entre la religiosidad/espiritualidad y las disposiciones al perdón, lo que sugiere que las personas creyentes estarían, según los resultados encontrados, más dispuestas a perdonar (Fernández, 2015).

Finalmente se puede concluir a partir de los estudios, que el perdón es un “enunciado” complejo, situado en la convergencia de lo psicológico, lo social y lo espiritual. Se configura como una estrategia de afrontamiento ante el sufrimiento, al posibilitar la reconciliación consigo mismo, con los otros y con la dimensión trascendente. Los imaginarios que habitan el ejercicio del perdón revelan su carácter simbólico, afectivo y autónomo, y emergen desde marcos de normatividad moral y espiritual que inciden en la configuración de las subjetividades creyentes. **En este sentido, el perdón no es solo una experiencia interior, sino un acto situado en tramas discursivas que moldean el sentir, el actuar y el significado del dolor y la redención.**

2.8 Enunciado: Tanatología

Un último enunciado explorado se vincula con estudios relacionados con la tanatología y su aplicación en contextos de cuidado. Entre estos se destacan investigaciones sobre la evaluación del conocimiento en cuidados tanatológicos, desarrolladas por Martínez, Y., Flores, M., Córdoba, M., Mahuina, C., et al. (2010); el acompañamiento en experiencias de pérdida por la muerte de un ser querido, desde un enfoque centrado en la persona, propuesto por Laura Rosalía Martínez Gutiérrez (2018); la atención tanatológica en pacientes terminales, abordada por Pérez (2023); y la intervención tanatológica en cuidados paliativos, investigada por Mónica Miriam Guzmán Pérez (2023).

Etimológicamente tanatología deriva del griego Thanatos, nombre que se le daba a la diosa de la muerte en la mitología griega, por otro lado, logos tiene el significado de sentido. Por lo anterior, etimológicamente se le define a **“la Tanatología como la ciencia encargada de encontrar sentido al proceso de muerte, dar razón a la esencia del fenómeno”** (Behar, 2004, en Bravo, 2006 citados por Martínez, 2018, p.37)

De acuerdo con lo anterior, la tanatología se define como la ciencia o disciplina encargada de encontrar y dar sentido al proceso de la muerte, que consiste en ayudar al paciente, familia y equipo de salud de enfermería a comprender, enfrentar, asimilar el proceso y, al mismo tiempo, a aceptar la muerte, como parte del proceso de la vida. Su “objetivo principal se encamina a otorgar calidad de vida al paciente en fase terminal, para que el paciente muera con serenidad, dignidad y paz total” (Martínez, Flores, Córdoba, Campos, 2010, p.5).

El proceso tanatológico en los pacientes en su fase terminal es sin duda un proceso de duelo, el cual pasa por las fases de Negación, Ira, Negociación, Depresión y Aceptación, para atravesar metafóricamente un túnel oscuro, el cual tiene la luz al final, que debe pasar desde su propio estilo subjetivo (Pérez, 2015)

Específicamente en la atención tanatología del paciente según Pérez (2015): Es necesario realizarlo desde un entorno biopsico-social y espiritual para la aceptación de su enfermedad y, sobre todo, enfrentar la realidad del moribundo, así como a los familiares de cómo ayudar al paciente. (Pérez, 2015, p.2)

También es fundamental posibilitar el principio de autodeterminación al paciente terminal, en relación con la decisión y derecho a elegir. (Pérez, 2015)

En este sentido es necesario contar con un equipo multi e interdisciplinario con personal médico, enfermeras, trabajadores sociales, psicólogos, tanatólogos y guías espirituales que hayan recibido la preparación en Tanatología, que permita comprender los efectos de la muerte, sobre la

misma vida, lo cual incidirá en la disminución del dolor del paciente terminal y sus seres queridos Pérez (2015).

A manera de conclusión

El recorrido por los antecedentes revisados permite identificar que la espiritualidad y el perdón, en el contexto de la salud mental y de los cuidados paliativos, constituyen dimensiones profundamente significativas para las personas que enfrentan situaciones de enfermedad terminal. A nivel internacional, los estudios evidencian que las prácticas terapéuticas y religiosas generan efectos positivos en los pacientes, particularmente en el tránsito hacia la muerte. Sin embargo, aún persisten vacíos en la problematización crítica de cómo estos discursos se configuran como tecnologías que modelan la experiencia subjetiva del sufrimiento.

Los aportes revisados sugieren un cambio de paradigma en los modelos de atención en salud: se reconoce al paciente como un sujeto complejo, atravesado por dimensiones físicas, emocionales, espirituales y sociales. Desde esta perspectiva, la espiritualidad se incorpora como una dimensión ética del cuidado, en clave de calidad de vida y dignidad al morir, desbordando los marcos exclusivamente biomédicos.

La categoría de trascendencia, por su parte, muestra cómo, ante la experiencia de la enfermedad, los pacientes tienden a reconfigurar su identidad, desprendiéndose de lo socialmente instituido para reencontrarse con necesidades profundas como el perdón, el reconocimiento y el sentido. Esta transformación da lugar a una subjetividad abierta a nuevos regímenes de verdad, donde el perdón opera como una práctica discursiva que estructura el modo en que los sujetos enfrentan el final de la vida.

Desde una perspectiva Foucaultiana, estos discursos no son neutros ni espontáneos. El perdón enunciado central de este estudio puede ser leído como un dispositivo de subjetivación que articula saber, poder y ética. No se trata solo de una experiencia íntima o emocional, sino de una tecnología del yo que produce efectos en la manera como los sujetos comprenden su sufrimiento, su culpa, su vínculo con lo trascendente, y finalmente, su modo de morir. La espiritualidad, en este marco, no es ajena al poder, sino una red de saberes y prácticas que regulan, organizan y normalizan las emociones, las conductas y los cuerpos en el umbral de la muerte.

Asimismo, esta investigación propone una lectura crítica del perdón y la espiritualidad como hechos sociales (Durkheim, 1985), que funcionan como matrices de sentido, atravesadas por tramas simbólicas, afectivas y políticas. En tanto dispositivos, producen subjetividades creyentes, operan como regímenes de verdad y modelan las formas en que se habita el dolor, el cuidado, la culpa y la esperanza.

Este estudio contribuye a los Estudios Sociales de la Religión al visibilizar cómo se configuran las subjetividades en contextos de cuidados paliativos no curativos, articulando discursos religiosos, prácticas médicas e instituciones familiares que gobiernan el final de la vida. En particular, se inscribe en la línea de investigación “Subjetividades, geopolítica, biopolítica y religión”, al analizar cómo los dispositivos espirituales operan en el cuerpo doliente, en el alma que espera, y en el entramado político que administra la vida y su fin.

Finalmente, este trabajo propone comprender la realidad social en la que se reconoce que las identidades no son fijas ni dadas, sino construidas en el lenguaje, en el poder y en las prácticas que organizan la experiencia. En este sentido, la muerte, el perdón y la espiritualidad no son solo enunciados morales o religiosos, sino campos estratégicos donde se juega la gubernamentalización de la vida y la producción de subjetividades.

Capítulo 3. Enunciados Teóricos – Perspectivas filosóficas y psicológicas del perdón

Este capítulo expone las perspectivas filosóficas y psicológicas que fundamentan epistemológicamente el proyecto de investigación. Estos enfoques emergen tanto del análisis de antecedentes investigativos como del diálogo con marcos teóricos que posibilitan una comprensión profunda de las categorías del perdón y la muerte. Con el fin de estructurar este desarrollo, se presentarán primero los postulados centrales de cada autor, para luego establecer un **diálogo analítico** entre ellos desde sus respectivas perspectivas, articulando sus contribuciones en torno a una comprensión crítica y situada del problema de investigación.

En consonancia con lo anterior, la perspectiva filosófica aporta claves fundamentales para problematizar y enriquecer la reflexión sobre el perdón y la finitud. Se destacan, por ejemplo, los aportes de Friedrich Nietzsche (1887/2000), quien en *La genealogía de la moral* cuestiona el perdón como una manifestación de la moral del resentimiento; Hannah Arendt (1993), quien en *La condición humana* analiza el perdón **como una posibilidad política que rompe el ciclo de la venganza y restituye la acción**; Jacques Derrida (2003), quien deconstruye la noción de perdón absoluto, situándola en la paradoja de lo imperdonable; y Paul Ricoeur (2003), quien vincula el perdón con la memoria, el olvido y la ética de la responsabilidad. Asimismo, se incorpora el pensamiento de Michel Foucault (1976), particularmente desde *Vigilar y castigar*, al considerar el perdón como un posible dispositivo de sujeción inscrito en relaciones de saber-poder. Finalmente, Martin Heidegger (1927/1997), desde *Ser y tiempo*, ofrece una ontología de la existencia en la que la finitud, comprendida como ser-para-la-muerte, permite pensar la muerte como una dimensión constitutiva del ser humano.

Complementariamente, la perspectiva psicológica incorpora enfoques que comprenden el perdón como un proceso transformador ante el sufrimiento. **Se destaca, en este sentido, la logoterapia de Viktor Frankl (1969), que vincula el perdón con la búsqueda de sentido en medio del dolor; así como los aportes de Elisabeth Kübler-Ross (2005), Bravo (2006) y Sierra (2016), quienes integran el perdón como parte de un proceso terapéutico que facilita la elaboración del duelo y la aceptación de la muerte, desde una mirada que articula lo emocional, lo espiritual y lo existencial.**

3.1 Perspectiva filosófica

3.1.1 Nietzsche “El perdón como estrategia de poder moral del resentimiento”

La genealogía de la moral, de Nietzsche, aborda la moral y su relación con la cultura, argumentando que dos mil años de cristianismo han configurado las nociones de bien y mal. Desde esta perspectiva, la moral origina el resentimiento, que busca influir y controlar los sentimientos de culpa y perdón.

"Lo inofensivo del débil, la cobardía misma que posee a manos llenas, su quedarse-en-la-puerta, su inevitable deber-esperar, adquiere aquí el buen nombre de 'paciencia'; se lo llama incluso la virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, tal vez incluso perdón ("porque ellos no saben lo que hacen; ¡sólo nosotros sabemos lo que ellos hacen").
1887-2000, pág.

Desde este enfoque genealógico, Nietzsche afirma que la cobardía, la paciencia, la virtud, el no poder vengarse y el perdón son manifestaciones de una moral decadente que debilita al sujeto. Estas cualidades declinan la posibilidad de lucha, resistencia y afirmación vital, enmascarando formas de poder y voluntad. La voluntad, en este sentido, se comprende desde dos vertientes: como voluntad de poder que sana y como voluntad de poder que enferma:

"El juicio es la proyección de una 'voluntad de poder', poder enfermar, nihilista, incapaz de querer la vida como es y aceptarla sin subterfugios, que es lo propio de la voluntad de poder sana y fuerte" (Nietzsche, 1887-2000, p. 21).

La voluntad de poder que sana busca no solo la afirmación de la vida, sino también aceptar toda su complejidad, teniendo la capacidad de transformar experiencias dolorosas. En este sentido, para Nietzsche, **la verdadera salud no consiste en estar libre de enfermedades, sino en absorber estados patológicos, logrando así dominar sus propias fuerzas activas y reactivas.** La primera fuerza fundamental de la vida es la de la voluntad de poder activa, que aspira a confrontarse con dificultades ya superarlas, no rehuendo las dificultades ni el dolor, sino afrontándolos, e incluso queriéndolos como el mejor medio de crecer, fortalecerse y convertirse en algo más que humano, *demasiado humano*.

Por el contrario, la voluntad de poder que enferma se refiere a un tipo de voluntad nihilista, ya que niega la vida y la existencia de los valores y verdades de la realidad. A través de esta forma de voluntad, se valoran la cobardía y la resignación. Nietzsche critica con fuerza las estructuras morales del cristianismo que, desde su perspectiva, dependen del pecado y la culpa para sostener una forma de poder.

Desde la mirada de Nietzsche, el acto de perdonar no es un gesto puramente ético, sino una práctica configurada por relaciones de poder. En este sentido, perdonar no siempre se presenta como un acto liberador, sino que puede funcionar como una expresión de superioridad moral, en la que se establece una relación de dominio sobre el otro. **Nietzsche no rechaza el perdón en sí mismo, sino que cuestiona las condiciones históricas bajo las cuales ha sido legitimado, especialmente cuando se lo asocia con la debilidad, la culpa o la resignación.** Por ello, propone desnaturalizar el perdón, comprendiendo que los valores morales no son universales, sino construcciones históricas sujetas a tensiones de fuerza.

Desde esta base, Nietzsche explica los cambios históricos en las teorías morales, la vigencia o pérdida de los valores, y el fluir de los estilos culturales y políticos como resultado de una guerra originaria de fuerzas, que como decía Heráclito, da forma al mundo sin otra finalidad que su propio dinamismo interno (Sánchez M., 1887-2000, p.27).

Desde esta mirada, el autor explica la distinción entre la “moral noble” y la “moral de esclavos”:

“Mientras que toda moral noble brota de un triunfante decir 'sí' a uno mismo, la moral de esclavos dice de antemano 'no' a un 'afuera', a un 'de otro modo', a un 'no-idéntico', y este 'no' es su acto creador. Esta inversión de la mirada que instaura valores, esta dirección necesaria hacia fuera en lugar de hacia atrás, sí mismo, pertenece precisamente al resentimiento: la moral de esclavos necesita siempre, para surgir, primero un mundo opuesto y exterior necesita, por decirlo en lenguaje fisiológico, estímulos externos para actuar es radicalmente reacción”. (Nietzsche, 1887-2000, p. 88).

“La moral noble” implica un proceso afirmativo, un “sí” a la vida, donde los sujetos considerados nobles configuran sus propios valores desde una postura interna y subjetiva. En

contraste, la “moral de esclavos” tiene su génesis en el resentimiento y en el “no”, reflejando una mirada hacia el exterior. Esto implica que una actitud moral se define en relación con lo externo, en lugar de buscar la validación interna.

El resentimiento, en este sentido, aparece cuando hay debilidad y falta de capacidad del individuo para actuar, alimentando así la envidia y el deseo de venganza.

“El propio resentimiento del hombre noble, cuando aparece en él, se cumple y agota en una reacción inmediata, y por eso no envenena; por otro lado, en incontables casos no aparece, mientras que en todos los débiles e impotentes es inevitable.” (Nietzsche, 1887-2000, p. 80).

Así, se puede afirmar que la moral del resentimiento se posiciona como una estructura de valores donde la debilidad es exaltada y la fuerza, satanizada. Nietzsche (1887-2000) plantea que este resentimiento ha permeado la cultura occidental, incidiendo no solo en la moral desde una perspectiva religiosa, sino también en aspectos de la vida social y cultural. Este fenómeno se ancla en el concepto de “mala conciencia”, que surge de reprimir los instintos naturales y deseos propios, generando culpa y auto-desprecio.

“A los supuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia pertenece, en primer lugar, el hecho de que aquella transformación no fue paulatina, no fue voluntaria, y no se manifestó como un crecimiento orgánico que se adaptase a nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una constricción, una fatalidad incontestable contra la que no hubo lucha alguna, ni siquiera resentimiento.” (Nietzsche, 1887-2000, p. 127).

El resentimiento dialoga con el sufrimiento. Todos aquellos que sufren tienen la capacidad de inventar pretextos para generar afectos dolorosos, disfrutando de sus cavilaciones, maldades y prejuicios aparentes. Buscan historias oscuras, entregándose al placer de sospechas mortificadoras, para embriagarse con el veneno de su propia maldad (Nietzsche, 1887-2000, p. 173).

Asimismo, se configura la culpa como una “crueldad del alma”, la cual Nietzsche aborda como una consecuencia de la moralidad, asociándola a las nociones de deber y deuda. Esta culpa surge del conflicto entre los instintos naturales y las restricciones morales, y se convierte en un instrumento de control que mantiene a los individuos en un estado de autocastigo, intensificando el sufrimiento y obstaculizando la afirmación de la vida.

"Es éste un tipo de locura de la voluntad en la crueldad del alma que, sencillamente, no tiene igual: la voluntad del hombre de encontrarse culpable y reprobable hasta juzgar imposible la expiación, su voluntad de pensarse castigado sin que jamás pueda el castigo llegar a ser equivalente a la culpa, su voluntad de infectar y envenenar el fundamento último de todas las cosas con el problema del castigo y la culpa, para cerrar definitivamente la salida de este laberinto de 'ideas fijas', su voluntad de erigir un ideal (el del 'Dios santo') para, al contemplarlo, cerciorarse tangiblemente de su absoluta indignidad." (Nietzsche, 1887-2000, p. 135).

En esta perspectiva, se menciona, para efectos de esta comprensión teórica desde Nietzsche, la duda que plantea la culpa como un concepto de “la culpa como rechazo de la verdad”. Los argumentos para ello se relacionan con la culpa como una interpretación subjetiva, que no necesariamente expresa la realidad de las acciones o situaciones. En este sentido, la interpretación se ve influenciada por normas morales que surgen de creencias religiosas y sociales, las cuales llevan a los sujetos a condenar sus deseos legítimos y propios de su naturaleza humana.

"El hecho de que alguien se sienta 'culpable', 'pecador', sencillamente no demuestra que tenga razones para sentirse así; como tampoco alguien está sano simplemente porque se sienta sano. Recordemos los célebres procesos de brujería: en aquella época, los jueces más perspicaces y filantrópicos no dudaban de que aquí había culpa; las propias 'brujas' no lo dudaban..., y, sin embargo, faltaba la culpa." (Nietzsche, 1887-2000, p. 175).

En este sentido, la culpa carece de justificación objetiva, razón por la cual debe ser cuestionada para facilitar la afirmación de la vida.

Finalmente, Nietzsche critica la noción cristiana del perdón, al considerar que fomenta la dependencia de las instituciones que administran el perdón, ejerciendo un poder sobre el sujeto y la comunidad. En esta lógica, el perdón establece una relación desigual, ya que presupone una superioridad moral por parte de quien perdona (Lemm, 2010, p.966).

Estos enunciados permiten interrogar cómo el perdón, en contextos de sufrimiento y muerte, puede operar tanto como un dispositivo de sujeción moral, como también una vía para la afirmación vital, dependiendo de las condiciones históricas, políticas y espirituales desde las cuales se ejerce.

3.1.2 Hannah Arendt, Perdón como “Ruptura del ciclo de la venganza en la política”.

Hannah Arendt, en su obra “La condición humana”, reflexiona sobre el perdón y la promesa como mecanismos compensatorios que ayudan a superar ciertas limitaciones de la vida humana. Estos conceptos se presentan como alternativas a la venganza, especialmente en contextos políticos y sociales.

En relación con el perdón, la autora sostiene que el descubrimiento de su papel se encuentra en el contexto de la humanidad gracias a Jesús de Nazaret. Enfatizando que, aunque “su génesis es religiosa, esto no justifica restablecerle seriedad en un sentido estrictamente secular” (Arendt, 1958, p. 259).

Desde esta perspectiva, la autora resalta la importancia del perdón en la esfera pública y política como una herramienta para resolver conflictos y romper ciclos destructivos de venganza. **Esto fomenta la cohesión social en contextos donde la realidad se despersonaliza.** En este sentido, el respeto por la persona y la capacidad de perdonar se convierten en elementos esenciales para construir un mundo mejor.

La autora afirma que, en el evangelio, el ser humano no perdona simplemente porque Dios lo hace y, por lo tanto, debe actuar de la misma manera. En cambio, se nos enseña que "si cada uno perdona de corazón", entonces Dios también lo perdonará. Esta insistencia en la importancia de perdonar proviene de la idea de que muchas personas "no saben lo que hacen", lo que no se

aplica a los pecados graves y las malas acciones realizadas intencionalmente, ya que en esos casos no sería necesario enseñar. (Arendt, 1958, p. 259)

Así, el perdón no es solo una decisión divina, sino una expresión de la libertad del corazón humano. Retomando las enseñanzas de Jesús, se destaca la necesidad de perdonar, ya que muchas personas no son plenamente conscientes de las consecuencias de sus acciones. El perdón se convierte, entonces, en una manera de restablecer relaciones dentro del contexto y la complejidad de la vida. En esta línea de argumentación, describe la autora describe la:

Irreversibilidad del perdonar. Al respecto afirma:

Aquí, el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de irreversibilidad - de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo - es la facultad de perdonar. (Arendt, 1958, p. 256)

La irreversibilidad, entonces, se refiere a que las acciones humanas tienen un carácter irreversible; una vez que el sujeto lleva a cabo algo, no puede deshacerlo. Esto genera sentimientos de sufrimiento que se anclan en el pasado, como los “pecados que cuelgan en la espalda de Damocles”. Esta situación indica la incidencia transgeneracional de dichas acciones, la cual puede ser enfrentada mediante el perdón. Este último permite liberar a las personas de las cargas históricas que arrastran, rompiendo así ciclos de resentimiento y venganza.

Lo anterior pone de manifiesto que la condición humana implica más que las circunstancias que dieron origen a la vida del ser humano. Los individuos están influenciados por su entorno, ya que todo lo que tocan se convierte en un factor que afecta su existencia. El mundo en el que se desarrolla la vida activa está compuesto por objetos generados por la acción humana; sin embargo, estos objetos, que solo existen gracias a los hombres, a su vez, impactan continuamente a quienes los crearon (Arendt, 1958, p. 11).

En este sentido, la actividad humana está relacionada con un entorno que "condiciona" su propia humanidad. Esto implica que las condiciones de la existencia no son únicamente naturales, sino que están configuradas por las acciones y decisiones propias, las cuales establecen una relación con el mundo que se habita.

Sin embargo, la facultad del perdón está intrínsecamente ligada a la capacidad de hacer y mantener promesas. El perdón permite deshacer los actos del pasado, mientras que las promesas, en cambio, crean islas de seguridad en el océano de inseguridad que caracteriza al futuro por definición (Arendt, 1958, p. 257).

En relación con lo mencionado, la promesa se define como un compromiso en el que el sujeto se obliga a actuar en un tiempo futuro. Esto conlleva una responsabilidad de cumplimiento. Por lo tanto, se puede afirmar que la promesa busca mantener la continuidad y la responsabilidad de las acciones pasadas, creando un vínculo que une al sujeto a un campo de responsabilidad. Esto ayuda a estabilizar las expectativas ya mantener las identidades en un mundo incierto, donde los efectos son irreversibles.

Sin estar obligados a cumplir las promesas, no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro corazón solitario, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple. (Arendt, 1958, p.246)

La función de la capacidad de prometer radica en dominar la complejidad de los asuntos humanos y, como tal, representa la única alternativa a un control que se basa en la autocracia y el gobierno sobre los demás. Esta facultad se relaciona directamente con una libertad que se concede bajo la condición de no soberanía. El peligro y la ventaja que implican a todos los cuerpos políticos que se apoyan en contratos y tratados radican en que, a diferencia de aquellos que se basan en el gobierno y la soberanía, aceptan la naturaleza impredecible de los asuntos humanos y la desconfianza entre las personas, utilizándolos simplemente como un medio para establecer ciertas áreas de previsibilidad y construir hitos de confianza. (Arendt, 1958, p.252)

La promesa y el perdón tienen una característica y es la dependencia de la pluralidad, de la presencia del otro, es decir nadie puede perdonar o realizar una promesa únicamente a sí misma, pues si estas se realizan en soledad, carecen de realidad y no tienen otro significado ante el sí mismo. (Arendt, 1958, p.246)

Algunas de las características que señala la autora en clave de perdón son:

El perdonar es la una reacción, que no re-actúa, es decir que la respuesta, está condicionada por el evento o la situación que lo provoco, lo que significa que la reacción carece de libertad al estar condicionado por un acontecimiento.

Perdonar es la única reacción que no simplemente re-actúa, sino que actúa de nuevo de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y, por lo tanto, libre de sus consecuencias; esto aplica tanto para quien perdona como para quien es perdonado (Arendt, 1958, p. 246). En este sentido, el perdón es una experiencia eminentemente personal aunque no necesariamente individual o privadas en la que lo hecho se perdona por amor a quien lo hizo. Esta perspectiva también se refleja en la enseñanza de Jesús: “Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó” (Lucas 7:47, Biblia de Jerusalén).

El poder de perdonar se basa en el desinterés del amor quien no es político sino antipolítico

Pero a quien poco se le perdona, poca ama, y éste es. el motivo de la convicción corriente de que sólo el amor tiene poder para perdonar. Porque el amor, aunque es uno de los hechos más raros en la vida humana,⁸¹ posee un inigualado poder de autorrevelación y una inigualada claridad de visión para descubrir el quién, debido precisamente a su desinterés, hasta el punto de total no-mundanidad, por lo que sea la persona amada, con sus virtudes y defectos no menos que con sus logros, fracasos y transgresiones (Arendt, 1958, p.246)

Conforme a lo dicho, Hannah Arendt critica la noción cristiana que sostiene que solo el amor puede perdonar. Desde esta perspectiva, se plantean premisas que desvirtúan el alcance del perdón en el ámbito político y social. **Arendt afirma que el amor es una pasión anti política, ya**

que exigir amor para perdonar lo excluiría de los asuntos humanos. Proponer, en cambio, el respeto como una fuente suficiente para el perdón, considerando la dignidad humana del otro.

3.1.3 Jacques Derrida “Sobre el espíritu de perdonar lo imperdonable (paradojas del perdón, imposibilidad del perdón absoluto”

Jacques Derrida aborda el perdón y los límites éticos que este sugiere, analizando la complejidad del acto de perdonar acciones que parecen imperdonables. Discute el concepto de perdón y su relación con cuestiones de justicia y moralidad, y examina la noción de lo “imprescriptible”, desafiando ideas preconcebidas sobre el perdón y la culpabilidad.

Perdonar lo imperdonable y lo “imprescriptible”.

Derrida afirma que “el perdón, al igual que el don, asume un acto incondicional. En su origen latino, la palabra "perdón" se vincula a "don", lo que resalta que el perdón implica otorgar algo sin esperar nada a cambio” (Derrida, 2003, p.17)

Asimismo, implica un contexto de temporalidad, ya que el perdón se relaciona con experiencias pasadas que son complejas y continúan influyendo en el presente. En este sentido, también afirma que existen “aporías en la experiencia del perdón como don”, ya que se percibe la necesidad o la sensación de que el sujeto debe hacerse perdonar por no dar lo suficiente, “lo cual complica la idea del don...y el mismo acto de perdonar, al no ser desinteresado y si habitar en las dinámicas de poder”. (Derrida, 2003, p.51)

"Debemos entonces, a priori, pedir perdón por el don mismo, debemos hacernos perdonar el don, la soberanía o el deseo de soberanía que siempre asedia al don. Y empujando la cosa, irresistiblemente al cuadrado, tendríamos incluso que hacernos perdonar el perdón, que arriesga igualmente llevar consigo el equívoco irreductible de una afirmación de soberanía, incluso de dominio" (Derrida, 2003, p.27)

Derrida, problematiza, preguntas fundamentales, para comprender la naturaleza y la complejidad del perdón en clave de las relaciones humanas “¿Quién perdona o quién pide perdón a quién, en qué momento? ¿Quién tiene aquí el derecho o el poder? ¿Quién perdona a quién? ¿Qué significa aquí el 'quién'?” (Derrida, 2003, p.31)

Estas preguntas desafían y visibilizan el perdón como un acontecimiento complejo y multifacético que sobrepone debates en relación con las relaciones humanas y el acto de perdonar, no solo con los ofensores y las víctimas, sino también con sus identidades y relaciones de poder. Esto explica que el perdón no solo sea un acto individual, sino que está relacionado con las dimensiones sociales e históricas.

En este sentido, y dada la complejidad del contexto del perdón, Derrida analiza las categorías de **imprescriptible e imperdonable**, haciendo referencia a que son conceptos heterogéneos pero que influyen directamente en el contexto del perdón y la justicia. Lo “imprescriptible” hace referencia a los acontecimientos que no pueden ser olvidados con el tiempo, lo cual puede ser ocasionado cuando el perdón —es decir, el deber del “no” perdón— se reclama en nombre de las víctimas. “Imperdonable” se comprende como actos tan atroces que no pueden ser perdonados.

Jankélévitch sostiene que el perdón ha muerto en los campos de la muerte. Nuestro horror por lo que el entendimiento propiamente hablando no puede concebir sofocaría la piedad desde su nacimiento... (Derrida, 2003, p.31)

Desde este punto de vista de Jankélévitch citada por Derrida (2003), destaca dos argumentos importantes, lo cuales pone en discusión.

El perdón no puede concederse, o que al menos no puede contemplar la posibilidad de concederlo, de perdonar, entonces, más que si el perdón es pedido, explícita o implícitamente pedido, y esta diferencia no es poca cosa. Esto significaría que no se perdonará nunca a alguien que no confiese su falta, que no se arrepienta y que no pida, explícitamente o no, perdón (Derrida, 2003, p.35).

El segundo axioma es que, cuando el crimen es demasiado grave, cuando traspasa la línea del mal radical, incluso de lo humano, cuando se vuelve monstruoso, ya no puede ser cuestión de perdonar, debiendo permanecer el perdón, si puedo decirlo así, entre hombres, en la medida de lo humano (Derrida, 2003, p.35).

En relación con el primer axioma Derrida (2003), sugiere que el perdón no debería estar condicionado a una solicitud de perdón, este podría darse en un espacio donde no hay reciprocidad clara entre el que ofende y el que debe perdonar, lo cual sobrepone al perdón en que se realice independientemente de la confesión o arrepentimiento del ofensor.

Con el segundo axioma, Derrida (2003), pone en tensión la afirmación de Jankélévitch, al afirmar que el perdón puede abarcar lo inexplicable, lo monstruoso, lo irreparable, lo imborrable, lo irremediable, lo irrevocable, palabras que son negativas. Pero en todos los casos afirma el autor “no debemos y no podemos volver al pasado” el pasado es pasado y la memoria permanece irreductible e intratable (Derrida, 2003, p.43)

Sólo se perdona lo imperdonable, pero en la medida que perdonamos, el perdón deja de existir. En lo imperdonable entonces habitaría la justicia y es sólo el perdón imposible (como figura de lo imposible), el que nos insinúa, una vez más, el lugar irreductible de la deconstrucción. (Derrida, 2003, p.18)

Para la comprensión de lo irreparable, el autor expone razones que pone en manifiesto:

La irreparabilidad del pasado, el cual es irreversible y no se puede borrar. Este espacio temporal del pasado vive en resistencia frente a cualquier intento de olvido o reconciliación, lo cual genera que el perdón no solamente sea un acto jurídico o político, sino que debe reconocer el tiempo y la memoria (Derrida, 2003, p.20).

Asimismo, la naturaleza del mal radical, el cual se manifiesta en crímenes que son tan atroces que parecen anular la posibilidad del perdón, se ve como lo “inexpiable”, aquello que se escapa de cualquier forma de justificación o compensación (Derrida, 2003, p.45).

El reconocimiento de lo “irreparable”, que desafía las narrativas del perdón como algo que puede ser administrado o monetizado, se vuelve desafiante en cuanto requiere una reflexión profunda de fraternidad, humanidad y justicia, lo que lo convierte en un ideal no necesariamente realizable en la práctica (Derrida, 2003, p.86).

"Ella expresa lo común de la humanidad, la fraternidad de los hombres, de los hijos reconociendo su pertenencia al género humano, como será precisado aún más; y es difícil borrar la tradición profundamente cristiana de este universalismo humanista, familiarista y fraternalista, conforme entre otros al mensaje de Jesús" (Derrida, 2012, p.51).

También expresa el autor que se debe volver a cuestionar la noción de perdón que se ha heredado, mientras se reconsidera. Se plantea la duda de si el perdón debería liberarse de la necesidad de expiación que lo acompaña. Se problematiza si su verdadera posibilidad surge precisamente en aquellos momentos que parecen ser imperdonables, donde lo imposible y lo posible están entrelazados, únicamente confrontando lo que parece irremediable (Derrida, 2012).

En relación con lo mencionado, la historia del perdón se ha estancado por el “mal absoluto”, es decir, por los actos atroces que convierten imposible el perdón, ante lo cual surge la “doble convicción”, la cual implica la lucha interna entre la esperanza de perdón en tiempo futuro y la resignación de que nunca se dará de manera auténtica, al lidiar con las experiencias traumáticas y los límites que se perciben en la capacidad de perdonar en contextos de injusticia y sufrimiento, creando una contradicción entre el deseo de sanar y la realidad del dolor persistente.

"La historia continúa contra un fondo de interrupción de la historia, en el abismo, más bien, de una herida infinita, y que, en la cicatrización misma permanecerá, deberá seguir siendo herida abierta y no suturable. En todo caso, es en esta zona de la hipérbole, de la aporía y de la paradoja donde a menudo tendremos que permanecer o movernos" (Derrida, 2012, p.64).

Por último, el autor plantea dos cuestiones problemáticas que suscitan la forma de pensar el devenir:

Primera cuestión. ¿El perdón es cosa del hombre, lo propio del hombre, un poder del hombre, o bien está reservado a Dios? ¿Y es ya la apertura de la experiencia o de la existencia a una supernaturalidad como superhumanidad: divina, trascendente o inmanente, sagrada, ¿santa o no? Todos los debates sobre el perdón son también debates sobre este «límite» y el paso de este límite. Tal límite pasa entre lo que llamamos lo humano y lo divino, pero también entre lo que llamamos lo animal, lo humano y lo divino (Derrida, 2012, p.70).

En este sentido, el autor pone la mirada sobre si el perdón gira en lo natural del hombre o es un atributo de la conexión con lo divino (Dios). Este dilema establece un “límite” para la comprensión del proceso de perdón. La segunda cuestión que aborda Derrida se refiere al perdón condicional e incondicional. En esta discusión, sugiere que el perdón absoluto, otorgado sin condiciones previas, contrasta con aquel que depende de factores como el arrepentimiento y la justicia. **Así, su análisis del "límite" entre lo condicional e incondicional revela las complejidades ético-jurídicas que rodean el acto de perdonar.**

Además, plantea preguntas sobre el derecho a perdonar: ¿quién tiene la autoridad para hacerlo? ¿Puede alguien pedir perdón en nombre de otros? ¿Acaso el perdón debe pasar por las palabras o bien pasar de ellas? ¿Debe pasar por las palabras-verbos o pasar de esas palabras-verbos? ¿Sólo se puede perdonar o pedir perdón hablando, compartiendo la lengua del otro, es decir, ya identificándose suficientemente con el otro para ello, e identificándose a riesgo de volver el perdón a la vez posible e imposible? ¿Debemos negar la experiencia del perdón a cualquiera que no hable? ¿O, al contrario, hacer del silencio el elemento mismo del perdón, si es que existe algo así? (Derrida, 2012, pp.74-75).

"Lo incondicional y lo condicional son, ciertamente, absolutamente heterogéneos, por siempre, los dos lados de un límite, pero también son indisociables. Hay en el movimiento, en la moción del perdón incondicional, una exigencia interna de devenir efectivo, manifiesto, determinado, y, al determinarse, plegarse a la condicionalidad" (Derrida, 2012, p.71).

Se concluye, entonces, que, desde la perspectiva del autor, el perdón es una noción (enunciado) compleja y desafiante que lo interpela. Problematiza la necesidad incondicional del don, lo cual impacta directamente en el perdón y rompe con las condiciones tradicionales y religiosas, ya que su carácter incondicional anula la reciprocidad que amenaza el “intercambio” al dar. Derrida resalta que el perdón es, en su esencia, “imposible” y solo “improbable en lo imperdonable”. En este sentido, el perdón se vuelve paradójico, ya que el perdón de lo imperdonable deja de ser un acto de clemencia y se convierte en una forma de confrontar y transformar las relaciones del pasado, al comprender que nunca se podrá caer en lógicas de reciprocidad y reequilibrio. También es paradójico porque busca restablecer el vínculo sin considerar al otro, es decir, se sitúa en un no lugar, solitario e íntimo.

3.1.4 Paul Ricoeur, “Relación entre perdón, memoria y olvido”

La memoria y el olvido, desde Ricoeur (2006), abordan la complejidad de la relación entre ambos conceptos, así como su conexión con la historia y la ética. Para efectos de este enunciado teórico, se abordarán los aportes del autor en relación con el epílogo del “perdón difícil”.

Memoria.

La relación entre la memoria y el olvido es compleja. La memoria, entendida como una construcción activa, no es simplemente un almacén de recuerdos; cada recuerdo se configura a partir de múltiples acontecimientos interrelacionados.

Ricoeur (2003) sostiene que “la memoria es más que un almacén de nuestras ideas; es una construcción activa que involucra la selección y reagrupación de elementos de los recuerdos”. Además, la memoria está vinculada al pasado y tiene la capacidad de mantener presentes los acontecimientos vividos. En este sentido, se relaciona con la temporalidad, ya que revive e interpreta sucesos pasados desde una perspectiva actual. Así, la memoria no es solo individual, sino también colectiva, construyendo identidades en las comunidades que transmiten sus recuerdos de generación en generación.

La memoria cuenta con dimensiones epistémicas y pragmáticas. La primera relacionada con la condición cognitiva de la memoria que tiene la capacidad de representar verdades sobre el pasado y la segunda, con el esfuerzo consciente por construir los recuerdos.

Acordarse no es sólo acoger, recibir una imagen del pasado; es también buscarla, ‘hacer’ algo" (Ricoeur, 2003, p.81). Ahora bien, el recuerdo es una construcción retroactiva conformada por algunos de los infinitos elementos de una circunstancia o suceso que aconteció y que he vivido, elementos que he logrado conservar y ligar para conformar “mi” recuerdo. (Belvedresi, 2006 citando a Ricoeur, 2003, p.5)

Olvido.

El olvido, según Ricoeur, no es simplemente la ausencia del recuerdo, sino una condición para que la memoria exista. **Solo se recuerda lo relevante y lo significativo, lo que permite reconstruir las experiencias desde un lugar simbólicamente cargado.** Ricoeur (2003) contempla dos tipos de olvido: el “definitivo”, referido a la destrucción de las huellas, y el de “reserva”, que permite la recuperación de recuerdos en el futuro. Este último puede considerarse reversible, como un “milagro de la memoria feliz”.

El perdón y su dificultad

Paul Ricoeur (2003), inicia esta problematización en clave del perdón desde “la profundidad de la falta” la cual se refiere al reconocimiento del sufrimiento y el daño causado, por las ofensas, así como la relevancia de que los ofensores asuman las responsabilidades de sus acciones. **En este sentido el concepto que el perdón y la reconciliación deben habitar en la confrontación del dolor de las víctimas, la preservación de la memoria de las faltas que se cometieron, lo que llevaría perdón sin olvido.**

El perdón, si existe, constituye el horizonte común de la memoria, la historia y el olvido, lo que implica que debe hacerse un reconocimiento del daño y asumir la responsabilidad por las ofensas(acto) en un proceso que no minimiza el sufrimiento de las víctimas ni implica el olvido de las faltas (Ricoeur, 2003, p.5).

Esto implica que se subraya el **perdón** como un marco esencial que interconecta el **perdón**, la memoria y el olvido, permitiendo una reconciliación con el pasado y creando narrativas históricas nuevas que evitan permanecer en ciclos de dolor y de venganza a nivel individual y

social. Este debe estar acompañado por justicia, vista como sustituta de la redención del sufrimiento vivido.

En esta perspectiva Ricoeur, pone en clave de sus problematizaciones el término de “imputabilidad” comprendida como la capacidad, actitud en virtud del cuales ciertas acciones pueden cargarse en la cuenta de alguien (el agente) (Ricoeur, 2003)

Asimismo, “la confesión”, que implica un reconocimiento de la culpabilidad, abre un espacio para que la víctima considere ofrecer el perdón al ofensor.

El perdón, según Ricoeur, no solo se aplica a crímenes de gran magnitud, sino también al vínculo más íntimo entre el agente y el culpable. Aunque la culpa no sea originaria, es radical, en tanto forma parte de la condición humana.

Aunque la culpabilidad no sea originaria, es por siempre radical. Es esta adherencia de la culpabilidad a la condición humana la que, al parecer, la hace no sólo imperdonable de hecho, sino también imperdonable de derecho. A lo que parece, arrancar la culpabilidad de la existencia sería destruir completamente a esta última. (Ricoeur, 2003, p.304)

Ahora bien, afirma el autor, que **el perdón, tiene una herencia religiosa** (Abrahámica, cristiana, judía, Islámica, tal como lo afirma Derrida y Arendt. (Ricoeur, 2003), lo cual plantea un problema ético histórico en relación con la pretensión de universalidad. En este sentido el perdón no es ni debería ser normativo, ni normalizador.

El perdón no es, ni debería ser, ni normal ni normativo ni normalizador. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica. Esta «prueba de lo imposible» es la que debemos afrontar ahora. (Ricoeur, 2003, p.609)

En este sentido, el perdón implica poner entre paréntesis la ofensa y cesar en la búsqueda de reparación. Su objetivo no es borrar el pasado, sino reinscribirlo en una historia que no repita el daño. “Puede decirse que quien perdona está, de cierta manera, poniendo entre paréntesis la ofensa de la que ha sido víctima, de modo tal que acepta cesar en la prosecución de una reparación.

El perdón vendría entonces a intentar recomponer el equilibrio que la ofensa habría quebrado” (Belvedresi, 2006, citando a Ricoeur, 2003, p.588).

A si entonces el perdón no se fundamenta únicamente en el olvido o en ausencia del dolor, sino que significa recordar el pasado de manera saludable. El sujeto debió haber elaborado el duelo para procesar el sufrimiento del daño sufrido para llegar al perdón. **El arrepentimiento, no es una condición necesaria para que el perdón sea significativo, este es un acto desinteresado de la víctima que decide liberarse del daño infligido.** En este sentido el perdón es una expresión de la libertad personal y subjetiva.

"El perdón es un acto dirigido a la falta, como falta, y no al culpable como tal. Pero solo el culpable puede recibirlo, porque solo él puede liberarse de la carga de la falta. [...] El perdón no borra el pasado, sino que lo reinscribe en una historia que ya no está condenada a repetirlo". (Ricoeur, 2003, p.593)

A si mismo el perdón es un acto paradójico, porque postula sobrepasar la lógica de intercambio (culpa- castigo) sin negar la responsabilidad del agresor. En este sentido el perdón pareciese imposible, porque no puede borrarse, pero es necesario para abrir un futuro sin resentimiento.

"El perdón es lo que se opone al resentimiento, no porque lo cancele, sino porque interrumpe su lógica de repetición infinita" (Ricoeur, 2003, p.595)

En conclusión, para Paul Ricoeur, el perdón no es un acto trivial de olvido ni una reconciliación forzada, sino un proceso ético de profundidad abismal que enfrenta la paradoja de su imposibilidad y su necesidad: aunque el daño pasado es irreparable, el perdón emerge como un gesto libre surgido desde la autonomía del ofendido y sin negar su sufrimiento que libera tanto a víctimas como a culpables, permitiendo reescribir nuevas narrativas. Así, el perdón no es una meta alcanzable, sino **un horizonte ético que orienta la transformación del trauma hacia la reparación y la justicia, donde la memoria del dolor se entrelaza con la esperanza de lo humano compartido.**

A continuación, se realiza el dialogo de los autores de la perspectiva filosófica del perdón

3.1.5 El perdón como campo de tensiones: diálogo entre Nietzsche, Arendt, Derrida y Ricoeur

Las perspectivas filosóficas de Nietzsche, Arendt, Derrida y Ricoeur entablan un diálogo crítico en torno al concepto de perdón, revelando tanto convergencias como divergencias en su comprensión. Nietzsche lo problematiza desde su relación con el poder, interpretándolo como un instrumento de dominación moral que subyuga la voluntad individual y perpetúa la dependencia hacia estructuras normativas. En contraste, Arendt adopta una postura político-humanista, al concebir el perdón como una capacidad profundamente humana, de carácter político, esencial para interrumpir los ciclos de violencia y restaurar el espacio de la acción colectiva. Derrida, por su parte, introduce una perspectiva paradójica: el perdón, en tanto “aporía”, solo cobra sentido en su imposibilidad radical, pues exige lo incondicional en un mundo regido por condiciones. Finalmente, Ricoeur aborda el tema desde una ética de la memoria, enfatizando que el perdón constituye un acto de reconocimiento mutuo que entrelaza olvido, narrativa histórica y justicia restaurativa.

Para ampliar este diálogo, se abordarán las convergencias y divergencias en torno al perdón, poniendo en relación las perspectivas de los autores trabajados en este eje filosófico, quienes se constituyen en un faro que orienta el camino teórico del presente proceso de investigación.

Convergencias...

Crítica a la noción del perdón desde las perspectivas morales tradicionales

Nietzsche y Arendt cuestionan las concepciones tradicionales del perdón, particularmente aquellas asociadas a la moral cristiana. Nietzsche denuncia cómo el perdón puede ser instrumentalizado como una forma de poder simbólico, convirtiéndose en un gesto de superioridad moral que refuerza relaciones jerárquicas y de dominación. Desde una óptica distinta pero convergente, Arendt también se distancia del perdón entendido exclusivamente como un privilegio divino, proponiéndolo más bien como un acto profundamente humano, capaz de interrumpir las cadenas de la opresión mediante el ejercicio de la libertad. En este sentido, ambos autores coinciden en cuestionar el perdón como una imposición moral, y afirman la necesidad de desplazarlo del paradigma ético-hegemónico para repensarlo como un fenómeno que trasciende las lógicas de subordinación y control.

Por su parte, tanto Derrida como Ricoeur también critican las formas moralizantes del perdón, especialmente aquellas que lo vinculan a exigencias religiosas o normativas. Derrida problematiza el perdón condicionado aquel que depende del arrepentimiento o de la confesión y postula en su lugar un perdón incondicional, liberado de expectativas y rupturista frente a las creencias heredadas del cristianismo. Este perdón, al situarse más allá de la lógica de la reciprocidad y de las condiciones, habita el terreno de lo imposible, como todo acto que desafía la norma.

Ricoeur, si bien reconoce la raíz religiosa del perdón, insiste en despojarlo de su carácter prescriptivo. A su juicio, el perdón no debe ser ni normativo ni normalizador, sino un acto libre y excepcional, nacido de la confrontación con la memoria del daño y del reconocimiento radical de la alteridad. En esta perspectiva, el perdón no se impone ni se exige: requiere tiempo, elaboración del duelo, responsabilidad ética y apertura al otro, sin coerciones externas.

Complejidad del concepto del perdón

Otra convergencia clave entre Nietzsche, Arendt, Derrida y Ricoeur es el reconocimiento de la complejidad estructural y existencial del perdón. Ninguno de estos pensadores lo concibe como un acto simple, neutral o universal; por el contrario, lo comprenden como una práctica profundamente imbricada en tensiones éticas, políticas e históricas, lo cual le otorga un carácter ambivalente.

Para Nietzsche, el perdón es un fenómeno que surge de relaciones de poder, fuertemente influenciado por el resentimiento, la sumisión y la culpa en contextos religiosos. Desde esta perspectiva, el perdón se configura como una forma de dominación simbólica que coarta la libertad del sujeto e incide directamente en la producción de subjetividades marcadas por la “mala conciencia”

Por su parte, Derrida complejiza aún más esta noción al postular que solo se puede perdonar lo imperdonable. En este sentido, plantea una paradoja: si el perdón depende del arrepentimiento o de una solicitud explícita, se convierte en un acto condicionado, perdiendo así su carácter absoluto. Esta condición lo vuelve prácticamente imposible de realizar en la práctica, aunque su potencia ética radica precisamente en esa imposibilidad.

Por último, Ricoeur aborda el perdón como un concepto denso, que no puede reducirse a una reconciliación moral o imperativa. Lo plantea como un horizonte ético, simbólico y narrativo. En su visión, el perdón no elimina el pasado, sino que lo reinscribe en una nueva historia capaz de interrumpir el ciclo de la violencia. Su propuesta del “perdón difícil” lo entiende como un proceso que reconoce la complejidad del daño en sus dimensiones históricas, simbólicas y emocionales, lo que puede abrir una vía para la reparación.

El perdón como un acto profundamente humano.

Nietzsche, Arendt, Derrida y Ricoeur coinciden en una convergencia esencial: el perdón es una experiencia profundamente humana, donde la memoria, la subjetividad, la libertad y la capacidad de reconocimiento y transformación se expresan desde lo humano. En este sentido, el perdón no se reduce a un mandato externo ni a una práctica impuesta por normas morales o religiosas; más bien, surge como un acto vital que permite reconfigurar el sufrimiento, interrumpir la repetición del daño y abrir horizontes éticos en medio de la fragilidad de la existencia.

Nietzsche, a través de su análisis genealógico, revela que el perdón se inscribe en un campo de fuerzas donde se juega la afirmación o negación de la vida. Así, destaca la voluntad que lo vuelve humano, vinculada a las debilidades y pasiones, pero también a la capacidad de reconfigurar el poder y afirmar la voluntad en un contexto de transformación.

Para Arendt, el perdón es una capacidad que se activa en el ser humano, permitiendo interrumpir la irreversibilidad de las acciones y ofrecer un nuevo comienzo. Su potencial político radica en el surgimiento de la libertad humana y de la posibilidad de vivir en escenarios de pluralidad.

En Derrida, el perdón también se presenta como un acto profundamente humano. Su imposibilidad lo hace singular, ya que no depende de sistemas normativos ni de reciprocidades; se produce en contextos donde el dolor y el sufrimiento humano coexisten.

Finalmente, para Ricoeur, el perdón implica memoria y duelo. No se trata de borrar el pasado, sino de resignificarlo y narrarlo de otra manera. De este modo, se configura como una respuesta ética y libre ante el sufrimiento del otro, que no niega el dolor, pero busca romper el ciclo de la repetición.

Relaciones de poder sobre el perdón

Las relaciones de poder en torno al perdón constituyen otra convergencia clave entre los autores mencionados, quienes coinciden en afirmar que **el perdón no se encuentra al margen de las dinámicas de poder. Todos advierten que este no es un acto neutro, ni puramente moral o espiritual, sino que está imbricado en relaciones de fuerza, legitimación y posicionamiento subjetivo.**

Para Nietzsche, el perdón se articula con lo que denomina la moral de los esclavos, en la cual los débiles, al no ser capaces de ejercer venganza, transforman su impotencia en virtud. Desde esta perspectiva, el perdón opera como una estrategia de dominación simbólica que genera culpa y debilita la afirmación de la vida.

Arendt, desde una óptica distinta pero complementaria, también reconoce que el perdón implica un ejercicio de poder; sin embargo, no lo asocia con la dominación, sino con una dimensión política y relacional. En su propuesta, el perdón es una capacidad profundamente humana para reconstruir el vínculo con el otro desde el reconocimiento de la dignidad, en oposición a la lógica de la venganza, y en favor de condiciones que posibiliten la pluralidad.

Derrida, por su parte, cuestiona los regímenes de condicionalidad en los que suele situarse el perdón como el arrepentimiento, la justicia o el reconocimiento del daño, **pues estas condiciones lo ubican en una lógica de intercambio y reciprocidad que lo contamina con una voluntad de poder, incluso cuando se presenta como desinteresado.**

Finalmente, Ricoeur también identifica la dimensión de poder en el acto de perdonar. Por ello, insiste en que el perdón no debe ser exigido como un deber moral, ya que hacerlo implicaría una imposición ética o institucional que vulnera la libertad del sujeto. En su lugar, propone comprenderlo como un gesto libre, nacido del reconocimiento profundo del otro, y no de presiones normativas o externas.

Divergencias

Naturaleza del perdón

En torno a la naturaleza del perdón, se evidencian diferencias relevantes y profundamente significativas entre los autores, en relación con las tensiones entre lo existencial, lo político y lo espiritual.

Para Nietzsche, el perdón se distancia de cualquier valoración “divina” o “virtuosa”. Su origen es reactivo: surge del resentimiento y reproduce una moral de sujeción que se inscribe en la subjetividad de los sujetos. En este marco, el perdón se convierte en un acto que, lejos de liberar, humilla y domina bajo el discurso de la bondad, enmascarando relaciones de poder.

Desde una perspectiva distinta, Arendt considera el perdón como una capacidad política agenciada por los seres humanos. Su naturaleza es profundamente relacional y temporal, ya que permite a los sujetos liberarse del peso del pasado. Entiende el perdón como una ruptura con el ciclo de la venganza, y sugiere que, en contextos de pluralidad, la moralidad puede requerirlo como vía para crear condiciones de reconciliación y paz.

Derrida, en cambio, plantea que la verdadera naturaleza del perdón reside en su imposibilidad. El perdón solo cobra sentido si es absolutamente incondicional, es decir, si no responde a ninguna lógica de reciprocidad, compensación o justicia. Esta radical incondicionalidad lo sitúa en constante tensión con las condiciones del mundo humano, especialmente en los ámbitos político y jurídico.

Por su parte, Ricoeur entiende el perdón como una posibilidad de reconstrucción ética, que se despliega en una trama narrativa donde convergen la memoria, el reconocimiento y la responsabilidad. Su naturaleza no implica negar el daño, sino resignificarlo como una respuesta reflexiva y libre ante las heridas del pasado. El perdón, entonces, no borra el sufrimiento, sino que lo transforma dentro de un horizonte de sentido.

Finalidad del perdón

Otra de las divergencias más notables entre los autores analizados radica en la finalidad que cada uno le atribuye al perdón. Estas diferencias revelan distintas concepciones sobre el sujeto, la libertad y el sentido mismo del acto de perdonar.

Para Nietzsche, el perdón no tiene como objetivo reconciliar ni sanar. Su función está relacionada con el mantenimiento de relaciones de subordinación que configuran una supuesta superioridad moral. En este sentido, no se presenta como un acto emancipador, sino como un dispositivo que genera humillación y perpetúa la culpa en el sujeto.

Por su parte, Hannah Arendt concibe el perdón como una herramienta política profundamente humana, cuyo sentido radica en interrumpir los ciclos de venganza y abrir horizontes para nuevas formas de relación. **En un mundo donde las acciones son irreversibles, el perdón se vuelve fundamental para restablecer la convivencia y reconstruir el espacio público.**

Para Jacques Derrida, la potencia del perdón reside precisamente en que no persigue una finalidad. Si el perdón responde a un interés o a una lógica de intercambio, pierde su pureza. Su fuerza está en su incondicionalidad, en ser un gesto sin propósito instrumental, lo que lo vuelve imposible en términos prácticos, pero éticamente irreductible.

Finalmente, Paul Ricoeur postula que la finalidad del perdón está en su capacidad de reconfigurar el pasado y resignificar la experiencia del daño. Desde esta perspectiva, el perdón permite restaurar el vínculo a través de la elaboración de la memoria y el sufrimiento, y abre paso a nuevas narrativas que no reproduzcan los ciclos del resentimiento.

En suma, esta divergencia revela cómo el perdón puede ser comprendido como instrumento de dominación, acto político liberador, gesto ético sin finalidad, o proceso narrativo de transformación. Cada postura ofrece una clave distinta para interpretar su función en la vida ética, política y subjetiva.

Relación con la justicia

Una última divergencia significativa se encuentra en la manera como los autores articulan el perdón en relación con la justicia, trazando líneas interpretativas distintas e igualmente relevantes.

Para Nietzsche, el perdón no se vincula con la justicia, ya que no corrige la injusticia, sino que reproduce estructuras de dominación asociadas al resentimiento y a relaciones de poder. En su lectura genealógica, el perdón es una herramienta de la moral del resentimiento, que sostiene y legitima la sujeción moral del sujeto.

En cambio, para Arendt, el perdón es un acto profundamente humano que restaura la posibilidad de justicia en la esfera pública. No se trata de absolver moralmente, sino de interrumpir la cadena de represalias y crear condiciones de posibilidad para nuevas formas de convivencia. En este sentido, el perdón no borra el pasado, pero libera al sujeto de la carga de sus actos irreversibles.

Derrida, por su parte, disocia radicalmente perdón y justicia. Mientras que la justicia puede operar bajo condiciones, el perdón auténtico debe ser incondicional. Esta tensión lo lleva a conceptualizar el perdón como una aporía ética, un gesto que no pretende restablecer equilibrios ni responder a lógicas de compensación, sino que habita el terreno de lo imposible.

En contraste, Ricoeur propone una articulación ética y narrativa entre perdón y justicia. Para él, el perdón no reemplaza la justicia, pero puede complementarla cuando esta no alcanza a reparar plenamente el daño. Así, reconoce que la justicia tiene límites ante el sufrimiento, y que el perdón —como acto ético y narrativo— puede abrir caminos de restauración relacional y simbólica.

En síntesis, esta divergencia refleja distintas concepciones sobre el perdón: en Nietzsche, como dispositivo de dominación; en Arendt, como potencia política de recomienzo; en Derrida, como imposibilidad ética; y en Ricoeur, como camino de

restauración narrativa. Todas ellas iluminan diferentes formas de pensar la justicia en contextos de dolor, violencia y responsabilidad.

Conclusiones...

A manera de conclusión, el diálogo entre Nietzsche, Arendt, Derrida y Ricoeur en torno al perdón revela tanto afinidades como tensiones que enriquecen su comprensión filosófica y ética. En cuanto a las convergencias, los cuatro autores coinciden en reconocer el perdón como un proceso complejo, íntimamente ligado a la experiencia humana, la memoria, el sufrimiento y la subjetividad. **Asimismo, todos critican las concepciones tradicionales y normativas del perdón, particularmente aquellas asociadas a las creencias religiosas que lo imponen como un mandato moral o divino.** No obstante, las divergencias emergen con claridad en torno a la naturaleza, las condiciones y la finalidad del perdón: ya sea concebido como acto político (Arendt), como imposibilidad radical (Derrida), como resignificación narrativa (Ricoeur) o como estrategia de dominación moral (Nietzsche). Estas coincidencias y tensiones no se excluyen, sino que amplían el campo de análisis, permitiendo comprender cómo el perdón puede desplegarse tanto como un dispositivo de sujeción cuando opera bajo lógicas de poder, culpa o superioridad moral como una potencia emancipadora, capaz de generar condiciones para la libertad, la bondad y la reconstrucción del vínculo humano en contextos marcados por el daño y la muerte.

De acuerdo a lo anterior, en clave del dispositivo, estas convergencias y divergencias permiten una **comprensión polifónica del perdón**, abriendo nuevas posibilidades para interpretarlo como una tecnología de poder y subjetivación, en el sentido propuesto por Michel Foucault. Desde esta perspectiva, el perdón no se limita a un acto moral o espiritual, sino que opera dentro de una red de discursos, prácticas e instituciones que regulan la vida y configuran subjetividades. **En esta misma línea, Giorgio Agamben lo sitúa en el umbral biopolítico entre lo humano y lo inhumano, donde el perdón funciona como mecanismo de inclusión o exclusión dentro de la comunidad. Así, el perdón puede entenderse como una tecnología que actúa en la intersección entre el poder, la subjetividad y la vida, entretejiendo dimensiones éticas, políticas y afectivas que exceden su comprensión normativa y tradicional. Finalmente, desde la perspectiva de Gilles Deleuze, el perdón se ve como una fuerza, que despliega líneas**

de fuga, que reconfigura subjetividades para irrumpir lógicas permanentes a otras formas de existencia y vínculo.

3.2 Perspectiva Psicológica

Además de su dimensión filosófica, el perdón encierra una profunda carga afectiva, simbólica y existencial que ha sido ampliamente explorada desde la psicología clínica y existencial. Esta sección presenta los aportes de García, Kübler-Ross y Frankl, cuyas perspectivas permiten comprender el perdón como un proceso emocional y espiritual de elaboración del sufrimiento, especialmente en contextos de duelo, enfermedad terminal y confrontación con la muerte.

3.2.1 José Antonio García "Perdón: Conducta, Conciencia y Liberación"

Perdonar constituye un proceso emocional y psicológico en el cual una persona decide renunciar a resentimientos, enojos o deseos de venganza hacia alguien que le ha causado algún daño, ya sea real o percibido. Este acto implica una liberación personal, caracterizada por dejar ir las emociones negativas asociadas con una ofensa o transgresión. Cabe destacar que el perdón no necesariamente implica olvidar lo sucedido ni justificar las acciones de la otra persona. En cambio, se centra en aceptar la realidad del evento, comprender las circunstancias y liberarse del peso emocional vinculado al rencor. Aunque perdonar no siempre conlleva reconciliarse con la persona que causó el daño, puede abrir la puerta a la posibilidad de reconstruir la relación. (García, 2010).

Existe un consenso en la definición del perdón, considerándolo como un cambio en las conductas destructivas intencionadas hacia quien ha causado el daño, reemplazándolas por acciones constructivas (McCullough, Worthington y Rachal, 1997) según lo señala García¹⁰ (2010).

En español, la palabra "perdonar" tiene su origen en el latín "Perdonare". Este término está compuesto por un prefijo que actúa como aumentativo, y "Donare", que significa regalar o dar. Por lo tanto, perdonar implica dar o regalar en su grado máximo. Se trata de un acto de generosidad

¹⁰ Perdonar y pedir perdón

hacia aquellos que nos han ofendido. En hebreo, el concepto de "Slijá" representa el perdón supremo, reservado exclusivamente para la concesión divina. La raíz de esta palabra es "Salaj", proveniente del arameo, una lengua hablada por asirios y babilonios en el segundo milenio a.C., y denota la idea de curar mediante la palabra. En este contexto, perdonar implica, en cierta medida, un acto curativo.

Algunos enfoques sostienen que el perdón no solo implica el cese de las conductas dirigidas contra el ofensor, sino que también abarca la realización de acciones positivas. En este contexto, la metáfora utilizada destaca la necesidad de dejar de enfocarse en las conductas destructivas. Sin embargo, el acto de dejar de pensar consciente y voluntariamente en algo solo tiende a aumentar su frecuencia. Por ende, para perdonar, se requiere un compromiso activo, en aras del propio interés, hacia el deseo de lo mejor para esa persona, ya sea mediante el deseo de reflexión para evitar causar más daño o el deseo de éxito en su vida, entre otras posibilidades (García, 2010).

Ahora bien, si el proceso de perdón se lleva a cabo de manera apropiada, se producirán modificaciones en los sentimientos hacia la persona que causó el daño. Aunque algunos estudios sostienen que son los sentimientos los que influyen las conductas, desde la perspectiva de la terapia de aceptación y compromiso, se parte de la premisa de que los pensamientos, sentimientos, sensaciones y emociones no determinan de manera obligatoria la conducta. Se enfatiza la importancia de modificar la conducta, ya que esto eventualmente conducirá a un cambio en los pensamientos, sentimientos, sensaciones y emociones. Por lo tanto, perdonar no está condicionado por la reducción o cese total de los pensamientos o sentimientos "negativos". No se trata simplemente de un estado emocional o una condición afectiva, ni se limita a una colección de pensamientos y sentimientos. Más bien, perdonar es una conducta que se elige libremente, impulsada por el compromiso y la determinación (Zettle y Gird, 2008 según lo expone García 2010).

El perdón no se limita a ser un acto único realizado en un momento específico; más bien, se trata de un proceso continuo que puede profundizarse y completarse con el tiempo. En este sentido, existen varios niveles de perdón, concebidos como una serie de tareas que van incrementando y complementando el proceso hasta alcanzar un grado más completo de perdón, según lo propuesto por Case (2005). El primer paso implica dejar de realizar conductas

destructivas, ya sea de manera abierta y explícita, como detener la búsqueda de venganza o justicia, o de manera encubierta e implícita, como dejar de desear conscientemente mal al agresor o rumiar constantemente sobre el daño recibido. En el segundo nivel, se incluyen conductas positivas hacia la persona que causó el daño. Al completar el proceso de perdón, las respuestas positivas por parte del perdonado pueden conducir a la restauración de la confianza en el agresor. La idea de diferentes niveles de perdón implica que comprender verdaderamente en qué consiste el perdón terapéutico y hasta dónde está dispuesto a llegar el paciente requiere una explicación detallada del proceso que se seguirá para perdonar (García, 2010).

Qué no es el perdón.

Dado que la palabra "perdón" con lleva una carga ideológica significativa, sugerir a los pacientes que emprendan un proceso de perdón puede generar malentendidos. Por esta razón, es crucial abordar con ellos una discusión detallada sobre qué implica y qué no implica el perdón propuesto. Algunos de los aspectos que podrían necesitar aclaración incluyen:

El perdón no incluye obligatoriamente la reconciliación. Optar por el perdón o solicitar perdón son elecciones personales que no requieren la participación de la otra persona. Aunque, la reconciliación es un proceso que involucra a ambas partes. Por ejemplo, perdonar no implicará necesariamente la restauración de la relación con alguien que pueda representar una amenaza recurrente. (García, 2010)

El perdón no implica olvidar lo que ha pasado. De acuerdo con García (2010), reconoce que el olvido es un proceso que se da de manera natural con el tiempo, pero no siempre con el perdón, es por esto por lo que la autora afirma:

El perdón implica cambiar las conductas negativas hacia el ofensor por otras positivas, como se mencionó anteriormente. Algunos conceptos erróneos asociados con el perdón incluyen la idea equivocada de que perdonar significa no recordar o evitar sentir enojo por lo sucedido. Recordar algo es una respuesta automática a estímulos que pueden surgir en cualquier momento, y los sentimientos asociados no se pueden controlar voluntariamente, aunque las respuestas que damos a esos sentimientos sí pueden ser decisiones conscientes. (García, 2010, p.2)

El proceso de perdón comienza con la elección de perdonar. Siguiendo las palabras de Santa Teresa de Calcuta, "El perdón es una decisión, no un sentimiento" (Bastit, s.f, p.4). Inicialmente, esta decisión es un acto egoísta, un gesto de amor propio mediante el cual buscamos liberarnos del dolor y la incomodidad causados por la ofensa. Una vez que hemos tomado la decisión de perdonar, se inicia el proceso de perdón.

De acuerdo con Bastit (s.f), afirma que:

-Perdón Unilateral: Es un regalo "incondicional" que damos al ofensor, sin buscar nada a cambio. Es la decisión de abandonar el resentimiento y las conductas destructivas, fomentando la compasión. Depende totalmente de la persona ofendida. (Bastit, s.f, p.5)

-Perdón negociado o interpersonal: En este caso el perdón requiere un diálogo entre el ofendido y el ofensor. Para que el ofendido perdone, el ofensor debe pedir perdón reconociendo y confesando su culpa, y mostrando arrepentimiento. Este perdón supone una liberación tanto del ofendido como del ofensor. (Bastit, s.f, p.5)

Finalmente, el acto de perdonar tiene beneficios significativos para la salud física, como la mejora de la salud cardiovascular al reducir la presión arterial y disminuir el riesgo de eventos coronarios. Un metaanálisis de la "University College London" ha demostrado una correlación significativa entre el mantenimiento de la ira y el resentimiento y el riesgo de sufrir ataques cardíacos. Además, el perdón impacta positivamente en el metabolismo al reducir los niveles de colesterol y fortalece el sistema inmunológico, aumentando las defensas y promoviendo un mejor sueño. A nivel psicológico, el perdón contribuye a la disminución de las emociones negativas como tristeza, ira y ansiedad. También eleva la autoestima y genera una mayor satisfacción con la vida. En conjunto, el perdón mejora la calidad de vida, permitiendo continuar con el desarrollo psicológico y espiritual de la persona. (Bastit, s.f)

3.2.2 Elisabeth Kübler-Ross “Sobre la muerte y los moribundos. Etapas del duelo y el perdón en cuidados paliativos no curativos”

“Quien tenga la fuerza y el amor de sentarse junto a un paciente moribundo en el silencio que va más allá de las palabras, sabrá que ese momento no es ni aterrador ni doloroso, sino un cese pacífico del funcionamiento del cuerpo” (Ross, 1969, p.56)

Elizabeth Kubler- Ross (1969) en sus obras, la rueda de la vida, la muerte y los moribundos y los niños y la muerte, es conocida por su trabajo pionero con más de 200 pacientes moribundos, sobre la muerte, lo sucede más allá de la vida y las etapas de duelo.

En su experiencia como médica psiquiatra y como parte de su propósito en la vida, trabajo durante aproximadamente tres décadas, acompañando terapéuticamente a moribundos, quienes recibían al final de la vida los peores tratos, se les dejaba morir solos, de una forma triste e impersonal como si la muerte fuera contagiosa.

Pero, desgraciadamente, los casos más graves, esas personas que estaban en las últimas fases de la enfermedad, que estaban en el proceso de morir, eran las que recibían el peor trato. Se las ponía en las habitaciones más alejadas de los puestos de las enfermeras; se las dejaba morir solas, como si la muerte fuera algo contagioso (Kubler, 1997, p.67)

En este acontecimiento de soledad en espera de la “muerte” los pacientes tenían miedo y muchas preguntas, emociones y sentimientos reprimidos, pero infortunadamente no tenían con quien hablar asumiendo una lucha interna, seguramente más fuerte que la propia enfermedad.

En este sentido afirma la autora que es fundamental dar la oportunidad a los pacientes terminales, facilitarles la oportunidad de expresar sus emociones, hablar de sus temores, concluir asuntos pendientes para sanar emocional y espiritualmente y sentir descanso antes de su largo viaje.

“Mis pacientes moribundos jamás mejoraron en el sentido físico, pero todos mejoraron emocional y espiritualmente-te. En realidad, se sentían mejor que muchas personas sanas” (Kubler , 1997, p.67)

La muerte, en si afirma (Kubler 2005), es un problema complejo, al no tener una autentica definición de la muerte, desde la época de las carvenas, nadie ha logrado tener una definición exacta. Surgían las preguntas "¿Adónde se va la vida? si no está aquí, ¿dónde está?

Una aproximación a esta pregunta, son los testimonios de los pacientes moribundos que tuvieron una experiencia cercana a la muerte, estuvieron en el Umbral y regresaron a la vida, quienes pasan por 5 fases (Kubler 1997),

Los moribundos pasaban por las cuatro fases, pero "una vez que hemos hecho todo el trabajo que nos ha sido encomendado al enviarnos a la Tierra, se nos permite desprendernos del cuerpo, que nos aprisiona el alma como el capullo envuelve a la mariposa, y.." bueno, entonces la persona tiene la más maravillosa experiencia de su vida. Sea cual fuere la causa de la muerte, en la muerte no hay dolor, miedo, ansiedad ni pena. Sólo se siente el agrado y la serenidad de una transformación en mariposa (Kubler, 1997, p.93)

En la primera fase las personas recobran la totalidad de la salud, ejemplo, por ejemplo, una “persona que estaba ciega volvía a ver, una persona parálitica podía moverse alegremente sin dificultad” (Kubler, 1997, p.93)

La segunda fase, las personas ya habiendo salido de su cuerpo, se encuentran en un estado de espíritu, se encuentran con ángeles, guías y o familiares muertos, son capaces de ir a cualquier velocidad y a cualquier lugar. Coincidían en tener la sensación de no querer regresar a la vida, pero ellos les decían que no era el momento.

“Sí, vi a mi padre tan claro como la luz del día” (Kubler, 1997, p86)

“Recuerdo a un niño que hizo un dibujo para poder explicar a su madre lo agradable que había sido su experiencia de la muerte. Primero dibujó un castillo de vivos colores y explicó: "Aquí es donde vive Dios." Después dibujó una estrella brillante: "Cuando miré la estrella, me dijo "Bienvenido a casa".” (Kubler, 1997, p93)

Es importante precisar que esto puede cambiar según las circunstancias de la muerte, cuando es una muerte repentina por un accidente o por asesinato, la persona se encuentra confundida, como sus familiares y es un poco más lento su proceso.

“Por ejemplo, estoy segura de que aquellos que murieron en el vuelo 800 de la TWA estuvieron junto a sus familiares en el servicio fúnebre que se celebró en la playa” (Kubler, 1997, p.94)

La tercera fase: Las personas guiadas por sus ángeles de la guarda, entran a lo que se describe el túnel, puerta de paso, una montaña, un riachuelo, creado por su energía psíquica y al final veían una luz brillante que le llamaban Dios, Buda, Cristo, en la denominación de la luz, los pacientes, se diferenciaban, pero en lo que coincidían es “se hallaban envueltos por un amor arrollador, la forma más pura de amor, el amor incondicional”, lo cual les había hecho comprender que solo hay un sentido de la vida y es el amor (Kubler,1997, p.94)

Cuando su guía las acercaba más a la luz, veían que ésta irradiaba un intenso y agradable calor, energía y espíritu, de una fuerza arrolladura. Allí sentían entusiasmo, paz, tranquilidad y la expectación de llegar por fin a casa (Kubler,1997, p.94).

Desde el estado del amor, inicia la cuarta fase, la persona hace una revisión de su vida y la relación sistémica con otras vidas, se les preguntaba por ¿qué servicio has prestado? se les elegía pensar sobre las decisiones y acciones que habían tomado en la vida. Para llevar una buena muerte, hay que tener una buena vida.

En ese estado la persona hacía una revisión de su vida, un proceso en el que veía todos los actos, palabras y pensamientos de su existencia. Se le hacía comprender los motivos de todos sus pensamientos, decisiones y actos y veía de qué modo éstos habían afectado a otras personas, incluso a desconocidos; veía cómo podría haber sido su vida, toda la capacidad en potencia que poseía. Se le hacía ver que las vidas de todas las personas están interrelacionadas, entrelazadas, que todo pensamiento o acto tiene repercusiones en todos los demás seres vivos del planeta, a modo de reacción en cadena (Kubler, 1997, p.94).

En conclusión, en la muerte, se nos permite, desprendernos del cuerpo y ser libres.

Se nos permite desprendernos del cuerpo, que aprisiona nuestra alma como el capullo envuelve a la futura mariposa, y cuando llega el momento oportuno podemos abandonarlo. Entonces estaremos libres de dolores, de temores y de preocupaciones, tan libres como una hermosa mariposa, que vuelve a su casa, a Dios, que es un lugar donde jamás estamos solos, donde continuamos creciendo espiritualmente, cantando y bailando, donde estamos con nuestros seres queridos y rodeados por un amor que es imposible imaginar (Kubler, 1997, p. 139)

Dicho lo anterior, que es la muerte. La muerte no es algo que haya que temer. De hecho, puede ser la experiencia más increíble de la vida. Sólo depende de cómo se vive la vida en el presente. Y lo único que importa es el amor” (Kubler, 1997, p.50) [...]

Otro de los aportes fundamentales de Elizabeth Kubler, a partir del trabajo con sus pacientes moribundos son las etapas de duelo. (Kubler, 1975, p50)

1. Fase la negación y aislamiento: en la cual el paciente, actúa como mecanismo de defensa, para evitar el dolor inmediato, asociado a la pérdida o la muerte. En la fase las personas experimentan, confusión, angustia y conmoción temporal, debido a la relación inconsciente que tenemos con la muerte, es inconcebible reconocer que tenemos que afrontar la muerte. La duración dependerá mucho de cómo se le diga, el tiempo gradual que tenga para

reconocer lo inevitable y como se haya preparado a lo largo de la vida. Es fundamental el acompañamiento que facilite la transición.

“No, yo no, no puede ser verdad” (Kubler, 1975, p.50).

“Las radiografías estaban «confundidas” (Kubler, 1975, p.50).

2. Fase la ira: La persona expresa dolor y frustración, a través de la ira, hacia Dios, hacia sí mismo, hacia los demás. Surge como respuesta emocional natural, en el cual la persona busca buscar una línea de fuga hacia su dolor interno, reflejando impotencia y vulnerabilidad. Es fundamental que se comprenda que este ataque es una reacción humana necesaria, para contribuir al proceso de sanidad emocional.

Esta fase de ira es muy difícil de afrontar para la familia y el personal. Esto se debe a que la ira se desplaza en todas direcciones y se proyecta contra lo que les rodea (Kubler, 1975, p63)

3. Fase el pacto o negociación: Las personas intento de posponer los hechos, incluyendo premios a la “buena conducta” fijando plazos, suplicas, es decir aparece un poco de regateo para buscar un poco de control en medio de la incertidumbre para aferrarse a la vida.

“En las entrevistas que hemos hecho sin auditorio nos ha impresionado el número de pacientes que prometen «una vida dedicada a Dios» o «una vida al servicio de la Iglesia» a cambio de vivir más tiempo” (Kubler, 1975, p.101)

4. Fase depresión: Se caracteriza porque el paciente toma conciencia de la realidad, la pérdida y que no hay forma de revertirla. Los pacientes pueden sentirse abrumados por sentimientos de profunda tristeza o depresión pero que no es patológica. Surgen dos tipos de depresión: depresión reactiva y depresión preparatoria.

En este sentido no se le debe decir al paciente que vea el momento alegre de las cosas, cuando se enfrenta a una inminente pérdida, no tratar de animarle, para no obstruir su desarrollo

de su duelo. En estos momentos los pacientes suelen pedir oración para prepararse a dejar su vida y es necesario que las personas expresen su dolor y sufrimiento, esto le facilitara el proceso de aceptación y tranquilidad.

5. Fase aceptación: las personas comienzas a encontrar tranquilidad, no necesariamente felicidad, donde reconocer la realidad de su muerte. En este sentido pueden reflexionar sobre sus vidas, pedir perdón, establecer o resignificar relaciones significativas, expresando agradecimiento. Es decir, afrontan la situación y encuentran un no lugar donde la paz y la pena habitan.

“La señora W. confirmó pocos días más tarde que no podía morir hasta saber que su marido estaba dispuesto a dejarla marchar. Quería que él compartiera algunos de sus sentimientos en vez de «pretender siempre que voy a ponerme bien» (Kubler, 1975, p.143)

6. Fase esperanza o trascendencia. Las personas, encuentran un significado o un propósito en medio de su sufrimiento o dolor, es decir ver la muerte desde un sentido trascendente, logrando involucrar conexiones más allá de si mismos, generando un cambio espiritual significativo.

“Muchos de nuestros pacientes nos explicaron lo tranquilos y a gusto que habían vuelto a casa después de haber descargado sus inquietudes. Varios de ellos pidieron reunirse con su familia en presencia nuestra antes de ir a casa, para eliminar barreras y disfrutar plenamente, juntos, las últimas semanas que les quedaban” (Kubler, 1975, p.171)

Finalmente se puede concluir que las obras de Kubler- Roos (1975), se infiere que **el perdón, es un paso fundamental en el proceso de duelo**, al liberarse de culpas, tristezas dolores en relación consigo mismo y en la interacción con quienes les rodea. A si mismo el perdón contribuye a crecimiento espiritual, como una llave que abre la que facilita la transición de dolor y la experiencia de perdida a un espacio de paz, encontrando un sentido de la vida y de la misma muerte.

3.2.3 Viktor Frankl, El hombre en busca de sentido. Perdón como parte del proceso de sanación del trauma.

Este autor desde sus experiencias de sufrimiento profundo, como prisionero en los campos de concentración, nazis en la segunda Guerra Mundial. Desarrolla la logoterapia como una forma de psicoterapia que hace énfasis en la búsqueda del sentido de la vida, incluso en las circunstancias más adversas, generando una capacidad para trascender el sufrimiento.

Viktor Frankl (1991), explora en su proceso terapéutico con sus pacientes con múltiples padecimientos la pregunta “¿Por qué no se suicida usted?” (Frankl, V. E. 1991). Las respuestas orientan lo que vida le ata.

Lo que le ata a la vida son los hijos; al otro, un talento, una habilidad sin explotar; a un tercero, quizás, sólo unos cuantos recuerdos que merece la pena rescatar del olvido (Frankl, V. E. 1991 p.6).

Lo anterior suscita que la motivación está anclada al amor, como un canal de salvación cuando el hombre se encuentra en una situación de total desolación y sufrimiento.

Cuando el hombre se encuentra en una situación de total desolación, sin poder expresarse por medio de una acción positiva, cuando su único objetivo es limitarse a soportar los sufrimientos correctamente —con dignidad— ese hombre puede, en fin, realizarse en la amorosa contemplación de la imagen del ser querido (Frankl, V. E.1991 p.28).

A si mismo destaca el autor, la libertad humana, para encontrar la dignidad en circunstancias extremas como las que vivieron los prisioneros de los campos de concentración. Esta dignidad expresada en la generosidad que resistía al sufrimiento y la deshumanización

Los que estuvimos en campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba (Frankl, V. E. 1991, p.42).

Frankl (1991), afirma, que, aunque los prisioneros se les quito casi todo, hay una libertad que no se puede arrebatar.

Al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa la última de las libertades humanas —la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias— para decidir su propio camino (Frankl, V. E.1991 p.42).

Esta autonomía de elección permite a los seres humanos, decidir cómo enfrentar el sufrimiento y su destino, manteniendo su humanidad y dignidad. Esta libertad espiritual que no se puede arrebatar hace que la vida tenga sentido y propósito.

En relación con lo anterior, Viktor Frankl (1991), se pregunta por el sentido del sufrimiento y la muerte, pues si no hay un propósito detrás del sufrimiento, entonces la supervivencia carece de valor.

¿Tiene algún sentido todo este sufrimiento, todas estas muertes? Si carecen de sentido, entonces tampoco lo tiene sobrevivir al internamiento. Una vida cuyo último y único sentido consistiera en superarla o sucumbir, una vida, por tanto, cuyo sentido dependiera, en última instancia, de la casualidad no merecería en absoluto la pena de ser vivida. (Frankl, V. E.1991 p.42).

La pérdida de la fe genera una crisis existencial, que logra que la persona se abandone tanto moral como físicamente. La fe, su valor, sus esperanzas actúan como un “sostén espiritual” que le permite a las personas enfrentarse a situaciones inhumanas, manteniendo la voluntad de vivir, sin esta condición la capacidad de lucha disminuye y termina con un desenlace trágico.

La causa última de la muerte de mi amigo fue que la esperada liberación no se produjo y esto le desilusionó totalmente; de pronto, su cuerpo perdió resistencia contra la infección tifoidea latente. Su fe en el futuro y su voluntad de vivir se paralizaron y su cuerpo fue presa de la enfermedad, de suerte que sus sueños se hicieron finalmente realidad (Frankl, 1991, p.46).

Dicho esto, se da relevancia a la postura del autor en “sentido de la vida” en palabras de las palabras de Nietzsche: "Quien tiene algo por qué vivir, es capaz de soportar cualquier cómo" (Frankl, V. E.1991 p.47). Para ello se necesita un cambio radical de actitud hacia la vida, pensar que no importa que no se espere nada de la vida, sino que la vida espera algo de nosotros.

En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea y cumplir las tareas que la vida asigna continuamente a cada individuo (Frankl, V. E.1991 p.48).

Lo que se necesita es un cambio radical, en el cambio de actitud hacia la vida, hay que enseñar a los desesperados que no importa que no esperemos nada de la vida, sino la vida espera algo de nosotros. (Frankl, V. E.1991 p.47). **Afirma el autor que se debe dejar de hacer preguntas sobre el significado de la vida y más bien pensar que la vida continúa incesantemente.**

En relación con todo lo anterior, Víctor Frankl, crea la logoterapia como una forma de psicoterapia, que se centra en como se viene argumentando anteriormente en la búsqueda de sentido de la vida como principal del ser humano.

Algunos de sus conceptos claves son, la búsqueda de significado, lo cual implica enfocarse en los traumas del pasado quebrando el ensimismamiento neurótico, para encontrar un sentido que hagan de la vida sea digna de vivir.

La logoterapia mira más bien al futuro, es decir, a los cometidos y sentidos que el paciente tiene que realizar en el futuro. A la vez, la logoterapia se desentiende de todas las formulaciones del tipo círculo vicioso y de todos los mecanismos de retroacción que tan importante papel desempeñan en el desarrollo de las neurosis. De esta forma se quiebra el típico ensimismamiento del neurótico, en vez de volver una y otra vez sobre lo mismo (Frankl, 1991, p.57).

La búsqueda del sentido, "voluntad de sentido". En Adler, la voluntad de poder, la necesidad de buscar y encontrar un significado personal, lo cual constituye una fuerza primaria y no una "racionalización secundaria" de impulsos instintivos.

Según J.P. Sartre, el hombre se inventa a sí mismo, concibe su propia "esencia", es decir, lo que él es esencialmente, incluso lo que debería o tendría que ser. Pero yo no considero que nosotros inventemos el sentido de nuestra existencia, sino que lo descubrimos (Frankl, 1991, p.58)

Esta búsqueda, se descubre en tres formas: 1) realizando una acción que logren encontrar un propósito; (2) teniendo algún principio que guíe la vida de la persona; y (3) por el sufrimiento, el cual puede ser transformado cuando se encuentra un propósito, al aceptarlo y buscarle sentido, las personas pueden transformarlo en una fuente de crecimiento y dignidad personal.

Esta voluntad de sentido también tiene, su propia frustración existencial, cuando la voluntad de sentido se frustra, se compensa con la voluntad de placer. La frustración se manifiesta cuando una persona, siente que su vida carece de significado, lo que puede generar problemas emocionales como ansiedad, depresión y neurosis. Sin embargo, es necesario precisar que no en sí misma ni patológica y patógena.

Ahora bien, la logoterapia, atraviesa la dimensión espiritual de la existencia humana, no desde una perspectiva religiosa, sino humana.

La logoterapia considera en términos espirituales temas asimismo espirituales, como pueden ser la aspiración humana por una existencia significativa y la frustración de este anhelo. Dichos temas se tratan con sinceridad y desde el momento que se inician, en vez de rastrearlos hasta sus raíces y orígenes inconscientes, es decir, en vez de tratarlos como instintivos (Frankl, 1991, p.59)

La relación del perdón y la búsqueda del sentido que propone Frankl en la logoterapia se evidencia en la liberación del pasado, al perdonar el individuo trasciende y encuentra nuevos significados a su vida. A sí mismo el perdón posibilita la aceptación hacia su propio

sufrimiento y el dolor que otros causan, recuperando y agenciando su propósito. En conclusión, el perdón facilita la sanación y la búsqueda de significado en los momentos más difíciles.

3.2.4 El perdón como experiencia de transformación: diálogo entre García, Kübler-Ross y Frankl

Este apartado presenta el diálogo entre los aportes de García, Kübler-Ross y Viktor Frankl desde la perspectiva psicológica, específicamente desde la psicoterapia integradora, la tanatología y la logoterapia. Estas miradas permiten comprender el perdón como una experiencia multidimensional que facilita procesos de sanación emocional, reconciliación interna y resignificación del sufrimiento. En el marco de esta investigación centrada en contextos de enfermedad terminal y cuidados paliativos en la infancia y la adolescencia, estos enfoques ofrecen herramientas fundamentales para entender el perdón como un recurso vital que atraviesa dimensiones emocionales, espirituales y narrativas. A partir de este diálogo, se busca evidenciar sus principales convergencias, mostrando cómo **el perdón puede operar como una forma de cuidado, de reconstrucción del sentido** y, eventualmente, como un dispositivo de subjetivación en experiencias al final de la vida. A continuación, se presentan las convergencias en las que los autores coinciden.

3.2.5 El perdón como experiencia de sanación emocional

Desde la perspectiva psicológica, García, Kübler-Ross y Frankl coinciden en concebir el perdón como una experiencia profundamente humana que facilita procesos de sanación emocional, aunque lo abordan desde enfoques distintos: la psicoterapia integradora, la tanatología y la logoterapia, respectivamente.

García (s.f), desde una mirada psicoterapéutica integradora, plantea el perdón como un puente que posibilita procesos internos orientados al reconocimiento del dolor, la expresión de la rabia y la confrontación de las heridas. Este tránsito emocional permite restaurar tanto el equilibrio psíquico como los vínculos relacionales del sujeto.

Elisabeth Kübler-Ross, desde su experiencia en el acompañamiento de personas en proceso de morir, reconoce que el perdón suele emerger como una necesidad espiritual y afectiva en quienes se enfrentan a la muerte. Para ella, perdonar favorece la reconciliación consigo mismo y la liberación de cargas emocionales no resueltas, facilitando el cierre de ciclos vitales de forma serena y consciente.

Viktor Frankl, por su parte, propone desde la logoterapia que el ser humano es capaz de encontrar sentido incluso en el sufrimiento más extremo. En este marco, el perdón permite transformar la herida en una vía de crecimiento interior, convirtiéndose en una afirmación de la libertad humana frente a la adversidad.

A pesar de sus diferencias disciplinares, los tres autores coinciden en que el perdón constituye un proceso de sanación emocional profunda que no solo alivia el sufrimiento, sino que también abre la posibilidad de reintegrar la experiencia dolorosa en un horizonte de sentido y transformación personal.

3.2.6 El perdón y la dimensión espiritual

En el enfoque psicológico de García, Kübler-Ross y Frankl, el perdón no solo se concibe como una herramienta emocional, sino que también se vincula con la dimensión espiritual y trascendente, convirtiéndose en una vía para la restauración del vínculo con uno mismo y con el otro.

Para García, el perdón está profundamente ligado al ejercicio de la alteridad y se manifiesta como resultado de un amor maduro y compasivo. Surge desde la dimensión espiritual del sujeto como una necesidad de reconciliación con el otro, en un proceso que favorece la transformación interior, la paz y la apertura a lo trascendente.

En una línea similar, Kübler-Ross sostiene que en las personas que enfrentan la muerte, el perdón aparece como una necesidad espiritual que permite cerrar ciclos vitales y liberar emociones acumuladas, posibilitando una despedida en paz. Desde su enfoque tanatológico, perdonar o ser perdonado se convierte en una forma de trascender el dolor, enraizada en las propias creencias espirituales de quienes están en proceso de morir o de acompañar.

Aunque Viktor Frankl **no aborda el perdón de manera explícita**, su propuesta logoterapéutica permite intuirlo como una posibilidad implícita. En *El hombre en busca de sentido* se evidencian claves como la libertad espiritual frente al sufrimiento, la actitud ante el dolor causado por otros y la capacidad de encontrar sentido incluso en situaciones de ofensa o pérdida. Desde esta óptica, el perdón puede interpretarse como una expresión de la libertad interior, orientada hacia la dignidad, la responsabilidad y la trascendencia.

3.2.7 El perdón como resignificación del sufrimiento

Desde esta perspectiva, el perdón también se concibe como una posibilidad de resignificación del sufrimiento. Lejos de entender el dolor únicamente como una experiencia negativa o disfuncional, se reconoce que puede tener un sentido transformador: dotar de significado a las heridas y reconfigurar el vínculo con el propio dolor.

En esta línea, García plantea que el perdón actúa como un recurso terapéutico y narrativo que permite integrar el sufrimiento dentro del relato vital del sujeto. Aunque no borra la experiencia traumática, sí transforma su significado, reduciendo su poder destructivo — particularmente el de emociones como la rabia y el deseo de venganza—, lo que posibilita una restauración psíquica y relacional.

Kübler-Ross, desde el contexto del duelo y la aceptación de la muerte, sostiene que el perdón permite resignificar experiencias de dolor no resuelto. En este proceso, emerge una mirada compasiva hacia uno mismo y hacia los otros, facilitando una reconciliación emocional que sana y libera, especialmente en quienes enfrentan el final de la vida.

Finalmente, aunque Frankl no desarrolla explícitamente una teoría del perdón, su pensamiento permite inferirlo como una actitud existencial que favorece la reconciliación con el daño recibido. Desde su propuesta logoterapéutica, el sufrimiento —cuando se enfrenta con sentido— puede abrir una vía hacia el crecimiento interior y la libertad espiritual. En este marco, el perdón se convierte en una forma de afirmar el sentido de la vida incluso en medio del dolor más extremo.

Como conclusión, se puede afirmar que el diálogo entre García, Kübler-Ross y Frankl en torno al perdón aporta elementos fundamentales para este estudio, especialmente por su resonancia con las experiencias de niños, niñas y adolescentes con cáncer en etapa terminal y sus familias. Los aportes de García permiten comprender el perdón como una herramienta integradora para la transformación personal, capaz de facilitar procesos de sanación emocional. La mirada tanatológica de Kübler-Ross, desde su comprensión del duelo y de la muerte como una etapa más de la vida, resalta el perdón como un puente para liberar emociones no resueltas y cerrar ciclos vitales con serenidad. Por su parte, la logoterapia de Viktor Frankl plantea que incluso en medio del sufrimiento es posible encontrar sentido, y desde allí el perdón puede leerse como una vía hacia la libertad interior y la afirmación de la vida. Este diálogo, aun con sus diferencias, enriquece la comprensión del perdón como una experiencia multidimensional, que articula la emocionalidad, la espiritualidad y el sentido, especialmente en contextos de finitud y profundo dolor humano.

Desde la perspectiva del dispositivo, el diálogo entre estos autores permite identificar elementos fundamentales que revelan cómo se configuran procesos de subjetivación y sujeción a partir de discursos, prácticas y saberes que atraviesan la experiencia de la enfermedad y la muerte. **En este marco, se evidencian dispositivos relacionados con el cuidado, la gestión del dolor y la expresión del sufrimiento, que moldean las formas en que los pacientes particularmente niños, niñas y adolescentes en cuidados paliativos procesan su experiencia vital.**

Tal como se ha observado en el análisis del segundo objetivo de esta investigación, estas prácticas no solo estructuran el duelo, sino que también activan formas de inmunización simbólica (en clave de Esposito), que, si bien no suprimen la herida, permiten aliviar el sufrimiento emocional y atender las inquietudes espirituales. **Así, el perdón puede leerse como un dispositivo que interviene en la gestión afectiva y existencial del fin de la vida,** habilitando procesos de elaboración simbólica, resignificación del dolor y reconciliación con la propia finitud.

A manera de cierre de este capítulo de “enunciados teóricos”, se puede afirmar que el diálogo entre las perspectivas filosóficas y psicológicas aporta una polifonía conceptual fundamental para comprender el perdón desde experiencias contextuales, históricas, institucionales y multidimensionales, en clave del sentido propio de este estudio. Los aportes de Nietzsche, Arendt, Derrida y Ricoeur permiten problematizar el perdón como un campo de

tensiones éticas, políticas y subjetivas que atraviesan la constitución del sujeto. Por su parte, las miradas psicológicas de García, Kübler-Ross y Frankl enriquecen profundamente esta comprensión, al ofrecer claves emocionales y espirituales sobre cómo los niños, niñas y adolescentes con cáncer en etapa terminal —así como sus familias— pueden experimentar el sufrimiento, la enfermedad y el perdón como una posibilidad de sanación y trascendencia.

La integración de estos enfoques resulta especialmente significativa en el marco de esta investigación y de los Estudios Sociales de la Religión, pues permite analizar cómo los discursos del perdón configuran subjetividades religiosas en contextos de finitud. De este modo, el perdón se revela no solo como una práctica moral o espiritual, sino como un dispositivo de subjetivación que actúa en la intersección entre lo biográfico, lo teológico y lo existencial, habilitando formas de sentido, vínculo y cuidado al final de la vida.

Capítulo 4. Camino Metodológico

Este capítulo expone el concepto de “dispositivo” como categoría clave para el desarrollo metodológico de esta investigación, a partir de los aportes de Michel Foucault, Giorgio Agamben, Gilles Deleuze y Roberto Esposito. Desde esta perspectiva, el análisis del dispositivo permite comprender el perdón en relación con la red heterogénea de prácticas, discursos, saberes e instituciones que configuran formas de subjetivación y sujeción. Asimismo, se presenta el archivo trabajado y su abordaje metodológico mediante la grilla de análisis propuesta, la cual permite identificar, a través de distintas líneas (visibilidad, enunciación, fuerza, subjetivación y fisura), las formas en que operan fisuras, resistencias y reconfiguraciones frente a los regímenes de verdad que gobiernan las experiencias del perdón.

4.1 El Dispositivo

Este estudio se plantea desde la perspectiva del dispositivo como metodología, principalmente desde autores como Giorgio Agamben (2006), Michel Foucault (1994, 1991, 1980), Deleuze (1990), Espósito (2011), García (2011), et al., es clave iniciar por la etimología del término "dispositivo", que proviene del latín "dispositio", según Agamben (2006), trazar un arco histórico que se conecta con la oikonomía teológica. En este contexto, los dispositivos no solo se analizan en relación con el poder secular, sino que también revelan una tradición más profunda que articula el ser y la praxis, sugiriendo que estos dispositivos son formas de gobierno que operan sin un soporte ontológico sólido, generando a su vez las subjetividades necesarias para que los individuos se identifiquen dentro de estas estructuras de poder (Agamben, 2006).

Comprendiendo lo anterior, lo que se plantea a continuación en primer lugar es a la formulación del concepto diccionario del término “dispositivo” desde Foucault en 1977, en el cual se comprender como un conglomerado de diversos componentes constitutivos de discursos, instituciones, decisiones, leyes, medidas administrativas, enunciados, así como científicos y filosóficos junto con la diferencia del dicho y el no dicho.

[...] los dispositivos devienen también prácticas no discursivas, eso lo explica García Fanlo (2011) citado en Martínez (2013), para Foucault (s.f), los discursos se hacen prácticas por la captura o pasaje de los individuos, a lo largo de su vida, por los dispositivos, produciendo

formas de subjetividad; los dispositivos constituirían a los sujetos inscribiendo en sus cuerpos un modo y una forma de ser (García, 2011 citado en Martínez, 2013, p.85)

El enunciado, en sí mismo, construye las bases de todo fenómeno y, siguiendo la afirmación de Foucault, se transforma en un dispositivo que integra todos estos componentes, edificando así un sistema de poder. Además, la variedad de elementos que conforman dicho aparato sugiere que no se trata de una especificidad limitada a una tecnología o acción determinada, sino más bien de una conceptualización general que atraviesa diversas disciplinas del conocimiento y de la acción sociológica.

Por otra parte, Agamben (2006), propone una nueva forma de entender el dispositivo como una construcción que surge para responder a situaciones históricas específicas; es, por lo tanto, esencialmente estratégico. Este enfoque en la funcionalidad del dispositivo resalta su papel en la manipulación de las relaciones de poder.

El dispositivo es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. En sí mismo el dispositivo es la red que se establece entre estos elementos.

El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder [...] resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones del saber (Agamben, 2006, pp.8-9)

Por otro lado, Foucault (1994), describe el "dispositivo" como un grupo heterogéneo que contiene diferentes componentes, tanto discursivos como no discursivos, que se enlazan en una red estratégica. Es decir, estos factores pueden ser discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas. El dispositivo tiene como rol principal de replicar a una urgencia en un momento histórico determinado y está inscrito en relaciones de poder y saber.

Comprendiendo lo anterior, Foucault (s.f), utilizo la noción de dispositivo en distintos escenarios para investigar cómo las relaciones de poder y saber se materializan en prácticas sociales concretas. Por ejemplo, en su obra "Vigilar y castigar", examina el dispositivo de la prisión como una tecnología de poder que disciplina y normaliza a los individuos. Por otra parte, y como se ha mencionado, Foucault (1991), identifica que los dispositivos se comportan en las intersecciones entre el poder y el saber, es así como se conocen las relaciones de poder en la sociedad y el mundo.

Al interactuar con estas relaciones, el dispositivo puede dirigir el poder hacia un objetivo o, por el contrario, estabilizar o bloquear ciertas dinámicas sociales. Esta visión del dispositivo destaca su naturaleza proactiva: no es simplemente un marco pasivo de control, sino un actor fundamental en la gestión de las fuerzas sociales. Desde esta perspectiva, la profanación como contra dispositivo de Giorgio Agamben (2006), propone la profanación como un acto que permite devolver al uso común aquello que ha sido separado y sacralizado por el dispositivo del sacrificio. Esta propuesta se desarrolla a modo de resistencia frente a los mecanismos de exclusión y control. Eclipse de la política y triunfo de la oikonomía de Agamben (2006), advierte un oscurecimiento de la política tradicional, aquella basada en sujetos e identidades reales, frente al ascenso de la oikonomía —una forma de gobierno centrada en la administración y gestión de la vida—, que desplaza el protagonismo del sujeto político en favor de una lógica tecnocrática y biopolítica.

El dispositivo puede ser concebido como un medio por el cual se organizan y se sanciona los sujetos, con una correspondencia presente entre el saber y el poder, que se hace visible en las acciones de los sujetos y refleja la constitución del cuerpo en la creación de condiciones de subjetivación (Martínez, 2013, p.82)

Más allá de ser meras estructuras organizativas, los dispositivos representan dinámicas complejas que implican un proceso de subjetivación, concepto clave que Agamben (2006) utiliza para explicar cómo se constituyen y gobiernan los individuos. Asimismo, en el contexto de una sociedad disciplinaria, Foucault señala que, a través de diversas prácticas —como técnicas de enseñanza, regulaciones y normalizaciones— se moldean cuerpos que son “dóciles pero libres”.

En este sentido, dicho fenómeno sugiere que el proceso de normalización y control no solo limita, sino que también posibilita la autoidentificación del sujeto, cuya libertad se construye simultáneamente a medida que se somete a estas estructuras.

Agamben (2006), realiza su análisis afirmando que la idea de dispositivo debería impulsarnos a reconsiderar cómo entendemos la política, la ética y la relación entre el sujeto y el poder en las sociedades actuales. En lugar de ver el dispositivo únicamente en términos de eficacia y control, se propone una perspectiva más holística que explore cómo estos mecanismos generan realidades sociales y subjetividades. Este enfoque abre la puerta a un nuevo tipo de análisis crítico que puede desvelar las complejas interacciones entre poder, conocimiento y la construcción del individuo en el mundo contemporáneo.

Además, al volver a uno de los elementos centrales del texto ¿Qué es un dispositivo? de Giorgio Agamben (2014), se encuentra el profundo compromiso reflexivo que tiene el autor con el concepto de dispositivo... con sus implicaciones Foucaultianas. En este ensayo, Agamben (2014) analiza la complejidad y el núcleo del término en el contexto de las relaciones de poder y la formación del sujeto dentro de las sociedades modernas. El autor inicia el discurso con su observación de que el dispositivo es un término técnico en el arsenal de la estrategia de pensamiento Foucaultiana que ha estado en uso desde la década de 1970. Al respecto, Agamben (2006), lo expresa de la siguiente manera:

He dicho que el dispositivo es de naturaleza esencialmente estratégica, ello implica que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y convenida en las relaciones de fuerza, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o para estabilizarlas y utilizarlas. El dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a los límites del saber que derivan de él y, en la misma medida, lo condicionan. El dispositivo es esto: un conjunto de estrategias de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionados por ellas. (p. 8)

De lo anterior, es notorio que el término “dispositivo” no solamente es parte importante en el análisis de Foucault, sino que además se convierte en una herramienta analítica fundamental para poder examinar la modernidad y los sistemas de poder que ordenan la vida cotidiana. En este sentido, Agamben (2014) permite avanzar aún más hacia una explicación que articule los distintos niveles históricos, filosóficos y de teoría política cuyo entrelazado brinda razones para entender el funcionamiento de los dispositivos como parte de la construcción de nuestras realidades.

4.2 El Dispositivo de la persona

Comprender el dispositivo de la persona es posible cuando se visualiza la dialéctica analítica Foucaultiana referida a la subjetivación y al sometimiento, como Espósito (2011), lo afirma:

Es como si esta, en cierto punto, incorporara la diferencia, e incluso el contraste, entre el tradicional significado de *subjectum* y el naciente significado activo de *subjetus*. Se podría decir que, dentro de cada ser vivo, la persona es el sujeto destinado a someter a la parte de sí misma no dotadas de características racionales, es decir, corpórea o anima. [...] Al margen de que el ser humano se convierta en persona por decreto divino o por la vía natural, es este el pasaje crucial a través del cual una materia biológica carente de significado se transforma en algo intangible: solo una vida que ha pasado preventivamente por dicha puerta simbólica, capaz de proporcionar las credenciales de la persona, se la puede considerar sagrada o cualitativamente apreciable. [...] Se debe reconocer que pocos conceptos, como el de persona, muestran desde su aparición semejante riqueza lexical, ductilidad semántica y fuerza evocadora. Constituida en el punto de cruce y de tensión productiva entre el lenguaje teatral, la prestación jurídica y la dogmática teleológica, la idea de la persona parece incorporar un potencial de sentido tan denso y variado como para que sea irrenunciable, no obstante, todas sus incluso conspicuas transformaciones internas (pp. 25-26, 56-57).

Según el autor, la persona como dispositivo es lo que mantiene una parte del cuerpo sometida a otra, en la medida en que hace de esta el sujeto de la primera. Por ello, al volver sobre la discusión planteada por García (2011), se encuentra que el sujeto se está configurando a sí mismo permanentemente, de tal manera que se generan diferentes subjetividades derivadas de los momentos históricos:

Lo que los dispositivos inscriben en los cuerpos son reglas y procedimientos, esquemas corporales, éticos y lógicos de orden general que orientan prácticas singulares: conducen conductas dentro de un campo limitado pero inconmensurable de posibilidades. Las reglas no son directamente prácticas; las reglas, para hacerse prácticas, tiene que aplicarse en determinadas situaciones que se presentan a cada individuo en infinitas variaciones, y es en cada situación que hay que tiene que determinar cómo aplicar la regla. (García, 2011, p.8).

La práctica es una continua interpretación y reinterpretación de lo que la regla significa en cada caso particular, y si bien la regla ordena las prácticas, estas a su vez hacen a la regla, por lo tanto, pensarla como una fórmula subyacente, un reglamento, una representación o un mapa, es un error (García, 2011, p.8).

Al articular la importancia del dispositivo, el texto se adentra en su conceptualización desde diversas perspectivas teóricas, tomando como principal referencia las ideas de Michel Foucault. En este marco, el autor busca visibilizar las distintas maneras en que este término ha sido abordado por varios pensadores, así como identificar puntos de convergencia en sus interpretaciones. En este sentido, para Martínez (2013), el dispositivo se configura como una red compleja que articula elementos diversos tales como discursos, instituciones, normas, leyes y prácticas sociales desempeñando, además, una función estratégica que siempre se encuentra inmersa en relaciones de poder.

De este modo, la propuesta del autor Martínez (2013), consiste en comprender el dispositivo “grilla” como una herramienta metodológica fundamental para analizar la realidad contemporánea y sus efectos en la construcción de subjetividades. En otras palabras, la grilla establece un marco que permite descomponer y examinar cómo los diversos elementos interactúan y configuran la subjetividad dentro de un contexto social determinado. Además, lejos de ser un esquema rígido, la grilla se concibe también como una herramienta flexible que posibilita reinterpretar y profundizar en la comprensión de las complejidades que intervienen en la

constitución de subjetividades, especialmente al interior de un régimen de saber/poder específico. (Martínez, 2013).

De acuerdo con lo anterior, la característica fundamental del dispositivo radica en la relación o entramado de saber-poder que se inscribe en un contexto histórico, tanto en el espacio como en el tiempo. Un ejemplo de esto es el panóptico o el panoptismo, descrito por Foucault como:

El principio general de una nueva «anatomía política» cuyo objeto y fin no es la relación de soberanía sino las relaciones de disciplinas [...] Se puede entonces, hablar en total de la formación de una sociedad disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, especie de «cuarentena social» hasta el mecanismo generalizable del panoptismo (García, Fanlo, 2011, p.8)

Un aspecto central en el análisis de Martínez (2013) es la idea de la "grilla" como una herramienta metodológica para este estudio, que organiza y orienta el estudio de los dispositivos. Esta grilla proporciona un marco para hacer visibles las interconexiones entre instituciones, prácticas sociales y modos de gobernar, que moldean las formas de ser, hacer y conocer de las personas en contextos históricos específicos. Así, el dispositivo se entiende no solo como algo estático, sino como un fenómeno dinámico que produce y regula formas de subjetividad. Martínez (2013) argumenta que el análisis del dispositivo permite desentrañar las relaciones de saber y poder que influyen en la producción de identidades, sugiriendo que los dispositivos no solo capturan a los individuos, sino que también generan sujetos que quedan sujetos a efectos específicos de conocimiento y control.

En esta misma línea, el "concepto de "positividad"" es también uno de los conceptos que tiene una gran importancia dentro de la filosofía de Hegel, en especial al considerarlo frente a lo que él entiende por "religión natural" y "religión positiva". "Si la religión natural articula la relación universal e inmediata que la razón humana tiene con lo divino, la religión positiva viene a corresponder a ese cúmulo de creencias, normas, rituales..., que en una determinada época histórica se establecen como externas a las personas. Es el reconocimiento de una "religión positiva" Hegel, (s.f.), en un texto muy conocido por Hyppolite, establece que "una religión positiva" es un impotente, que es inculcado en el alma a través de una presión externa, o a través

de una obediencia a una norma de autoridad, hay un ejecutor sin que haya un interés personal inmediato.

4.3 Archivo

El archivo, para efectos de esta investigación, se comprende como el conjunto de discursos en los que se enuncia la categoría del perdón. Estos discursos religiosos, morales y espirituales habitan en contextos históricos, sociales y personales, y constituyen el entramado de sentido desde el cual se configuran las subjetividades en torno a la experiencia del perdón. En este sentido, los archivos revisados para esta investigación fueron:

El texto bíblico de La Biblia de Jerusalén (edición española), una traducción católica reconocida por su rigor académico. En ella se analizaron 46 libros del Antiguo Testamento, incluyendo los cinco libros del Pentateuco (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), los libros históricos (como Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, Tobías, Judit, Ester, Macabeos), los libros poéticos y sapienciales (Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría, Eclesiástico), y los libros proféticos (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, y los profetas menores). En total, se identificaron 165 citas bíblicas en las que el perdón aparece de forma literal o a través de sinónimos vinculados a esta categoría.

Del Nuevo Testamento, se revisaron sus 27 libros, encontrándose aproximadamente 107 referencias que aluden al perdón o a conceptos relacionados. Estas referencias permiten comprender el perdón como un acto profundamente relacional, que abarca dimensiones tanto individuales como comunitarias. Se incluyeron en el análisis: los Evangelios (Mateo, Marcos, Lucas, Juan), los Hechos de los Apóstoles, las epístolas paulinas (Romanos hasta Hebreos), las cartas generales (Santiago hasta Judas) y el Apocalipsis.

Los discursos de pacientes y familias en cuidados paliativos fueron abordados a través del análisis documental de los relatos y estudios contenidos en las obras de Elisabeth Kübler-Ross, quien por más de tres décadas recopiló experiencias en torno al duelo, el dolor y la muerte. Se consideraron particularmente los siguientes textos: Sobre la muerte y los moribundos (1969), Sobre el duelo y el dolor (2006, con David Kessler), La rueda de la vida (2005). Asimismo, se incorporó el libro La muerte y los sueños de Marie-Louise von Franz, como complemento en la exploración simbólica y espiritual del morir.

Los archivos seleccionados responden a criterios teóricos y contextuales, en coherencia con la pregunta de investigación: ¿Cómo operan los discursos del perdón en la configuración de subjetividades religiosas en niños, niñas y adolescentes con cáncer en etapa terminal y en sus familias católicas, en el contexto de los cuidados paliativos no curativos de la Fundación Sanar?, el cual se articula con los objetivos específicos de la investigación:

En primer lugar, la Biblia de Jerusalén fue elegida por su reconocimiento académico y su centralidad como fuente doctrinal en la tradición cristiana católica, especialmente para las familias que profesan esta fe. Su riqueza permite analizar el perdón como dispositivo religioso y este análisis resulta clave para el primer objetivo específico de la investigación, que busca "Analizar el perdón como dispositivo religioso en textos históricos de la Biblia cristiana católica, con el propósito de identificar las dinámicas de poder implicadas en la regulación de subjetividades y vínculos sociales"

En segundo lugar, los textos de Elisabeth Kübler-Ross y Marie-Louise von Franz fueron seleccionados por ofrecer un corpus documental profundo, sensible y situado, elaborado a partir de experiencias reales de pacientes y familias enfrentadas a la enfermedad terminal. Estos textos recogen testimonios, relatos y reflexiones, lo cual es fundamental con el segundo objetivo específico, orientado a "Analizar, desde una perspectiva documental, los discursos de pacientes y sus familias en cuidados paliativos no curativos, para identificar cómo opera el perdón como dispositivo religioso y de subjetivación"

Ambas fuentes, tanto bíblicas como testimoniales, permiten articular un análisis en clave de dispositivo, reconociendo en el perdón no solo una categoría moral o espiritual, sino una tecnología de poder y subjetivación que incide en la manera en que los sujetos configuran sus vínculos, su sentido de sí, su relación con lo trascendente y su experiencia del sufrimiento y la finitud.

4.4 Grilla de Análisis para el Dispositivo.

De acuerdo con lo anterior, y en consonancia con las líneas propuestas por Deleuze (1990), es posible formular una serie de interrogantes que orientan la construcción de las preguntas de investigación, en la medida en que permiten visibilizar los dispositivos presentes en lo social. Estas preguntas se articulan como una grilla de análisis del dispositivo, propuesta por Martínez (2014, p. 41), y constituyen un insumo metodológico fundamental para esta investigación:

Estas líneas permiten analizar, en clave del estudio los siguientes aspectos.

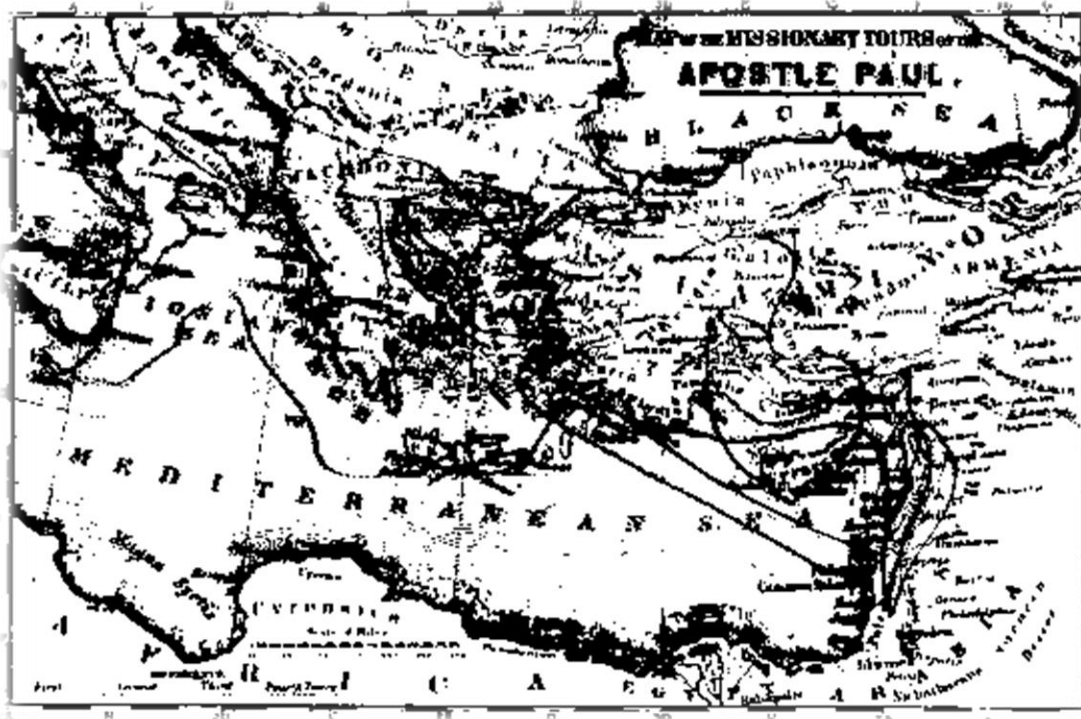
- La línea de visibilidad, que facilitará identificar qué aspectos del perdón son evidenciados o silenciados tanto en los textos bíblicos como en los testimonios documentales de los pacientes.
- La línea de enunciación, que permitirá rastrear lo que se explicita directamente sobre el perdón, las voces que se legitiman en el discurso y aquellas que quedan marginadas o ausentes.
- La línea de fuerza, que mostrará las dinámicas de poder que atraviesan dichos discursos: ¿quién tiene la autoridad para perdonar?, ¿bajo qué condiciones?, ¿cómo se ejerce el control moral sobre los cuerpos dolientes?
- La línea de subjetivación/objetivación, que se enfocará en cómo el perdón configura modos específicos de ser: creyente, paciente, hijo/a, cuidador/a. Es decir, cómo estos discursos interpelan, regulan y producen subjetividades en contextos de enfermedad terminal.
- La línea de fisura, fractura o fuga, que permitirá identificar resistencias, desviaciones o reapropiaciones del perdón que se apartan de la norma, visibilizando subjetividades que no se pliegan completamente a los mandatos morales o religiosos.

En definitiva, este abordaje metodológico propuesto permite desentrañar cómo el perdón opera como un dispositivo de subjetivación en contextos marcados por la finitud, la espiritualidad y el dolor. La articulación entre el archivo, la grilla analítica y las líneas enunciativas —visibilidad, enunciación, fuerza, subjetivación y fisura— posibilita una lectura crítica y situada de los discursos religiosos y experienciales que configuran el sentido del perdón.

Capítulo 5. Análisis del Dispositivo del Perdón

5.1 El Perdón en el Antiguo Testamento “Un Campo Enunciativo de Tensión entre la Regulación y la Misericordia”

Ilustración 3. Mapa Antiguo Testamento



Nota. Retomado de Welsh, K. (1862). Viajes de Nuestro Salvador: Mapa Grabado. En *The Popular Pictorial Bible, Containing the Old and New Testaments*.

El Antiguo Testamento de la Biblia se desarrolló aproximadamente a partir del año 1200 antes de Cristo¹¹ y se despliega geográficamente en el Antiguo cercano Oriente, englobando

1. La Biblia de Jerusalén (edición española) es una traducción católica de la Biblia, se reconocer por su rigor académico. Surge en la primera edición francesa publicada por Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén en 1956. La traducción del nuevo testamento se hizo desde el hebreo y arameo y el nuevo testamento en griego Koiné. Biblia de Jerusalén. (1976). La Santa Biblia. (Versión Biblia de Jerusalén)

regiones como Mesopotamia¹², cuna de narrativas de los caldeos, Cannan¹³ la tierra prometida a Abraham y su descendencia, territorio de diversos pueblos como cananeos y amorreos. Egipto lugar de esclavitud hebrea y lugar de éxodo bajo el liderazgo del profeta Moisés. Península de Sinai (Horeb), donde se establece la alianza y Yahveh entrega las leyes¹⁴. El Négueb y el desierto de Sinaí, Transjordania, con el Río Jordán transito fundamental para la entrada a la tierra prometida y Jerusalén, como lugar religioso donde se construyó el primer templo.

En este entramado narrativo, el perdón aparece como un campo enunciativo central, regulado por líneas de visibilidad, fuerza, enunciación y subjetivación... El rastreo realizado en los 46 libros¹⁵, del Antiguo Testamento permitió identificar 165 citas en las que el perdón es mencionado de forma literal o a través de sinónimos, revelando su densidad teológica y normativa. Desde la traducción hebrea, el perdón se expresa con la fórmula "נָשָׂא נָשָׂא" (sa na), que puede traducirse como "perdona, por favor". Esta expresión combina el verbo nasa' (נָשָׂא), que significa "levantar, cargar" —y que, en contextos religiosos, implica asumir el peso de la culpa ajena—, con la partícula na' (נָ), que denota súplica y humildad. Así, el acto de pedir perdón refleja no solo la conciencia de transgresión, sino también una disposición de entrega y reconocimiento ante quien posee el poder de absolver.

Este análisis se orienta a comprender cómo el perdón, en los textos bíblicos del Antiguo Testamento, opera como un dispositivo teológico-político. En él convergen prácticas de confesión, arrepentimiento, sacrificio y purificación, que permiten identificar cómo el perdón se articula a dinámicas de poder, control espiritual y producción de subjetividades creyentes. A continuación, se desarrollan los bloques analíticos:

2. Génesis 1: 12

3. Génesis 12: 1-7

4. Éxodo 19:20

5. Cinco libros del Pentateuco son Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Los libros históricos del Antiguo Testamento, según el canon católico y ortodoxo, incluyen: Josué, Jueces, Rut, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Reyes, 2 Reyes, 1 Crónicas, 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Tobías, Judit, Ester (con adiciones deuterocanónicas), 1 Macabeos y 2 Macabeos. Los libros poéticos y sapienciales son Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico. Finalmente, los libros proféticos comprenden a Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel (en tradiciones cristianas), Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

5.1.1 El Perdón Divino como mecanismo de regulación de la relación con Yahveh

La naturaleza de Yahveh¹⁶, es vista con una narrativa continua, en el Antiguo Testamento se manifiesta como profundamente justa como justa (Génesis 18-2517), cuya justicia divina se expresa en la imposibilidad de castigar al inocente junto con el culpable, revelando que el carácter de Yahveh está intrínsecamente vinculado a una verdad ética que regula su relación con el pueblo de Israel: la justicia, en este sentido, no es solo un atributo, sino una postura fundante desde la cual se estructura su soberanía y su vínculo con los sujetos creyentes.

Así mismo, su naturaleza es buena, compasiva, con corazón sintiente que se hiere y que es paternal (Oseas 11.1)¹⁸, temible, (Malaquías 3:16-18)¹⁹, lento en su ira (Números 14-18)²⁰ grande en su amor no limitado, (Salmo 78:38-39 21, Salmo 86,5, Salmo 136-1, salmo 116-5)²² sino abundante y generoso, y tarde en la cólera. **Es decir, Dios como dispositivo de gobierno, es quien tiene el poder de castigar, pero siempre está dispuesto a perdonar en coherencia con el cumplimiento de su soberanía, que no es comparable.** Elimina el pecado y es fiel a la alianza con Israel (Miqueas 7, 18-20)²³(Tobías 2- 1-6)²⁴. Así mismo esta soberanía, prevalece sobre el juicio, no en el mérito humano, sino en el reconocimiento de la fragilidad humana (Ezequiel 16:62-63),²⁵ profetizando su gobernabilidad no en **línea** de la fuerza, sino en la gracia, anunciado la venida del rey humilde (Jesús), que traerá paz a las naciones con dominio hasta los confines de la tierra. (Zacarías 9:9-10)²⁶

¹⁶Nombre propio de Dios en la tradición hebrea

¹⁷ Abraham intercede por Sodoma y Gomorra

¹⁸ Dios reflexiona como un padre herido por la rebelión de Israel (adoración a Baal)

¹⁹ Yahvé promete distinguirlos y protegerlos en el día del juicio. Temor comprendido como fidelidad a Dios

²⁰ Jehová, lento para la ira y grande en misericordia, que perdona la iniquidad y la rebelión [...]"

²¹ Salmo 78:38-39. Salmo que recuerda las rebeliones de Israel y la paciencia de Dios.

²² Salmo 86:5: "Pues tú eres, Señor, bueno, indulgente, rico en amor para todos los que te invocan". Salmo 145:8-9: "Clemente y compasivo es Yahveh, tardo a la cólera y grande en amor; bueno es Yahveh para con todos, y sus ternuras sobre todas sus obras". Salmo 136:1: "¡Dad gracias a Yahveh, porque es bueno, porque es eterno su amor!". Salmo 116:5: "Tierno es Yahveh y justo, compasivo.

²³Miqueas celebra el perdón divino como parte esencial del carácter de Dios.

²⁴ Reconocimiento de la soberanía divina: Tobías acepta que Dios es justo, incluso en medio del sufrimiento, vinculando el perdón a la humildad humana.

²⁵ Dios restablece la alianza con Israel

²⁶ Profecía mesiánica sobre el rey que traerá paz y justicia.

El discurso del poder subyace el que “castiga²⁷” ¿qué castiga? el “pecado” y el pecado genera “culpa” (Génesis 4:13) ²⁸. **El que castiga es Dios desde una okonimia teológica, en la cual, desde su soberanía, administra la salvación y la condenación.**

Dicho lo anterior en los discursos del pecado, la culpa y el arrepentimiento, son comprendidos como mecanismos de poder de Yahveh sobre el pueblo Israel. **La culpa surge como la experiencia subjetiva al transgredir la verdad.** El pecado²⁹ como sinónimo de muerte espiritual, que atrapa al sujeto y lo captura por la trasgresión dentro del dispositivo y, como consecuencia, genera la ruptura de la relación con Dios. (Eclesiastés 7:26). Esta es una verdad, en la que habita el pueblo de Israel y que trae consecuencias como el “castigo divino” y el sufrimiento (Job 7:21)³⁰

Las formas de “castigo divino” que se manifiestan por iniquidad hasta la cuarta generación reflejan un ciclo de transgresión que afecta a toda la descendencia (Éxodo 34:5-7). Este castigo incluye la muerte (Éxodo 10:17), plagas y enfermedades, que se consideran manifestaciones de la ira divina (Números 17:11-15), así como derrotas militares que ocurren cuando el pueblo se aleja de los mandamientos (1 Reyes 46:51-46). También se menciona el cautiverio y el exilio (Esdras 9:6-7), que se percibe como pérdida de identidad y hogar, junto con el abandono por parte de Dios (Números 14:33-34), y la vergüenza y oprobio (Esdras 9:6-7, 13) que sufre a causa de sus pecados, evidenciando así la urgencia de la expiación de los pecados.

En relación con lo anterior, desde la perspectiva de Agamben, esto puede entenderse como un dispositivo teológico-político en el que **el cuerpo se convierte en un territorio político sobre el cual se inscriben las consecuencias del “castigo divino”.** Esta inscripción se articula dentro de una lógica biopolítica que regula la mortalidad, la natalidad y la salud de las poblaciones. **La vergüenza y el oprobio, internalizados por los pecados propios y heredados, funcionan como mecanismos de autorregulación que moldean subjetividades obedientes. En este marco, el castigo no solo sanciona, sino que normaliza, promoviendo la adherencia a normas**

27 מוסר (musar) se interpreta como "disciplina" que trae sanación

28 "Mi culpa es demasiado grande para soportarla" -Caín ha cometido el grave pecado de asesinar a su hermano Abel

29 Pecado עוון (pronunciado "avón"), que se asocia más con la idea de iniquidad o culpa, y פשיעה (pronunciado "peshá"), que se refiere a la transgresión o rebelión.

30 Job está en medio de su sufrimiento y se siente angustiado por su situación

religiosas y sociales, y configurando formas de control colectivo que se naturalizan como parte de la vida espiritual y comunitaria.

Así mismo, se pueden evidenciar distintas líneas en la trama discursiva del perdón, leídas en clave del dispositivo. El perdón se es visible como una prescripción divina que regula el vínculo entre Yahveh y el pueblo de Israel. Se hace visible como expresión del poder soberano de Dios, caracterizado por la justicia y la compasión. No obstante, también presenta zonas de invisibilidad: cuando el sujeto peca y rompe la alianza, Yahveh se retira u oculta, generando una doble relación.

Es decir, el perdón se manifiesta como presencia activa en la obediencia, pero se vuelve inaccesible o velado en la transgresión, lo que refuerza su función reguladora dentro del dispositivo. Las líneas de enunciación sobre el perdón provienen de una posición de soberanía absoluta atribuida a Yahveh, quien define qué es el pecado, quién ha pecado, y en qué condiciones puede otorgarse o retenerse el perdón. El discurso no solo nombra la falta, sino que también prescribe la respuesta —castigo, arrepentimiento o perdón—, instalando un régimen de verdad donde la divinidad es fuente única de legitimidad y autoridad.

En la línea de subjetividad, el sujeto creyente, por su parte, configura su subjetividad dentro de un marco histórico y contextual determinado por la creencia religiosa, en el cual internaliza discursos sobre el pecado, la culpa, la justicia divina y la relación con Yahveh. Esta interiorización produce una lógica de **autogobierno** en la que el sujeto regula su cuerpo, emociones, decisiones y vínculos comunitarios a partir de los mandatos teológicos. En esta clave, desde Agamben (2006), el perdón puede ser comprendido como parte de una oikonomía de la salvación, donde el castigo y la gracia no son solo categorías espirituales, sino un campo político que administra la vida. El biopoder se manifiesta aquí como un régimen que disciplina no solo la conducta externa, sino la interioridad del creyente (Números 14:33-34).

Finalmente, se vislumbra una línea de fisura en el dispositivo, expresada en el texto de Zacarías 9:9-10, donde se anuncia la llegada de un rey humilde que gobernará no desde la fuerza, sino desde la paz. Este enunciado anticipa la figura de Jesús como encarnación de una nueva forma de habitar en relación con la gracia, la justicia y el perdón. **Aquí se abre una ruptura simbólica dentro del dispositivo, pues se propone una gobernabilidad no basada en el castigo, sino en la mansedumbre.** Esta fractura habilita otras formas de subjetivación, donde la lógica del miedo y la culpa es desplazada por la del amor, la ternura y la reconciliación.

5.1.1.1 La Mediación entre Yaveh y los hombres para la gestión de la culpa y la expiación de los pecados

En los textos del Antiguo Testamento, el acceso al perdón y a la expiación de los pecados está regulado por un complejo entramado de mediaciones que operan entre Yahveh y su pueblo. Estas figuras profetas, sacerdotes y líderes espirituales actúan como dispositivos vivos que encarnan y vehiculizan la voluntad divina, intercediendo a favor de Israel en contextos de desobediencia y pecado (Números 12:13-14)³¹ (Números 14:19-20)³² (1 Reyes 8:30 - 33 - 34)³³ (Nehemías 1:4-11)³⁴. **En esta red de relaciones, la mediación se convierte en una tecnología espiritual que estructura la relación entre el cuerpo colectivo de Israel y el perdón divino.** En este sentido, los sacerdotes son los intercesores que ofrecen ofrendas y sacrificios, utilizando la sangre, que puede interpretarse como una tecnología de poder que purifica los cuerpos y les que permite acceder al perdón y la misericordia divina.

³¹ Moisés clamó por su hermana Yahveh diciendo: «Oh Dios, cúrala, por favor.»

³² Israel se rebela contra Dios, quien amenaza con destruirlos.

³³ Oración de Salomón pidiendo perdón pecado de Israel

³⁴ Nehemías ora con ayuno y llanto al conocer la ruina de Jerusalén

En este sentido, el rol sacerdotal, más allá de su función litúrgica, lidera la economía de la salvación al administrar los rituales de sangre y las oraciones de intercesión mediante los cuales los creyentes pueden expiar sus culpas y restablecer su vínculo con la gracia de Yahveh. Estas prácticas no solo conforman un saber religioso transmitido en la comunidad, sino que operan como una forma de gobierno espiritual que regula la culpa, el arrepentimiento y la restauración. Así, el perdón se convierte en una tecnología de poder inscrita en el cuerpo colectivo del pueblo, a través de una lógica que articula disciplina, mediación y obediencia.

En como reconciliarse con sus semejantes y en cómo obedecer y agradecer a Dios para promover la reconciliación con Él. En cuanto a sus características personales, deben tener cercanía con Dios, empatía y compasión por el sufrimiento de Israel, así como la capacidad de persuadir a Dios en favor de quienes interceden, para que se arrepienta del castigo (Jonas 3,10)³⁵.

El proceso de mediación comienza con el reconocimiento del pecado y la culpa (1 Samuel 7: 5-6)³⁶; tanto el mediador como la comunidad **deben expresar un genuino arrepentimiento**. Este proceso incluye el ofrecimiento de sacrificios, que generalmente son animales, (Levítico 4:20)³⁷ (Levítico 5: 10-18)³⁸ lo que simboliza la sustitución y el costo de la redención, junto con oración y confesión (Esdras 9:6-7, 13³⁹) (Baruc 1:15-18)⁴⁰ (Daniel 9: 14-19)⁴¹ fervientes para obtener el perdón y la restauración. La mediación revela cómo Dios puede ser accesible a través de otros, abriendo así la posibilidad de redención (Sofonías 3:9-13)⁴² y el perdón colectivo que derrota el caos y el exilio (Nehemías 9: 19-21)⁴³ (Tobías 13: 5-6)⁴⁴, pero no se anula si persiste la rebelión (Amos 7)⁴⁵.

³⁵ Dios responde revocando el juicio anunciado.

³⁶ Samuel llama a Israel al arrepentimiento tras años de idolatría

³⁷ Ofrendas por el pecado.

³⁸ Instrucciones sobre el sacrificio por el pecado (hattat).

³⁹ Esdras confesando los pecados del pueblo tras descubrir los matrimonios mixtos prohibidos.

⁴⁰ Confesión de pecado por parte del pueblo de Israel

⁴¹ Daniel en una oración intensa, confiesa los pecados de Israel (idolatría, desobediencia)

⁴² Dios promete purificar a las naciones y dejar un remanente transformado en Jerusalén.

⁴³ Recuento histórico de la rebelión y restauración de Israel.

⁴⁴ Tobías, ya curado, profetiza la restauración de Jerusalén y el regreso del exilio

⁴⁵ Dios muestra a Amós dos visiones de juicio (langostas y fuego). El profeta intercede dos veces, y Dios revoca el castigo. Sin embargo, en una tercera visión (plomada, 7:7-9), el juicio es inevitable por la persistencia en el pecado.

En relación con lo anterior, la gestión de la culpa y la expiación de los pecados constituye en sí misma un dispositivo, en el sentido foucaultiano, en el que intervienen elementos heterogéneos la confesión, el arrepentimiento, la oración, los rituales, la mediación que articulan un saber-poder orientado a regular la relación entre Yahveh y su pueblo frente al pecado y la necesidad de reconciliación. **No se trata de actos aislados, sino de una trama compleja que organiza la vida espiritual como un campo político** (Agamben, 2006), en la que el perdón se concede solo si el sujeto transita los procedimientos establecidos por la institución religiosa.

En este sentido, el dispositivo captura al “pecador”, lo nombra como tal y lo conduce, a través de la mediación de sacerdotes, profetas o figuras autorizadas, hacia una subjetividad considerada deseable: obediente, arrepentida y restaurada. Este tránsito no es libre, sino condicionado por una economía de la salvación, en la cual la gracia se administra mediante prácticas normadas que configuran la vida espiritual como territorio regulado por el poder. Como afirma Foucault (1991), los dispositivos no solo disciplinan externamente, sino que moldean las interioridades, inscribiendo normas en los cuerpos y afectos. Así entonces, se puede afirmar que el perdón solo es posible cuando se cumplen las prácticas instauradas, en un marco donde la expiación aparece como una tecnología pastoral que actúa sobre las almas y los cuerpos.

De acuerdo con lo anterior, esta narrativa discursiva y ritual da cuenta de un dispositivo de mediación que opera como una red de saber-poder, donde el sujeto creyente internaliza el discurso teológico sobre el pecado y la redención. En esta red, la subjetividad se produce bajo condiciones específicas: **la culpa no es solo una experiencia emocional, sino una construcción discursiva que ubica al sujeto en una relación de dependencia frente al mediador, quien posee el saber autorizado sobre la voluntad divina.**

En este bloque de enunciación se evidencian diversas líneas del dispositivo que configuran la mediación como vía exclusiva para acceder al perdón. **La línea de visibilidad** se expresa en el hecho de que solo a través de la mediación sacerdotal o profética es posible obtener la gracia de Yahveh, lo cual instituye una forma vertical y única de acceso al perdón. Esta mediación se visibiliza como canal legítimo, mientras que el acceso directo del creyente común permanece velado. En cuanto a la **línea de enunciación**, los enunciados sobre el pecado, la culpa y la redención emergen desde figuras de autoridad profetas y sacerdotes— designadas por Yahveh para

interceder ante Él y transmitir su voluntad al pueblo. Esta relación dual configura una forma de verdad en la cual las condiciones del perdón son enunciadas desde el poder religioso. Es importante resaltar que, al elegir un profeta, Yahveh expresa su cercanía con el pueblo, permitiendo que, desde su condición humana, el mediador también interceda por la comunidad.

Desde esta lógica se manifiesta la **línea de subjetivación: el sujeto creyente no se configura de manera autónoma, sino que su subjetividad se construye a partir de su dependencia del mediador y de la estructura religiosa que lo gobierna. La línea de fuerza se materializa en lo ritual y lo sagrado: los sacrificios, las ofrendas y los actos de confesión operan como tecnologías pastorales que intervienen sobre el cuerpo, imponiendo disciplina mediante el juicio y proponiendo restauración como forma de reintegración espiritual. Finalmente, se advierten líneas de fisura o fuga en los momentos donde el mediador sacerdote o profeta logra interceder de manera efectiva para que Yahveh perdone a su pueblo, produciendo así una ruptura en la lógica de gobierno divino que inicialmente exigía castigo. Estos gestos intercesores como se observa en (Nehemías 9:19-21⁴⁶) abren posibilidades para pensar en formas alternativas de acceder a la misericordia, fuera del esquema normativo estrictamente sacrificial.**

5.1.1.1.1 El Arrepentimiento (Teshuvá)⁴⁷ como “acontecimiento”

El arrepentimiento se presenta como un acontecimiento que se inscribe en un entramado de prácticas discursivas que configuran la subjetividad, “en el cual se entrelazan saberes y poderes, y se organizan los sistemas de enunciados, las estrategias y las decisiones” (Foucault, 1972/1969, p. 64). .

El arrepentimiento genuino, es el acto de biopoder⁴⁸ más importante para el acceso del perdón y la misericordia de Yahveh, que desea regular la vida de los individuos para llevarlos al camino de la misericordia de Dios. Este se realiza, con prácticas biopolíticas⁴⁹ que regulan marcos

⁴⁶ **19** Tú, con todo, por tu gran ternura no los abandonaste en el desierto. La columna de nube no se apartó de ellos de día para guiarlos por el camino, ni de noche la columna de fuego para alumbrarles el camino que habían de seguir.

20 Les diste tu buen espíritu para darles sensatez, no les negaste tu maná para el alimento, y les diste agua para su sed.

21 Cuarenta años los sustentaste en el desierto; nada les faltó, sus vestidos no se gastaron y sus pies no se hincharon.

⁴⁷ "La esencia de la teshuvá es que el pecador abandona su pecado, lo elimina de sus pensamientos y decide en su corazón no volver a hacerlo" (Maimonides, 1180/2018, Hilkhoh Teshuvá 2:2).

⁴⁸ "El biopoder es esa potencia de hacer vivir y dejar morir [...]. La vida, desde entonces, entra en la historia: los seres humanos empiezan a escribir su existencia como seres vivos en el orden del saber y del poder" (Foucault, 1976/1998, p. 168).

⁴⁹ "La biopolítica trata de la población como problema político, como problema que es a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder" (Foucault, 1997/2000, p. 219).

normativos para alcanzar el perdón. La primera de estas prácticas es el reconocimiento del pecado (Deuteronomio 4,29),⁵⁰ que se lleva a cabo través de la confesión de las propias faltas (2 de Samuel 12: 13)” He pecado contra Yahveh”.

Una vez se realice la confesión⁵¹,(proverbios 28:13)⁵² que permita acceder a la verdad del sujeto, produciendo un objeto de verdad, que lo inscribe en una economía moral del discurso. Así mismo debe realizar el proceso de humillación, (2 Reyes 22: 18 -20)⁵³ , “Desgarrad vuestro corazón” (Joel 2:13) ante Yahveh, que está acompañado de angustia, lo cual evidencia un reconocimiento de la culpa⁵⁴ que implica un descentramiento del yo . En este escenario, el sujeto realiza un proceso de control y auto vigilancia del daño causado, colocándose en un escenario de humildad que le permite abandonar el orgullo (2 Crónicas 33:12-13)⁵⁵, lo que lo lleva a un estado de quebrantamiento en el que reconocer la dependencia de la misericordia divina (2 Samuel 24:10-17), donde hay disciplina y límites, como cuando David se arrepiente del censo y Dios detiene la plaga. En este pasaje, el perdón se negocia a través de la disciplina, donde el límite no anula el amor divino, sino que lo ordena dentro de una lógica de corrección para restauración.

El arrepentimiento, implica una práctica de “ascesis”⁵⁶ que facilita al sujeto, el conocimiento de sí mismo para la transformación y desplazamiento de la conducta, configurando así un deseo de cambiar. En este sentido el arrepentimiento es condicional al perdón divino (Zacarías 1,3),⁵⁷ no anula el proceso de justicia, exige una reparación práctica, es decir, hacer una “Enkráteia”⁵⁸ como una práctica de autodomínio, para gobernarse desde un ejercicio de libertad, moldeando a reconfigurar su conducta desde una nueva ética, que le permite ver la iniquidad del corazón (Salmo 66:18),⁵⁹ abandonar el pecado, acudir al sistema sacrificial y restablecer a la

⁵⁰ Buscarás a Yahveh tu Dios, y le hallarás [...] porque Yahveh tu Dios es Dios compasivo, que no te olvidará

⁵¹ “La confesión no es simplemente un medio de acceder a la verdad del sujeto, es también un acto que produce un efecto de verdad, un modo de hacer que el sujeto se convierta en objeto de conocimiento” (Foucault, 1976, p. 59).

⁵² Al que encubre sus faltas, no le saldrá bien; el que las confiesa y abandona, obtendrá piedad.

⁵³ Josías se aflige y humilla al escuchar las advertencias de juicio (v. 19).

⁵⁴ “La culpa es un mecanismo de control social que se basa en la interiorización de normas y la auto vigilancia del individuo” (Foucault, 1975, p. 25).

⁵⁵ Manasés, rey idólatra, se arrepiente en el exilio.

⁵⁶ “La ascesis [...] no es una renuncia al mundo, sino un ejercicio de sí en el pensamiento y la verdad para constituirse como sujeto ético” (Foucault, 1984/1994, p. 94).

⁵⁷ Les dirás: «Así dice Yahveh Sebaot: Volveos a mí - oráculo de Yahveh Sebaot - y yo me volveré a vosotros, dice Yahveh Sebaot.

⁵⁸ “La enkráteia no es simplemente la moderación en los placeres; es el combate que se libra contra uno mismo y que permite, mediante un dominio activo de sí, resistir a los deseos que arrastran hacia lo que no se debe hacer” (Foucault, 1984/1987, p. 86).

⁵⁹ Si yo en mi corazón hubiera visto iniquidad, el Señor no me habría escuchado

obediencia. (Esdras 10:1-2, 10-12)⁶⁰ (Crónicas 7:12-14).⁶¹ A aquí el perdón, no es automático ni incondicional; requiere una implicación activa del sujeto, que debe someterse a un proceso de rectificación y justicia.

En consecuencia, el perdón **exige la conversión desde el libre albedrio**, una decisión subjetiva (Josué 24: 19-22)⁶² para para regresar al camino de Yahveh, donde su misericordia y la rectitud se entrelazan, reflejando su carácter santo, amoroso. (Isaías 55:7)⁶³ (Sofonías 3:19-20)⁶⁴ y universal (2 Reyes 5:1-14)⁶⁵ (Lamentaciones 5:21)⁶⁶. A si entonces es importante relacionar que las narrativas tambien reflejan como Dios, escucha en medio de la desesperación, cuando el pueblo clama y se arrepiente de su pecado (Jueces 3:9-15)⁶⁷, olvidando sus pecados (Ezequiel 18:21-23)⁶⁸ y priorizando la restauración del corazón sobre el castigo (2 Samuel 12:13).⁶⁹ De este modo, el perdón divino se articula como una **tecnología espiritual** que media entre justicia, libertad y transformación interior.

Ahora bien, los discursos de la biblia, en el antiguo testamento, también se relaciona el arrepentimiento no genuino, (Éxodo 10:17),⁷⁰ como cuando el Faraón tiene un arrepentimiento falso, comprendido como arrepentimiento superficial, (1 Samuel 15:24-25)⁷¹ caracterizado por una ausencia de transformación profunda, con el cambio o también con la presentación de ritualismos vacíos (Miqueas 6:6-8).⁷²

⁶⁰ El pueblo se arrepiente y toma medidas para reparar su pecado

⁶¹ Respuesta de Dios a la oración de Salomón. Dios prioriza la restauración sobre el castigo

⁶² Renovación del pacto en Siquem.

⁶³ El perdón es gratuito, pero exige conversión; refleja la misericordia desbordante de Dios.

⁶⁴ Dios promete reunir al exiliado y restaurar su dignidad ante las naciones.

⁶⁵ El perdón (sanidad) se otorga a un extranjero que actúa en fe. Dios no discrimina

⁶⁶ ¡Haznos volver a ti, Yahveh, y volveremos! Renueva nuestros días como antaño,

⁶⁷ El pueblo clama bajo la opresión mesopotámica y moabita.

⁶⁸ Ninguno de los crímenes que cometió se le recordará más; vivirá a causa de la justicia que ha practicado.

⁶⁹ Natán confronta a David por su pecado con Betsabé.

⁷⁰ Aunque Faraón pide perdón, su arrepentimiento no es genuino

⁷¹ Aunque Saúl confiesa, su arrepentimiento es superficial (prioriza su imagen ante el pueblo)

⁷² Dios rechaza los sacrificios rituales vacíos (vv. 6-7)

Esta dinámica también se evidencia en (Miqueas 6:6-8), ⁷³ donde se problematiza la eficacia de los ritualismos vacíos: “¿Con qué me presentaré ante Yahveh...? ¿Se agrada de millares de carneros...?”. La respuesta desplaza el foco del rito hacia la ética: lo que Yahveh requiere no es el sacrificio material, sino una justicia encarnada, una ética viva que transforma la subjetividad: “Hacer justicia, amar misericordia y humillarse ante tu Dios”. **Este pasaje permite visibilizar que el dispositivo del perdón no se activa únicamente por la ejecución del rito, sino por una intención real, un movimiento interno que reconfigura al sujeto desde su deseo y su acción.** En otras palabras, es la conversión del corazón y no el cumplimiento externo lo que activa el proceso de gracia y transformación.

En relación con lo anterior, se evidencian diversas líneas del dispositivo que configuran el arrepentimiento como un proceso central en la producción de subjetividades religiosas. La línea de subjetivación se manifiesta en la manera en que el sujeto creyente es llamado a transformarse a partir de una decisión ética y espiritual. El arrepentimiento, entendido como *Teshuvá*, no es un acto automático ni meramente emocional, sino un recorrido subjetivante que exige conciencia, decisión, reparación y obediencia. En este marco, el sujeto se somete a una disciplina espiritual guiado por el deseo de alinearse con la voluntad de Yahveh. La *Teshuvá* se constituye así en una tecnología espiritual que reorganiza la identidad del creyente en torno a su capacidad de reconocer el mal, reparar el daño y restablecer el orden quebrantado.

No obstante, también se visibilizan **líneas de fisura**, como ocurre en los casos de arrepentimientos fingidos o superficiales, en los cuales el sujeto no alcanza una transformación ética. En estos casos, no existe un reconocimiento profundo del pecado ni una comprensión real del daño causado. El sujeto se limita a verbalizar su falta, pero sin atravesar el proceso de conversión interior. En este sentido, se produce una manipulación del discurso que busca salir de la problematización de la situación sin vivir la experiencia ética del perdón, lo cual anula el sentido de la gracia y fractura la posibilidad de restauración de la relación con Yahveh.

⁷³ ¿Con qué me presentaré ?? . ¿ Se agrada?¿Con qué me presentaré ante Jehová, y adoraré al Dios Altísimo? ¿Me presentaré ante él con holocaustos, con becerros de un año?

7. ¿Se agrada Jehová de millares de carneros, o de diez mil arroyos de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi rebelión, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?

8. Oh hombre , él te ha declarado lo que es bueno ; y Oh hombre, él te ha declarado lo que es bueno; y qué pide Jehová de ti: **solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios.**

En relación con todo lo anterior, se considera entonces que el arrepentimiento es un acontecimiento, en el sentido que Michel Foucault le asigna al término: una irrupción que produce discontinuidades en la historia del sujeto, al posibilitar rupturas y transformaciones en sus prácticas, en el marco de relaciones de poder y saber (Foucault, 1988, p. 112). Asimismo, puede pensarse, desde Martha Nussbaum, como un concepto organizador que afecta la arquitectura emocional y ética del sujeto, redefiniendo su vínculo con la ley, la culpa y la esperanza. Para el pueblo de Israel, este acontecimiento **implicó un quieto** con la conducta pasada y una toma de conciencia que reorganiza la subjetividad: el viejo hombre que peca se discontinúa, y emerge un nuevo hombre orientado hacia la obediencia, la reparación y la misericordia divina.

Este acontecimiento no opera de manera aislada, sino que se encuentra articulado a dispositivos ético-religiosos que establecen marcos normativos y rituales para gestionar la “urgencia” del pecado y sus consecuencias, tanto a nivel individual como colectivo. El arrepentimiento se constituye, así, como un dispositivo complejo que moviliza discursos, emociones y prácticas en el entramado de la espiritualidad hebrea. Su función estratégica radica en gestionar el pecado y sus efectos, activando mecanismos de transformación subjetiva mediante la confesión, la disciplina y el retorno a Dios.

5.1.1.1.1 Efectos del perdón “Un campo enunciativo de la reconciliación”

El perdón, como “campo de enunciativo de la reconciliación ⁷⁴”, evidencia cómo este acto genera un proceso dual de sanación tanto para quien perdona como para quien es perdonado. En el contexto del Antiguo Testamento, este dinamismo se ejemplifica en la relación entre Yahveh (como el ofendido) y el pueblo de Israel (como el ofensor). Aquí, el perdón divino no solo restaura la conexión con el Creador, quien olvida los pecados (Isaías 43:2)⁷⁵, sino que abre el camino hacia la redención y la misericordia, siempre que existe un arrepentimiento genuino y un compromiso de obediencia (elementos indispensables para la reconciliación). Este proceso, lejos de ser meramente individual, sostiene la paz espiritual y comunitaria, como lo subrayan los Salmos: “Los rectos habitarán en tu presencia” (Salmo 140:14) y “En tu derecha hay delicias para siempre” (Salmo 16:11). Así, la reconciliación se erige no solo como un acto de restauración ética, sino

⁷⁴ “El enunciado pertenece a una formación discursiva como una frase pertenece a un texto, ya través de ella se define su posibilidad de coexistencia con otros enunciados” (Foucault, 1969/2002, p. 132).

⁷⁵ “Era yo, yo mismo el que tenía que limpiar tus rebeldías por amor de mí y no recordar tus pecados”

como un imperativo sagrado que renueva el pacto entre lo humano y lo divino (Sofonías 3:15-17)⁷⁶

De este modo, la reconciliación se ve no solo como un acto de restauración ética, sino como un imperativo sagrado que renueva el pacto entre lo humano y lo divino. Así, el campo del perdón en el Antiguo Testamento no se agota en el acto de pedir o recibir clemencia, sino que se despliega como un entramado de enunciados, afectos y rituales que instituyen una nueva posibilidad de vivir en presencia del otro reconciliado.

El análisis de las citas del Antiguo Testamento revela una tipificación tripartita de los efectos del perdón: espirituales, emocionales y comunitarios.

En el ámbito espiritual, el perdón opera como un acto restaurador de la relación entre el ser humano y Dios. (Salmo 32:1)⁷⁷ Este proceso no solo purifica el alma de la carga ética del pecado limpiando la culpa y la vergüenza, sino que evita el castigo divino al activar la misericordia de Yahveh. La imagen bíblica de Dios que “aleja nuestras transgresiones como el oriente está lejos del occidente” (Salmo 103:12) relaciona este doble movimiento: expiación (borrar la deuda moral) y reconciliación (recuperar la intimidad con lo sagrado). Así, el perdón trasciende lo jurídico para convertirse en un puente ontológico que reestablece la comunión con el Creador para recibir bendiciones.⁷⁸

La reconciliación espiritual trasciende lo interpersonal (Isaías 6:7)⁷⁹ para operar como un acto sanador del alma (Salmo 41:4)⁸⁰ que es un efecto de poder desde la gobernalidad de Yahveh estableciendo un vínculo trascendente entre lo humano y lo divino (Salmo 103: 2-3)⁸¹. En este proceso, el perdón funciona como ritual de verdad, donde el sujeto, al confesar la culpa, internaliza los códigos morales del contexto religioso. No se limita a absolver la deuda moral, sino que desencadena una transformación dual: el creyente, al recibir la misericordia divina, no solo

⁷⁶ “Dios anuncia la restauración de Jerusalén: el juicio es revocado, y su presencia bendice al pueblo “Ha retirado Yahveh las sentencias contra ti, ha alejado a tu enemigo. ¡Yahveh, Rey de Israel, está en medio de ti, ¡no temerás ya ningún mal!

⁷⁷ David celebra el perdón de Dios y sus efectos liberadores.” Dichoso el que es perdonado de su culpa, y le queda cubierto su Pecado”

⁷⁸ Salmo de acción de gracias por las bendiciones de Dios (cosechas, orden cósmico).” con sus obras culpables; nos vence el peso de nuestras rebeldías, pero tú las borras.

⁷⁹ “y tocó mi boca y dijo: «He aquí que esto ha tocado tus labios: se ha retirado tu culpa, tu pecado está expiado.»

⁸⁰ El salmista, enfermo y traicionado por enemigos, reconoce su pecado y busca sanación espiritual. “Yo he dicho: «¡Tenme piedad, Yahveh, sana mi alma, pues contra ti he pecado!»

⁸¹ Salmo de alabanza por los beneficios de Dios, especialmente el perdón “Bendice a Yahveh, alma mía, del fondo de mi ser, su santo nombre”

experimenta la liberación de su culpa (anulación del pecado), sino que restaura su naturaleza en su doble dimensión: corpórea (como ser finito) y eterna (como imagen de lo sagrado). Así, la reconciliación se revela como un **punto ontológico donde lo espiritual reconfigura lo material, y la redención se manifiesta como un acto totalizador que devuelve al individuo a su estado originario de plenitud.**

Los efectos emocionales que genera el perdón operan, en términos de Michel Foucault, como una tecnología biopolítica que instituye regímenes de verdad para acceder al alivio psicológico derivado de la culpa y el resentimiento. El (Salmo 38:4) expresa la angustia provocada por el pecado: «Mis culpas sobrepasan mi cabeza, como un peso hartado grave para mí». En este sentido, las personas liberan emociones causantes de sufrimiento para transitar hacia sensaciones de paz y tranquilidad, tanto en relación consigo mismas como con los demás (1 Samuel 24:4-7; 26:9-11)⁸² Así, se configura un mecanismo de sujeción al internalizar el perdón como camino único hacia el alivio, bajo una gobernanza espiritual que regula el proceso de sanación.

Los efectos comunitarios del perdón trascienden lo individual para operar en el plano colectivo (Deuteronomio 21-8)⁸³. En la celebración de Purim (Ester 9:27-28), el pueblo judío, ritualiza el perdón y actúa como un dispositivo al institucionalizar un memorial de liberación colectiva, simbolizando cómo la conmemoración compartida y la reconciliación actúan como una fuerza política que visibiliza el poder del perdón para promover el bien común. Este principio se refuerza en el Salmo 85:2-3, donde el perdón divino — «has quitado la culpa de tu pueblo, ha cubierto todos sus pecados» — no solo sana las fracturas provocadas por la desobediencia del pueblo, sino que restaura su identidad (Oseas 14-5)⁸⁴ como comunidad bendecida por Yahveh (Isaías 44:22)⁸⁵. Así, el perdón emerge como una herramienta relacional y política (Jeremías 33:8)⁸⁶: un mecanismo que, al trascender lo interpersonal, gobierna las dinámicas comunitarias

⁸² David perdona la vida de Samuel. «Libreme Yahveh de levantar mi mano contra el ungido de Yahveh. Ahora toma la lanza de su cabecera y el jarro de agua y vámonos.»

⁸³ Promesa de restauración después del exilio. «Volverás a Yahveh tu Dios [...] y Yahveh cambiará tu suerte»

⁸⁴ Yo sanaré su infidelidad, los amaré graciosamente; pues mi cólera se ha apartado de él

⁸⁵ «He disipado como una nube tus rebeldías, como un nublado tus pecados. ¡Vuélvete a mí, pues te he rescatado»

⁸⁶ «Y los purificaré de toda culpa que cometieron contra mí, y perdonaré todas las culpas que cometieron contra mí, y con que me fueron rebeldes»

(Ezequiel 37:23-24)⁸⁷ y estructura los lazos sociales bajo principios de restauración y justicia sagrada. (Crónicas 12:5-1)⁸⁸ (Salmo 85: 2-3)⁸⁹

Se puede concluir, entonces, que el perdón, en el Antiguo Testamento, opera como un dispositivo biopolítico complejo. que incide profundamente en la configuración del tema .que incide profundamente en la configuración de las subjetividades religiosas. En el marco de una gobernanza espiritual, el perdón actúa como un campo de saber-poder que regula la vida individual y colectiva, impactando al creyente en su multidimensionalidad espiritual, emocional y comunitaria. En tanto objeto de verdad, ofrece alivio psicológico y sentido existencial, permitiendo a las personas transitar del sufrimiento hacia la paz interior, la reconciliación y el restablecimiento de su relación con Dios y con su comunidad.

En este bloque de enunciados se evidencian múltiples líneas del dispositivo que configuran al perdón como un campo enunciativo articulador de reconciliación, transformación subjetiva y restauración comunitaria. La línea de visibilidad se manifiesta en su carácter público, a través de signos de red.se manifiesta en su carácter público, a través de signos de redención, restauración y bendición, los cuales se colectivizan en el contexto de la memoria identitaria y política del pueblo.

La línea de enunciación se articula en los discursos bíblicos relacionados con la espiritualidad se articula en los discursos bíblicos relacionados con la reconciliación y la plenitud espiritual, donde el perdón, con sus efectos, instituye regímenes de verdad que configuran la subjetividad de los creyentes. En este sentido, la enunciación sobre cómo se manifiesta el perdón actúa también como una línea de fuerza, en tanto tecnología pastoral que regula las emociones y restituye el orden moral.

⁸⁷ En la visión de los «huesos secos» (37:1-14), Dios promete resucitar a Israel. Luego, anuncia unidad bajo un líder davídico (mesiánico).

⁸⁸ Roboam y Judá se humillan tras la invasión de Sisac. «Se han humillado; no los destruiré [...] Mi ira no se derramará sobre Jerusalén» (BJ).

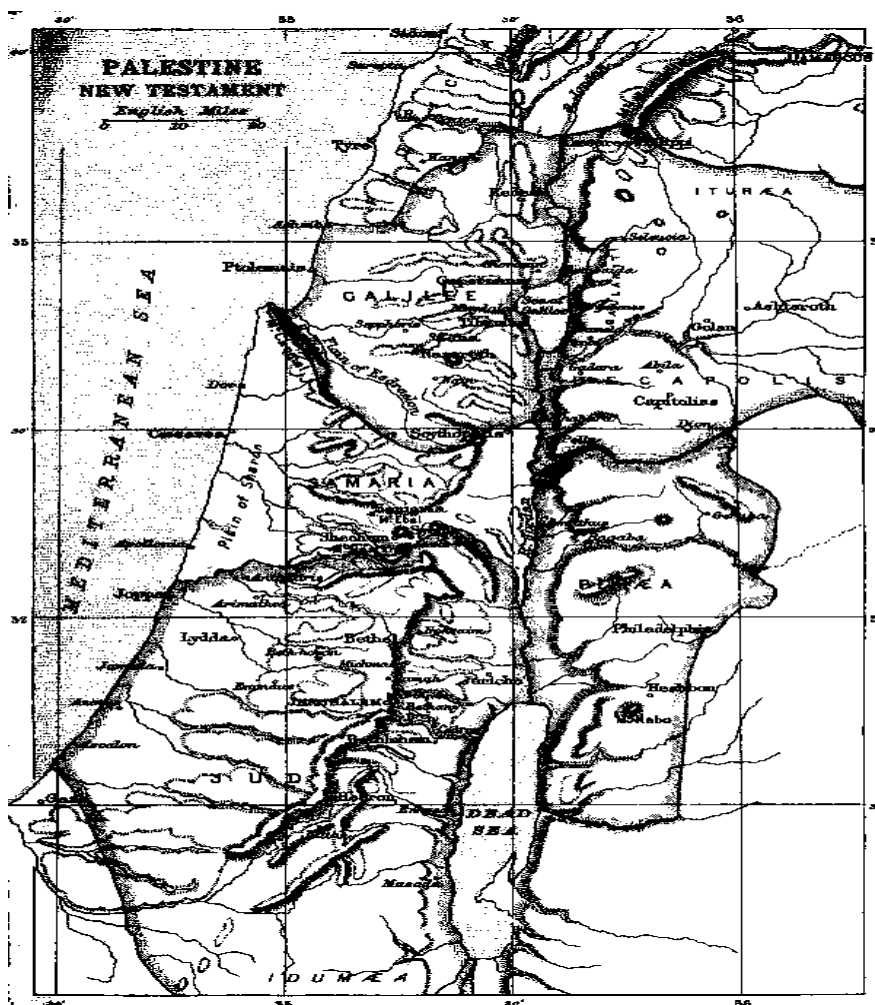
⁸⁹ : Comunidad que celebra el perdón recibido tras el exilio, pidiendo renovación “Has quitado la culpa de tu pueblo, has cubierto todos sus pecados”

La línea de subjetivación muestra cómo el creyente se constituye como un sujeto reconciliado, sanado y transformado mediante prácticas como la confesión, el arrepentimiento y la obediencia. Estos elementos resultan esenciales para una subjetividad que se reconfigura a partir del acceso al perdón, el cual no solo anula la culpa, sino que canaliza el sufrimiento psíquico provocado por el pecado hacia un proceso de sanación espiritual. Tanto a nivel individual como colectivo, este proceso posibilita la restitución de la identidad del pueblo en su relación con Yahveh.

En definitiva, el perdón no solo actúa como un mecanismo de redención, sino como un camino de sanación emocional y espiritual, anclado al marco de la fe, que moldea las relaciones del sujeto consigo mismo, con los otros y con Dios. Así, el perdón en el Antiguo Testamento se revela como una estructura de poder simbólico. que organiza la vida del sujeto y de la comunidad creyente.

5.2 El Dispositivo de Perdón y Poder en las Escrituras del Nuevo Testamento. Una Práctica de Reconciliación en el Reino de Dios

Ilustración 4. Mapa Nuevo Testamento



Nota. Retomado de Welsh, K. (1928). Mapa de Palestina como se describe en el Nuevo Testamento. En Atlas de Geografía Antigua y Clásica. Posterazzi.

El Nuevo Testamento de la Biblia⁹⁰ se desarrolla geográficamente en varios lugares significativos, comenzando por Belén⁹¹, el lugar de nacimiento de Jesús según los Evangelios. Jerusalén⁹², como núcleo de estos textos y de los Hechos de los Apóstoles, es fundamental, mientras que Nazaret⁹³ es la ciudad donde Jesús creció. Cafarnaúm, en Galilea⁹⁴, fue escenario de muchos de sus milagros. Judea⁹⁵, la región que alberga Jerusalén, y Samaria, mencionada en los Evangelios y Hechos, también son relevantes. Betania⁹⁶, un pueblo cercano a Jerusalén es el hogar de Lázaro, Marta y María. Al otro lado del Jordán⁹⁷ se encuentra Betania, donde Juan el Bautista realizó bautismos. Emaús⁹⁸ es recordado como el lugar donde Jesús se apareció a dos de sus discípulos tras su resurrección, y el Jardín de Getsemani⁹⁹ es donde oró antes de su arresto, el Monte de los Olivos¹⁰⁰ fue un lugar frecuentado por Jesús y desde donde ascendió al cielo, Roma, donde el apóstol Pablo fue encarcelado y escribió la epístola a los Romanos¹⁰¹, Antioquia¹⁰², se destacó como una ciudad clave, donde se realizó la expansión del Cristianismo, Éfeso¹⁰³ Pablo fundó una iglesia importante, Corinto¹⁰⁴, se convirtió en un centro importante de la misión cristiana, Filipos¹⁰⁵, donde Pablo tuvo un ministerio significativo, Tesalónica¹⁰⁶ Pablo escribió dos cartas a la comunidad Cristiana y finalmente Patmos¹⁰⁷, la isla donde se cree que Juan escribió apocalipsis.

El perdón en el nuevo testamento tiene una fuerza de enunciación en los discursos que se encuentran en los textos de los 27 libros¹⁰⁸ los cuales fueron revisados y se encontraron

⁹⁰ La Biblia de Jerusalén (edición española) es una traducción católica de la Biblia, se reconoce por su rigor académico. Surge en la primera edición francesa publicada por Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén en 1956. La traducción del nuevo testamento se hizo desde el hebreo y arameo y el nuevo testamento en griego Koiné. Biblia de Jerusalén. (1976). La Santa Biblia. (Versión Biblia de Jerusalén)

⁹¹ Mateo 2:1 : "Después de que Jesús nació en Belén de Judea en días del rey Herodes, vinieron del oriente a Jerusalén unos magos".

⁹² Lucas 23:33 : "Cuando llegaron al lugar llamado La Calavera, lo crucificaron allí, junto con los malhechores"

⁹³ Lucas 4:16 : "Vino a Nazaret, donde se había criado; y en el día de reposo entró en la sinagoga, conforme a su costumbre"

⁹⁴ Mateo 4:23 - "Y recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas y predicando el evangelio del reino"

⁹⁵ Mateo 2:1 : "Cuando Jesús nació en Belén de Judea, en días del rey Herodes..."

⁹⁶ Juan 11:1 : "Estaba entonces enfermo uno llamado Lázaro, de Betania, la aldea de María y de Marta, su hermana".

⁹⁷ Juan 1:28 : "Estas cosas sucedieron en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan estaba bautizando".

⁹⁸ Lucas 24:34 : "diciendo: Ha resucitado el Señor verdaderamente, y ha aparecido a Simón".

⁹⁹ Mateo 26:36 : "Entonces Jesús fue con ellos a un lugar llamado Getsemani"

¹⁰⁰ Lucas 19:37 : "Y cuando llegó cerca de la bajada del monte de los Olivos..."

¹⁰¹ Romanos 1:7 - "A todos los que estáis en Roma, amados de Dios, llamados a ser santos: Gracia y paz a vosotros de Dios nuestro"

¹⁰² Hechos 11:26 - "Y se congregaron allí todo un año con la iglesia, y enseñaron a mucha gente; y fue en Antioquia"

¹⁰³ Efesios 1:1 - "Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, a los santos y fieles en Cristo Jesús que están en Éfeso.

¹⁰⁴ 1 Corintios 1:2 - "A la iglesia de Dios que está en Corinto, a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos"

¹⁰⁵ Filipenses 1:1 - "Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo, a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos"

¹⁰⁶ Tesalonicenses 1:1 - "Pablo, Silvano y Timoteo, a la iglesia de los tesalonicenses en Dios Padre y en el Señor Jesucristo."

¹⁰⁷ Apocalipsis 1:9 - "Yo, Juan, vuestro hermano, y copartícipe en la tribulación, en el reino y en la paciencia de Jesucristo, estaba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo."

¹⁰⁸ Los cuatro Evangelios—Mateo, Marcos, Lucas y Juan—, los Hechos de los Apóstoles, las epístolas que incluyen Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 Tesalonicenses, 2 Tesalonicenses, 1 Timoteo, 2 Timoteo, Tito, Filemón y hebreos; las cartas generales que son Santiago, 1 Pedro, 2 Pedro, 1 Juan, 2 Juan, 3 Juan y Judas; Y finalmente, el Apocalipsis.

aproximadamente 107 bíblicas, que referencian el perdón o términos relacionados, lo que lo configura como un acto relacional que abarca tanto dimensiones individuales como comunitarias. Este proceso de perdón implica la restauración de la relación con Dios, convirtiéndose en un elemento fundamental de la vida cristiana y en un reflejo del amor divino en su contexto.

5.2.1 El Perdón como Gracia: Un Análisis de poder, amor, redención en la persona de Jesús

“Se pide perdón para sentir arrepentimiento, el ser perdonado es un regalo de quien ha sido agredido”¹⁰⁹

La persona de Jesucristo en el nuevo testamento, como el “Cordero de Dios” (Juan 1:29)¹¹⁰ y único mediador entre Dios y los hombres, (Timoteo 2,5)¹¹¹ simboliza la gracia divina, estableciendo un marco normativo, que describe como los creyentes pueden relacionarse con el perdón y la condenación. El significar en las narrativas del discurso a Cristo como Salvador (Hechos 5:31)¹¹², resalta su poder y autoridad, no solo para otorgar el poder, sino para hacer explícita una ética moral sobre la comunidad. **En este sentido, el perdón se convierte en un acto que libera a los individuos de la culpa y el pecado y los regula en un “marco” de la gracia que orienta las relaciones interpersonales en el contexto de la comunidad.** (Gálatas 4:4-5)¹¹³. A sí mismo el perdón, implica el pago de la deuda moral y la restauración filial con Dios.

La gracia de Jesús representa el acto definitivo de perdón y redención. Su sacrificio de muerte y expiación, únicos en su naturaleza (1 Pedro 2:24)¹¹⁴, son superiores a los ritos del Antiguo Testamento (hebreos 7:27)¹¹⁵. Con su sangre, (Mateo 26,28)¹¹⁶ (Marcos 14,24)¹¹⁷ no solo perdona los pecados, sino que purifica la conciencia humana (hebreos 9:12-14, 22)¹¹⁸; (Apocalipsis 1:5-6)¹¹⁹ y libera de la esclavitud del mal, subrayando el poder de la gracia sobre los méritos humanos (Gálatas 1:4)¹²⁰. Al asumir el juicio de la humanidad, Jesús otorga perdón y liberación a quienes

¹⁰⁹ The Shousen

¹¹⁰ “Al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: «He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo”

¹¹¹ “Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también”,

¹¹² “A éste le ha exaltado Dios con su diestra como jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados”

¹¹³ “Contraposición entre la esclavitud bajo la ley y la libertad en Cristo”

¹¹⁴ “Exhortación a imitar a Cristo en el sufrimiento injusto”

¹¹⁵ “Comparación entre el sacerdocio levítico (repetitivo) y el de Cristo (eterno)”

¹¹⁶ “Porque ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados”

¹¹⁷ “Y les dijo: «Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos”

¹¹⁸ “Contrasta el sacrificio de Jesús (sangre divina) con los sacrificios animales (sangre simbólica)”

¹¹⁹ “Introducción litúrgica que exalta a Cristo como redentor”

¹²⁰ “Que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para libramos de este mundo perverso”

estaban muertos por sus delitos y por la carne incircuncisa (Colosenses 2:13-14)¹²¹. "Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor" (Colosenses 1:13-14)¹²². Así, la cruz transforma la maldición en bendición, cumpliendo la promesa hecha a Abraham (Gálatas 4:4-5)¹²³.

Además, la gracia justifica y simboliza el perdón de los pecados, otorgando una nueva vida en el Espíritu y generando una salvación que es obra trinitaria: el Padre representa la bondad, el Hijo la justificación y el Espíritu la renovación (Tito 3:4-7)¹²⁴. Esta nueva identidad surge de la regeneración y renovación del espíritu (Tito 3:3-5)¹²⁵. La resurrección de Jesús es la máxima expresión de la misericordia divina, que precede a la transformación del creyente (Efesios 2)¹²⁶.

En relación con lo anterior, se puede entender que el sacrificio de Jesús funciona como un dispositivo que presenta un conjunto de elementos heterogéneos, cumpliendo la función estratégica de regular la conducta y la ética de los creyentes. Este dispositivo se manifiesta en el discurso a través de afirmaciones de expiación, perdón y redención, que configuran un conjunto de enunciados que generan formas de verdad, influyendo en las creencias y prácticas de la comunidad de fieles. Además, se observa en el Nuevo Testamento un cambio estructural significativo, ya que la expiación de los pecados **ya no se realiza a través de "rituales"**, sino que se centra en la figura redentora de Cristo.

Así, al ofrecer gracia, perdón y liberación, desde la perspectiva de Foucault (1990), el creyente adopta un mecanismo de sujeción y subjetivación. Al ser perdonado y restaurado, el individuo asume una nueva identidad. Foucault señala que "el poder no es algo que se posee, sino algo que se ejerce" (Foucault, 1980, p. 98), lo que implica que la gracia y el perdón no solo transforman al individuo, sino que también regulan las relaciones dentro de la comunidad. La liberación del "poder de las tinieblas" (Colosenses 1:13-14) indica, además, un cambio en las

¹²¹ "El perdón es total y definitivo por la cruz"

¹²² "Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor"

¹²³ "Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley"

¹²⁴ "Exhortación a recordar el pasado pecaminoso y el cambio operado por Cristo"

¹²⁵ "Su divinidad y exaltación garantizan la eficacia de su obra purificadora"

¹²⁶ "Descripción del estado humano sin Cristo y el contraste con la salvación por gracia"

estructuras de poder opresivas en un mundo espiritual, promoviendo el surgimiento de una comunidad que habita en la luz de la gracia.

En esta intersección de gracia, perdón y liberación, se establece una relación de poder-saber (el poder para redimir y perdonar el pecado), lo cual plantea la pregunta, desde la perspectiva de Agamben (2014), sobre la posibilidad de una profanación que funcione como un contra-dispositivo que desafía lo sagrado para restituirlo al uso común de los sujetos. Agamben sugiere que “la profanación implica devolver al uso común lo que el sacrificio había separado y dividido” (Agamben, 2005, p. 69). También surge la cuestión, desde la postura de Esposito (2011), acerca de aquellos que no acceden o no aceptan la gracia y si serían considerados menos "persona" dentro de la comunidad de creyentes.

En conclusión, se puede afirmar que la gracia de Jesús y el perdón trascienden su comprensión como meros conceptos espirituales, para constituirse en hechos sociales que afectan e inciden profundamente en la identidad de los sujetos, en las dinámicas del poder y en la configuración de la comunidad cristiana. Así mismo, se evidencian líneas propias del dispositivo que permiten comprender el perdón no solo desde una lectura doctrinal, sino como un entramado discursivo y práctico, en el que se despliega como tecnología de poder y de gracia, tal como se ha venido desarrollando a lo largo del análisis.

En este sentido, la línea de visibilidad se manifiesta en el sacrificio público de Jesús como “Cordero de Dios”, quien expone en su cuerpo el acto redentor. Mientras que en el Antiguo Testamento esta línea podía marcar una fractura —oculta entre sacrificios repetitivos—, en el Nuevo Testamento la muerte y la resurrección de Jesús se hacen visibles como manifestación de la gracia divina, constituyéndose en fuente definitiva de expiación y reconciliación.

Desde esta perspectiva, la línea de enunciación se despliega a través de los discursos sobre Jesús como Salvador, organizando un nuevo régimen de verdad centrado en la gracia. El perdón, como estructura dentro del cristianismo primitivo, gira en torno a la figura de Cristo, quien libera, purifica y transforma. En este marco aparece la línea de fuerza, ya que el sacrificio de Jesús instituye una ética que disciplina las pasiones y modela las conductas. El perdón, como tecnología espiritual, regula la vida moral del sujeto creyente.

La línea de subjetivación se expresa en el proceso mediante el cual el creyente, al entrar en contacto con el perdón, deja atrás su antigua identidad marcada por el pecado, la culpa y la condenación. Este tránsito no es meramente simbólico, sino profundamente ontológico: el sujeto se constituye como criatura nueva, con una nueva vida en el Espíritu (Efesios 2). El perdón genera así una subjetividad reconciliada, liberada del poder del pecado, y anclada en una comunidad ética fundada en la memoria del sacrificio y en la promesa de la gracia.

5.2.1.1 Naturaleza y poder del perdón “un dispositivo de restauración”

La naturaleza del perdón divino, que actúa como un mecanismo de restauración y se refleja de manera clara en la parábola del hijo pródigo (Lucas 15:11-32), donde se dice: "porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado". En esta parábola, el perdón se presenta como un acto generoso e incondicional. El padre sin duda en correr hacia su hijo y abrazarlo al regresar, lo que sugiere que su perdón no depende del arrepentimiento, sino que brota de su bondad. En este sentido, (Lucas 5:32)¹²⁷ resalta que “no he venido a llamar a conversión a justos, sino a pecadores”. Asimismo, el perdón prioriza la misericordia sobre el juicio legalista y condenatorio de los ritos del Antiguo Testamento, sin minimizar el pecado, sino invitando a la conversión personal (Juan 8:11)¹²⁸ tanto a judíos como a gentiles, lo que le confiere un carácter universal (Romanos 11:30-32)¹²⁹.

¹²⁷ El perdón divino es incondicional y restaurador.

¹²⁸ Ella respondió: «Nadie, Señor.» Jesús le dijo: «Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más.»

¹²⁹ El perdón alcanza a judíos y gentiles, revelando el plan salvífico de Dios.

Además, el perdón revela su poder transformador al restaurar la relación entre el padre y el hijo. Al ser perdonado, el hijo deja atrás su vida de pecado y recupera su identidad, lo que da lugar a una celebración que enfatiza la alegría de esta renovación, no solo en el hijo y el padre, sino también en la comunidad. Esta dinámica resalta cómo el perdón no solo sana las relaciones individuales, sino que también promueve la cohesión y la alegría en el contexto familiar y comunitario.

La parábola del hijo pródigo puede entenderse como un “dispositivo de restauración” en la relación entre el padre y el hijo, donde el acto de perdón no solo transforma la identidad del hijo, sino que también contribuye a la restauración de la comunidad. En este sentido, el perdón se convierte en un mecanismo que reorienta al individuo hacia el corpus social, trascendiendo el conflicto y la separación, y posibilitando la movilización y el sentido de pertenencia a la comunidad. Esto evidencia que las dinámicas de poder pueden transformarse a través de la compasión y la reconciliación.

Desde una perspectiva Foucaultiana, este proceso de restauración revela cómo las relaciones de poder se manifiestan en prácticas de inclusión y exclusión. El perdón del padre no solo es un acto de misericordia, sino que también incide en la configuración de la subjetividad del hijo, permitiéndole reintegrarse en el tejido social. Al correr hacia su hijo y abrazarlo, el padre utiliza el perdón como un dispositivo de restauración que transforma las relaciones de poder en el ámbito familiar y comunitario, desafiando las normas de juicio establecidas.

Por otro lado, la naturaleza incondicional del amor y la misericordia se manifiesta en (Lucas 23:34)¹³⁰, donde Jesús no guarda rencor hacia sus verdugos. Este acto se destaca como un mecanismo de subjetivación y transformación social. A pesar de su sufrimiento extremo, Jesús intercede ante Dios en favor de quienes lo crucifican, trascendiendo su dolor, angustia, injusticia y condena. Él comprende que sus victimarios actúan sin una plena comprensión de lo que hacen, afirmando que "ellos no saben lo que hacen". Esto evidencia una perspectiva humanitaria frente a

¹³⁰ Jesús decía: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen.»

la ignorancia, cuestionando las estructuras de poder que perpetúan la condena, como se observa en (Hechos 7:60)¹³¹.

Finalmente, otra característica del perdón es que surge de la redención, constituyendo un acto gratuito de la gracia divina que no se merece por obras humanas (Efesios 1:7¹³²; 1 Juan 4:10¹³³). Este acto establece un puente entre lo sagrado y lo humano, permitiendo que la liberación trascienda las estructuras sociales y jurídicas impuestas por sistemas normativos.

En relación con el poder del perdón, se encuentran líneas de fuerza muy visibles. Una de ellas es la autoridad que Jesús tiene para perdonar pecados, lo que genera milagros de curación física y liberación de demonios espirituales (Mateo 9:2-6¹³⁴; Marcos 2:5-12; Lucas 5:20-24¹³⁵), produciendo en los creyentes sanidad física y emocional (Hechos 22:18¹³⁶; Santiago 5:15-16)¹³⁷. En este sentido, la autoridad de Jesús resalta su figura divina y sagrada, estableciendo una forma de subjetivación en el contexto de la fe.

Después de la resurrección, el poder del perdón se encuentra bajo la guía del Espíritu Santo, y la iglesia recibe la autoridad para actuar en el nombre de Jesús a través de su Santo Espíritu (Juan 20:21-23)¹³⁸. Para ello, es necesario estar bautizado en el Espíritu (Marcos 1:4)¹³⁹, lo que simboliza la purificación espiritual al "lavar los pecados" para una nueva vida, significando así una identificación con la muerte y resurrección de Jesucristo (Hechos 22:16; Romanos 6:1-7¹⁴⁰). Esto permite al creyente no estar bajo ninguna condenación, y habilita al Espíritu Santo para cumplir la justicia de Dios, reivindicando a los justos y ejerciendo juicio sobre los opresores (2 Tesalonicenses 1:6-7)¹⁴¹. **Así, se demuestra que el perdón no solo absuelve, sino que también**

¹³¹ Esteban "postrándose de rodillas, clamó a gran voz: 'Señor, no les impute este pecado'. Y habiendo dicho esto, durmió."

¹³² El perdón es fruto de la redención lograda por la muerte de Jesús.

¹³³ Definición del amor divino como fundamento de la redención

¹³⁴ Jesús cura a un parálitico

¹³⁵ Marcos 2:5-12; Lucas 5:20-24

¹³⁶ Pablo testifica ante el rey Agripa sobre su misión a los gentiles

¹³⁷ Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados.

¹³⁸ Tras la resurrección, Jesús se aparece a los discípulos, les comunica el Espíritu Santo y les confía su misión.

¹³⁹ Introducción al ministerio de Juan Bautista

¹⁴⁰ El perdón no invita a pecar, sino a una vida nueva.

¹⁴¹ La justicia de Dios incluye vindicación para los oprimidos y juicio para los opresores.

hace justicia y enseña cómo vivir en santidad (Romanos 8:1-4)¹⁴², purificando y santificando a la iglesia (Efesios 5:25-27)¹⁴³.

En este sentido, el perdón no solo está relacionado con la “limpieza de pecados”, sino que se presenta como un dispositivo que redefine la relación de los creyentes consigo mismo y con la comunidad. Esto implica participar en una dinámica de poder que, en sí misma, tiene un sentido biopolítico, en la que se ejerce control sobre los sujetos.

El amor y la paz son otras de las "líneas de fuerza" del perdón en el Nuevo Testamento, presentándose como dimensiones que irrumpen en el resentimiento y configuran una nueva identidad basada en la gracia y la bondad (1 Corintios 13:5)¹⁴⁴. El amor se concibe como una forma genuina que no se aferra al resentimiento y refleja la esencia del perdón divino. Sin esta cualidad, cualquier don espiritual carece de sentido y significado (1 Corintios 13:1-3)¹⁴⁵. Además, se menciona la "paz que supera todo conocimiento y custodia corazones y pensamientos en Cristo Jesús" (Filipenses 4:5-7)¹⁴⁶. En este sentido, se podría afirmar que la “noción” de “persona” desde Esposito (2014) está conectada con la humanización que transforma al individuo, permitiéndole encontrar nuevas formas de relación con los demás.

La reconciliación se presenta como una línea fundamental, concebida como un ministerio basado en la obra de Cristo a través de la cruz. Este ministerio convierte a los creyentes en embajadores de la reconciliación, promoviendo la restauración de las relaciones entre todos (2 Corintios 5:17-21)¹⁴⁷; Romanos 5:11). Además, esta reconciliación facilita la comunión con Cristo (Filemón 1:20)¹⁴⁸ y apunta hacia la culminación del sufrimiento, donde "ya no habrá muerte, ni llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado" (Apocalipsis 21:4). Así, el perdón y la reconciliación se entrelazan para ofrecer una esperanza de renovación y paz en la vida de los creyentes, simbolizando un estado de existencia en el que se confirman el poder de la vida y la dignidad del individuo. Desde la perspectiva de Agamben (2010)¹⁴⁹, se puede considerar que la

¹⁴² El perdón libera de la condena

¹⁴³ Llamado a vivir en amor y luz, contrastando con las obras infructuosas

¹⁴⁴ Pablo explica el ministerio de la reconciliación

¹⁴⁵ Es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal;

¹⁴⁶ Exhortaciones a la paz y la confianza en Dios

¹⁴⁷ Pablo instala a la comunidad a perdonar a un miembro que había sido disciplinado

¹⁴⁸ Sí, hermano, hazme este favor en el Señor. ¡Alivia mi corazón en Cristo!

¹⁴⁹ Descripción de la Nueva Jerusalén, donde Dios elimina todo mal.

reconciliación se convierte en un acto de subjetivación, en el cual el sujeto se transforma en un embajador de paz. Este proceso implica un tránsito hacia un nuevo nacimiento, que desafía las estructuras de poder divisorias y excluyentes.

De acuerdo con lo anterior, el perdón se presenta como un dispositivo de restauración que actúa como una forma de gubernamentalidad espiritual, organizando las subjetividades y las relaciones dentro de la comunidad de fe. En relación con las líneas del dispositivo, se evidencia la línea de visibilidad, particularmente en los acontecimientos narrados en la parábola del hijo pródigo, donde el acto de restauración adquiere un carácter público, visible y celebrado. Esta exposición del perdón pone en el centro la fuerza de la misericordia como mecanismo de reordenamiento del cuerpo social. Asimismo, el acto de perdonar al enemigo constituye una línea de fisura, ya que irrumpe las lógicas disciplinarias tradicionales y desestabiliza los marcos normativos heredados.

En la línea de enunciación, surgen nuevos discursos que reorganizan la gramática de la moral, sustituyendo las jerarquías religiosas centradas en la culpa por una lógica de la gracia. La culpa ya no condena: se convierte en punto de entrada para la transformación. Estos discursos, al legitimar una autoridad divina centrada en el amor que “cubre multitud de pecados”, desplazan los dispositivos legales y sacrificiales del Antiguo Testamento, y producen en el Nuevo una nueva serie de condiciones de posibilidad para el creyente, estructuradas en torno a la misericordia y la redención.

En cuanto a la línea de fuerza, se expresa en el poder que tiene Jesús para perdonar pecados, un poder que no es simbólico, sino que se traduce en prácticas concretas de sanación, liberación espiritual y restauración de la vida. Este poder no desaparece: se transforma. Ya no se impone desde una estructura externa, sino que se interioriza, dando lugar a una forma de autogobierno espiritual que regula las emociones, los cuerpos y las conductas del creyente. Así, el perdón se convierte en una tecnología del yo, que opera desde dentro para modelar al sujeto en términos de santidad, humildad y obediencia.

En este proceso, el sujeto se constituye como tal: se subjetiva al recibir el perdón y recuperar su identidad como en el caso del hijo pródigo por medio de la gracia del Espíritu Santo. Esta subjetivación, como señala Foucault, no es espontánea, sino inducida por relaciones de poder que ofrecen modos posibles de ser. El perdón, entonces, funciona como un dispositivo que no solo genera subjetividades reconciliadas y obedientes, sino también deseantes de formar parte de una comunidad regulada por la gracia y la verdad.

Por último, el amor se presenta como una línea de fisura, en tanto su carácter incondicional traspasa las estructuras normativas establecidas. El perdón extendido a los excluidos, a los verdugos, o incluso a quienes no comprenden el alcance de sus actos como se observa en la cruz revela una lógica de misericordia sin límites que marca irrupciones en las formas tradicionales de justicia religiosa. **En este sentido, el dispositivo del perdón se muestra como una fuerza de resistencia, capaz de tensar los límites entre lo justo e injusto, lo puro e impuro, y de producir desde la mirada de Foucault las ambigüedades del poder que hacen que el dispositivo funcione de forma eficaz. Así, el perdón no solo restaura: gobierna, transforma y desestabiliza.**

5.2.1.1.1 El perdón divino y perdón humano una relación de “simpatías y antipatías”

El perdón divino y el perdón humano constituyen una relación de simpatías y antipatías que revelan las fuerzas operativas dentro del dispositivo social. En este contexto, la simpatía establece conexiones y afinidades, mientras que la antipatía señala distancias que son dinámicas y fluctuantes, afectando las relaciones interpersonales en su totalidad.

Así, el perdón divino se encuentra intrínsecamente condicionado por el perdón humano, como se expresa en Mateo 6:12 y Lucas 11:4: "Y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado". Este pasaje evidencia una simpatía en acción, reflejando que la misericordia recibida exige una práctica de misericordia recíproca, lo que establece una reciprocidad con el reino. Desde la perspectiva de Agamben (2006), esto se puede interpretar como una manipulación de fuerzas entre lo humano y lo divino. (Efesios 4:32) ¹⁵⁰también subraya la necesidad de actuar en consonancia con la gracia otorgada. Además, esta práctica se caracteriza por su extensión

¹⁵⁰ “Sed más bien buenos entre vosotros, entrañables, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo”

ilimitada, como se ilustra en (Mateo 18:21-22) y (Lucas 17:3-4), donde Jesús responde a la pregunta sobre cuántas veces se debe perdonar: "No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete". Esto refuerza la idea de una simpatía sin límites dentro del discurso narrativo. Así, se sugiere que la misericordia es eterna y actúa como una tecnología de gobierno para las almas, desde la perspectiva de Foucault (1970) destinada a mantener la moralidad de la comunidad. La ausencia de esta práctica no solo afecta la gracia recibida, sino que también conlleva un juicio inevitable. En este sentido, el perdón trasciende la mera acción individual, implicando una responsabilidad colectiva en el tejido social.

El acto de perdonar invita a la corrección de los hermanos con un espíritu de mansedumbre, promoviendo así una ética de apoyo mutuo en la carga de las dificultades, tal como se expresa en (Gálatas 6:1-2)¹⁵¹ y (2 Tesalonicenses 3:15)¹⁵². Este proceso no solo busca la restauración individual, sino que también nos llama a ser imitadores de Cristo (Efesios 5:1-2)¹⁵³, quien, al morir, abrió el camino hacia la salvación (1 Tesalonicenses 5:9-10)¹⁵⁴. En este marco de condicionamiento, se establece un principio de retorno que confronta con nuestros juicios y condenas, como se enfatiza en (Lucas 6:37)¹⁵⁵ "No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados", implica una noción que desafía las nociones de la justicia punitiva.

Este imperativo no solo implica adoptar un carácter divino, sino que también requiere renunciar a la venganza, cultivando una actitud de misericordia y humildad en la constante reconciliación con nuestros enemigos (Romanos 12:14-21)¹⁵⁶; (Romanos 14:10-12, 15-7)¹⁵⁷, lo cual produce un específico sujeto moral y comunitario, caracterizado por la reciprocidad en llevar las cargas y la imitación desde una postura trascendente. Este movimiento hacia la misericordia pone en escena el espacio comunitario, transformando al creyente en un agente activo del ethos colectivo.

¹⁵¹ "Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo"

¹⁵² "Pero no lo miréis como a enemigo, sino amonestadle como a hermano"

¹⁵³ "Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos"

¹⁵⁴ "Que murió por nosotros, para que, velando o durmiendo, vivamos juntos con él"

¹⁵⁵ "No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados"

¹⁵⁶ "El perdón humano refleja el carácter de Dios. Los creyentes, perdonados, deben renunciar a la venganza y practicar la misericordia, incluso con enemigos"

¹⁵⁷ "Pablo critica a los creyentes por llevar sus disputas ante tribunales paganos en lugar de resolverlas dentro de la comunidad."

La reconciliación, entendida como una práctica relacional, posee el poder de restaurar tanto al individuo como a la comunidad, frustrando las intenciones divisorias de Satanás y evitando que el ofensor sea "devorado por la tristeza". Este fenómeno puede interpretarse como un mecanismo **de regulación emocional dentro del poder pastoral** (en términos foucaultianos) (2 Corintios 2:5-11)¹⁵⁸. El acto de reconciliación debe ir acompañado de una compasión entrañable, donde todos compartan un mismo sentir, amor y espíritu (Filipenses 2:1-5)¹⁵⁹, (Colosenses 3:12-13)¹⁶⁰. Estas actitudes constituyen tecnologías de cohesión comunitaria que buscan homogeneizar conductas y afectos en el contexto del dispositivo social.

Por lo tanto, el imperativo de bendecir en lugar de maldecir, abriendo así el camino hacia la reconciliación (1 Pedro 3:9)¹⁶¹, establece un flujo de poder discursivo que fomenta procesos de reconciliación. Este amor mutuo, que "cubre multitud de pecados" (1 Pedro 4:8¹⁶²), se transforma en un acto de imitación de lo bueno (3 Juan 1:11)¹⁶³, reflejando la naturaleza de Dios. En este sentido, quienes "no han visto a Dios" carecen de las cualidades fundamentales de la gracia: amor y perdón. Esta afirmación se erige como una norma de verdad dentro del dispositivo, contextualizando un proceso de subjetivación que opera en el tejido social.

El acto de perdonar a quienes ofenden (Marcos 11:25)¹⁶⁴ se erige como un dispositivo espiritual que regula la subjetividad del individuo, convirtiéndose en una condición necesaria para una oración eficaz. Este mecanismo implica que el sujeto debe purificar su subjetividad de todo resentimiento para habitar plenamente en la gracia divina. La práctica del perdón se presenta como una forma de autogobierno, donde se manifiestan la ética del reino y la unidad de la Iglesia, fundamentadas en la bondad y la misericordia. La incapacidad de perdonar señala un punto de resistencia dentro del dispositivo, reflejando una inmadurez espiritual que contradice la identidad de los "santos" redimidos por Dios (1 Corintios).

¹⁵⁸ "Pablo instala a la comunidad a perdonar a un miembro que había sido disciplinado"

¹⁵⁹ "La unidad exige abandonar egoísmos y cultivar empatía, actitud esencial para perdonar".

¹⁶⁰ "Exhortación a vivir la nueva identidad en Cristo, abandonando prácticas paganas"

¹⁶¹ "No devolváis mal por mal, ni insulto por insulto; por el contrario, bendecid, pues habéis sido llamados a heredar la bendición"

¹⁶² "Ante todo, tened entre vosotros intenso amor, pues el amor cubre multitud de pecados"

¹⁶³ "Querido, no imites lo malo, sino lo bueno. El que obra el bien es de Dios; el que obra el mal no ha visto a Dios"

¹⁶⁴ "Y cuando os pongáis de pie para orar, perdonad, si tenéis algo contra alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone vuestras ofensas".

Sin embargo, en este proceso de regulación espiritual, existen límites y excepciones, o “antipatías”, que establecieron fronteras dentro del dispositivo, como es el caso del pecado contra el Espíritu Santo, que representa un rechazo a la obra divina con implicaciones eternas (Marcos 3:28-29)¹⁶⁵. Juzgar al prójimo implica asumir un rol que solo corresponde a lo divino: "Uno solo es el legislador y juez, que puede salvar o perder. En cambio, tú, ¿quién eres para juzgar al prójimo?" (Santiago 4:11-12)¹⁶⁶; (Santiago 5:9)¹⁶⁷, lo que enfatiza la sujeción de los individuos a una autoridad trascendente. Intentar asumir este rol implica un sobrepaso desde la perspectiva de Foucault dentro de la arquitectura de este dispositivo espiritual.

El olvido del perdón recibido tras el pecado conlleva a una esterilidad espiritual, convirtiendo a los individuos en “ciegos y cortos de vista”, incapaces de comprender el contexto espiritual y el significado del sacrificio de Cristo (2 Pedro 1:9)¹⁶⁸. Estas deficiencias se comprenden como fallas en la internalización del dispositivo. Por último, la condición del arrepentimiento se presenta como un mecanismo esencial dentro del dispositivo que regula el regreso a la conducta original o la reconexión con Cristo; de lo contrario, se corre el riesgo de que el lugar del candelero sea cambiado (Apocalipsis 2:5)¹⁶⁹, lo que refleja una pérdida de fidelidad, testimonio y presencia espiritual, simbolizando el desplazamiento dentro del dispositivo. Este proceso de subjetivación espiritual resalta cómo la práctica del perdón y el arrepentimiento se inscriben en un dispositivo de poder que regula las relaciones entre lo humano y lo divino.

En conclusión, los discursos sobre el perdón divino y humano configuran elementos fundamentales de **un dispositivo espiritual, en el cual las simpatías como la misericordia, el perdón y el amor y las antipatías como la falta de perdón, el juicio y el juzgamiento como la falta de perdón, el juicio y el juzgamiento operan como dinámicas que regulan las interacciones entre el poder divino y los seres humanos, y entre estos entre sí.** El perdón no se presenta como un acto aislado, sino como parte de una tecnología espiritual de gobierno, que

¹⁶⁵ “El «pecado contra el Espíritu Santo» implica rechazo radical a la obra divina, cerrando el corazón al arrepentimiento”

¹⁶⁶ “Reprensión a las divisiones y críticas destructivas en la comunidad”

¹⁶⁷ “No os quejéis, hermanos, unos de otros para no ser juzgados; mirad que el Juez está ya a las puertas”

¹⁶⁸ “Quien no las tenga es ciego y corto de vista; ha echado al olvido la purificación de sus pecados pasados”

¹⁶⁹ “Date cuenta, pues, de dónde has caído, arrepíentete y vuelve a tu conducta primera. Si no, iré donde ti y cambiaré de su lugar tu candelero, si no te arrepientes”

despliega la interdependencia entre lo divino y lo humano, configurando un campo de poder relacional, profundamente afectado profundamente afectivo y normativo.

En la línea de visibilidad, se hacen prácticas de patentes como no juzgar, corregir con mansedumbre y asumir las cargas del otro. Estas expresiones se inscriben en un campo afectivo que revela el alma de la comunidad, en el que el perdón se manifiesta como un gesto público capaz de sostener la cohesión moral del colectivo. Esta dimensión se refuerza en los enunciados normativos, que instauran un régimen de verdad en la relación entre Dios y la humanidad. Desde Agamben, este vínculo puede interpretarse como una economía de la gracia, donde el poder divino se somete a una lógica de vulnerabilidad, en la que la misericordia se activa a través de la acción humana.

La línea de fuerza, desde la perspectiva de Foucault, revela una gubernamentalidad afectiva, en la cual el sujeto se gobierna a sí mismo desde el mandato del amor recibido. El perdón actúa aquí como mecanismo de regulación de prácticas, emociones y vínculos. Su carácter ilimitado postula una lógica espiritual que disuelve el rencor como parte del ejercicio cotidiano, instaurando una pedagogía del corazón que promueve la paz. Estas prácticas configuran subjetividades espirituales diferenciadas: quien perdona se reviste de la identidad de Cristo y habita una comunidad ética marcada por el amor; quien no perdona, en cambio, cae en la ceguera espiritual y se distancia de la gracia.

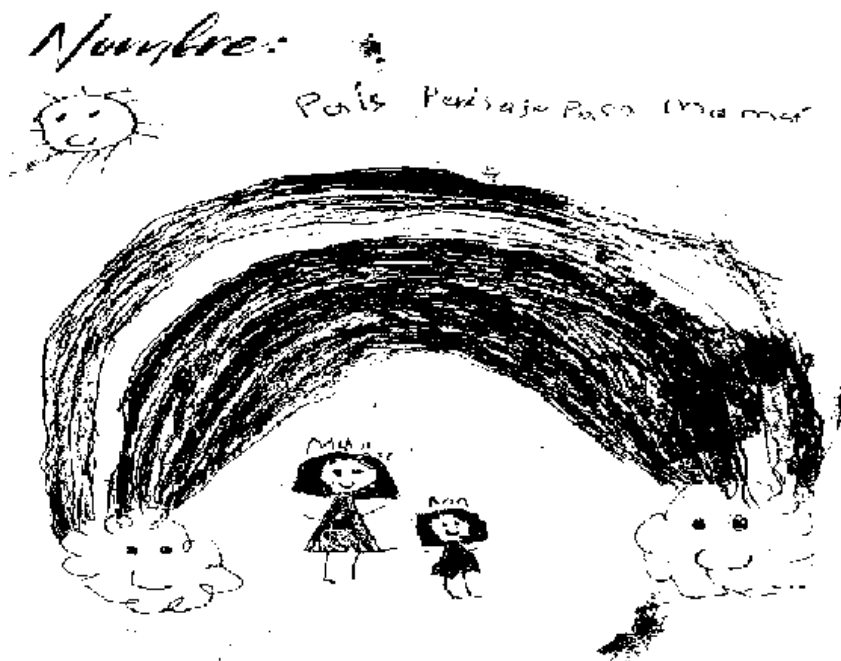
Finalmente, se advierten líneas de fisura, relacionadas con zonas de excepción dentro del dispositivo, como la imposibilidad de perdonar ciertos actos o el intento de usurpar el juicio que solo corresponde a lo divino. Estos límites revelan las fronteras internas del dispositivo, zonas donde el poder espiritual se tensiona y revela sus umbrales. Así, el perdón divino y el humano no son esferas separadas, sino elementos interdependientes de una misma economía espiritual de la gracia. En esta relación de simpatías y antipatías, se hace visible un biopoder pastoral, que transforma no solo a los individuos, sino también a las formas de vida comunitaria, modelando las subjetividades, las emociones y las estructuras de cohesión social desde la lógica del amor y la reconciliación.

5.3 "Muerte y Dispositivo: El Control de la Vida Hasta el Último Aliento"

"Somos como mariposas que revolotean por un día y creen que es para siempre"

(Kübler-Ross, 2000)

Ilustración 5. Dibujo



170

Nota. Dibujo realizado por Ana, 2025.

En este capítulo se presenta un análisis de los discursos vinculados al dispositivo de la muerte, centrado en pacientes que transitan la etapa final de la vida a causa de enfermedades físicas. La reflexión se realiza a partir de dos fuentes documentales que permiten explorar la dimensión simbólica, emocional y discursiva del morir.

¹⁷⁰ Dibujo de niña de 7 años que tiene cáncer osteosarcoma y se encuentra en estados paliativos no curativo.

La primera fuente corresponde a los textos de Elisabeth Kübler-Ross¹⁷¹, médica psiquiatra pionera en el estudio de la muerte, el proceso de morir y el duelo. Desde una perspectiva humanista, Kübler-Ross transformó profundamente la forma de acompañar a las personas en etapa terminal, contribuyendo significativamente al desarrollo de los cuidados paliativos. Y segunda fuente es el libro *La muerte y los sueños* de Marie-Louise von Franz¹⁷², el cual aborda el fenómeno de la muerte desde la psicología analítica, proponiendo una mirada simbólica y profunda sobre el proceso de morir.

5.3.1 “La voz negada: subjetividad y soledad en el dispositivo de la muerte”

“Uno todavía quiere ser una persona”¹⁷³

La soledad que experimentan los pacientes en la etapa terminal de su enfermedad actúa como un dispositivo que regula su experiencia del sufrimiento y de la muerte. Esta soledad suele estar profundamente ligada al silencio que los rodea: un silencio que no es mera ausencia de palabras, sino una manifestación de anulamiento emocional. Nadie pregunta: “¿cómo te sientes?”, “¿tienes miedo?”, “¿sientes ira?”, “¿tienes asuntos pendientes?”, “¿quieres que oremos?”. En muchos casos, la persona pierde la legitimidad de su voz, como si la enfermedad le arrebatara el derecho a expresar su vivencia. Las personas cercanas tienden a retirarse afectivamente, limitándose a acompañar al cuerpo enfermo, pero no al ser humano que atraviesa el sufrimiento. Adoptan una expresión amable o una actitud forzada de serenidad, en un intento de evitar el dolor del otro que, paradójicamente, termina por silenciarlo aún más.

Mi hijo señaló que la mayoría de los niños mueren solos porque los padres y los médicos no quieren o no pueden hablar sobre ello, y el niño se calla. Opinaba que los niños tenían el derecho a decidir sobre la muerte igual que los adultos. (Kübler-Ross, 1994)

¹⁷¹ Kübler-Ross, E. (2000). *La rueda de la vida*. Editorial Luciérnaga, Kübler-Ross, E. (2004). *Sobre la muerte y los moribundos*, Kübler-Ross, E. (2001). *Los niños y la muerte*, Kübler-Ross, E. (1994) *Carta para un niño con cáncer*

¹⁷² Von Franz, M.-L. (1990). *La muerte y los sueños*

¹⁷³ Kübler-Ross, E. (2004). *Sobre la muerte y los moribundos*

Esto en clave de Nietzsche (1885), podría relacionarse con la conciencia y la relación social desarrollada por el sujeto a través de la relación social con el mundo externo, quienes desde la internalización de normas sociales tienen temor a “hacer daño” (pg425)

Existe un temor generalizado a hacer daño, a hablar abiertamente sobre la muerte o sobre lo que realmente está ocurriendo. Este miedo regula el discurso dentro del dispositivo del sufrimiento y la finitud. Como consecuencia, las necesidades psicológicas y espirituales del paciente suelen ser subestimadas o completamente ignoradas especialmente en el caso de los niños, donde la negación de los padres frente a la enfermedad y su desesperado afán por mantenerlos con vida terminan por eclipsar las verdaderas necesidades emocionales y espirituales de los pequeños. **Esta dinámica evidencia cómo los discursos adultos se imponen frente a la muerte, generando relaciones asimétricas que desplazan la voz infantil y anulan su capacidad de expresar su propia realidad.**

Por desgracia, los adultos son a menudo incapaces de escuchar y captar las necesidades de los niños comprendiendo su lenguaje simbólico. (Kübler-Ross, 1991, p. 38)

He visto que los niños moribundos, mucho más que los adultos, dicen exactamente lo que necesitan para estar en paz. La mayor dificultad está en escucharlos y hacerles caso (Kübler-Ross, 2005, p. 90)

Estos testimonios, en su contexto discursivo, reafirman la claridad y sabiduría con la que niños enfrentan el proceso de morir. Mientras ellos logran expresar según (Kulber- Roos 2025) con sencillez lo que necesitan, son los adultos quienes, abrumados por el dolor, el miedo o la negación, se ven incapaces de sostener esa verdad con la apertura y sensibilidad necesarias. Esto pone de manifiesto cómo las dinámicas de poder, **ancladas en el supuesto “saber” adulto**, generan una desigualdad discursiva que limita la escucha y el reconocimiento de la experiencia auténtica de los niños, negándoles su condición de sujetos de saber al considerarlos menos legítimos.

Los familiares, desde el otro lado del escenario, también transitan una soledad sin rumbo, atravesada por la incertidumbre y el miedo. El acompañamiento a personas en cuidados paliativos rara vez contempla apoyo emocional o espiritual para ellos. Sus pensamientos catastróficos, como verdugos silenciosos, los atormentan con la idea de perder a un ser amado, alterando su conciencia y desestabilizando su equilibrio emocional. A menudo, luchan contra un sistema de salud que se muestra ineficaz y deshumanizado, mientras esperan con ansiedad alguna respuesta médica, aferrándose a cualquier indicio de esperanza. Esta ausencia de acompañamiento puede interpretarse como una forma de *microfísica del poder*, donde la institución ejerce su dominio no solo a través de la medicalización de la vida, sino también mediante la omisión deliberada de un discurso que contemple integralmente el sufrimiento de los allegados, reduciendo la experiencia al cuerpo enfermo y silenciando la vivencia afectiva que lo rodea.

Los parientes se quedan completamente solos. Pasan las horas esperando en pasillos, cafeterías, o yendo de aquí para allá por el hospital, sin rumbo fijo. Cuando hacen tímidos intentos para ver al médico o hablar con una enfermera... (Kübler-Ross, 2004, p. 200)

Todo lo anterior evidencia diversas líneas del dispositivo que operan antes de morir, constituyendo un entramado de poder discursivo, afectivo y social en el que la subjetividad especialmente la de niños y niñas es regulada, silenciada y fragmentada. La visibilidad, paradójicamente, recae sobre el cuerpo enfermo, mientras la vivencia interior queda eclipsada. La omisión de preguntas, el evitar nombrar lo indecible, configura un régimen del silencio, donde el sujeto terminal se convierte en objeto de cuidado físico, pero no en interlocutor existencial. **Esta exclusión de la palabra, como advierte Foucault, es una forma de poder que no se ejerce desde la fuerza, sino desde la omisión sistemática: lo que no se dice también gobierna.**

En la línea de enunciación, esta dinámica se vuelve más aguda cuando se impone la voz del adulto sobre la del niño, negándole no solo su capacidad de decisión, sino también su derecho a saber, sentir y expresar. Tal como lo sugiere Nietzsche, esta forma de dominio se encubre bajo una moral del temor, internalizada por los adultos como mandato de protección, pero

que en realidad actúa como una forma de represión disfrazada de cuidado. Así, la subjetividad infantil queda encapsulada en una figura del “no saber”, del “no poder”, del “no decir”.

Hannah Arendt aporta aquí una clave ética y política crucial: negar la voz al otro es negar su condición de mundo, su posibilidad de aparecer como ser entre otros. En el caso de los niños moribundos, la imposibilidad de narrar su propio final es una negación de su sentido de existencia. El acto de silenciar es, entonces, no solo una omisión afectiva, sino una forma de aniquilación simbólica. Frente a esto, la posibilidad del perdón como lo plantea Arendt el único acto que puede romper la lógica de la irreversibilidad; y permitir, incluso al final, que una palabra dicha una oración, una pregunta, una mirada honesta restituya la dignidad.

La línea de fuerza se evidencia en las formas en que la institución regula la experiencia del morir mediante protocolos, ausencias y burocracias que reducen la muerte a una gestión técnica. Como señala Foucault, **esta microfísica del poder no necesita de castigos explícitos: basta con que el sistema administre el tiempo, el espacio y el lenguaje, para que la subjetividad se rinda al orden del silencio.** Pero allí donde todo parece gobernado, emerge la línea de fisura: un niño que dice “quiero decidir”, una madre que pregunta con miedo, un médico que escucha. Estos gestos son fracturas en el dispositivo, lugares donde el poder no clausura el sentido.

Desde Derrida, estas fracturas pueden leerse como hospitalidades de última hora, momentos donde el perdón se aproxima no como absolución ni como juicio, sino como una apertura al otro que no se puede calcular. El perdón dice Derrida siempre se ofrece en lo imposible, allí donde la justicia humana ya no basta. Así, la reapropiación de la voz en el final de la vida no es solo un derecho: es una experiencia de alteridad radical. que desborda que desborda los márgenes de la norma y la biopolítica.

En suma, la voz negada en el dispositivo de la muerte no es solo una carencia, sino una forma de violencia simbólica que puede y debe ser cuestionada. Y cuando el silencio se rompe, aunque sea por un instante, se abre un espacio para el perdón, no como consuelo, sino como acto de subjetivación y resistencia, como afirmación de que, incluso al borde de la finitud, *uno todavía quiere ser una persona.*

5.3.1.1 “Culpa y silencio: la configuración del sujeto doliente en el dispositivo de la muerte”

“Si lo hubiera llevado antes al médico”¹⁷⁴

Esta frase repetida, con frecuencia, en las personas que se encuentran al final de la vida, las cuales cargan con sentimientos de culpa vinculados al tratamiento y a la evolución de la enfermedad: “Debería haber notado el cambio y haberlo animado a buscar ayuda”. También les duele recordar episodios del pasado en los que, de alguna manera, sienten haber causado sufrimiento a quien hoy agoniza. Estas emociones no son únicamente expresiones espontáneas del dolor, sino que operan como mecanismos de auto-vigilancia y autocrítica. Desde una perspectiva Foucaultiana, contribuyen a la configuración de sujetos dóciles: individuos que internalizan la culpa y la responsabilidad como formas de control, reproduciendo así las lógicas de poder que, de manera invisible, regulan la experiencia del morir y del acompañamiento en la enfermedad.

La culpa, en este contexto, se convierte en una tecnología del yo: regula, vigila e internaliza normas sociales y afectivas, promoviendo una subjetividad culpable, responsable de su sufrimiento, autogestionada en el dolor y disciplinada por una ética del cuidado que impone modos normativos de sentir, actuar y acompañar.

Un elevado porcentaje de los viudos y viudas que se ven en las clínicas y en los consultorios de médicos privados, presentan síntomas somáticos que son consecuencia de su incapacidad para sobreponerse a sus sentimientos de dolor y culpa (Kübler-Ross & Kessler, 2005, p. 194)

Por otro lado, los familiares enfrentan grandes dificultades de comunicación: deben transmitir noticias dolorosas al paciente o a otros seres queridos, lo que genera aislamiento emocional y altos niveles de estrés. Esta situación se agrava cuando se opta por ocultar la verdad en un intento por proteger al otro. (Kübler-Ross, 2004)

¹⁷⁴ Kübler-Ross, E. (2004). Sobre la muerte y los moribundos

Esta autorregulación se exagera ante el silencio institucional y la soledad emocional, convirtiéndose en un dispositivo de control que no solo maquilla y administra la verdad, sino que también la oculta. **La negación de la verdad y la jerarquización de los saberes excluyen a quienes transitan el proceso de morir desde su propia experiencia, deslegitimando su voz y subordinando su vivencia a discursos hegemónicos que dictan qué es válido sentir, decir y callar en el final de la vida.**

5.3.1.1.1 “El cuerpo doliente y el alma en tránsito”

¿Por qué yo? No es justo.¹⁷⁵

Entonces, mientras la soledad gobierna, las emociones se instalan: negación, ira, negociación, depresión, aceptación... y, a veces, la esperanza. Estas emociones corresponden a las etapas del duelo propuestas por Elisabeth Kübler-Ross, las cuales no siguen un orden lineal ni predecible, sino que son autónomas y rizomáticas: emergen, retroceden y se entrelazan, como raíces que crecen en múltiples direcciones que irrumpen en la subjetividad, generando pliegues, quiebres, y resistencias.

Las cinco etapas —negación, ira, negociación, depresión y aceptación— forman parte del marco con el que aprendemos a vivir con la pérdida. No son una secuencia lineal, ni un camino fijo. Cada uno las transita a su manera. (Kübler-Ross & Kessler, 2005, p. 7)

La etapa de Negación “Negarse a la verdad: el cuerpo fuera del saber” se relaciona con el mecanismo de defensa natural inconsciente, de reacción temporal que permite amortiguar el impacto del diagnóstico, que es devastador, la persona (paciente- familiar) no quiere aceptar la realidad y busca reaccionar como si nada hubiese cambiado. Al respecto afirma la autora:

La negación nos ayuda a sobrellevar la pérdida. En esta etapa, el mundo carece de sentido. La vida no tiene sentido. Estamos en estado de shock y negamos la noticia. Nos

¹⁷⁵ Kübler-Ross, E. (2004). Sobre la muerte y los moribundos

preguntamos cómo podemos seguir, si podemos seguir, por qué deberíamos seguir (Kübler-Ross & Kessler, 2005, p. 10).

Los discursos de los pacientes en etapa terminal revelan, con frecuencia, una negación profunda ante la realidad de su diagnóstico. Esta negación opera como un mecanismo psicológico de defensa que permite a la mente aferrarse a la vida, ante una muerte percibida como amenaza intolerable. En este estado, muchos pacientes buscan segundas opiniones, rechazan diagnósticos o se aferran a la posibilidad de un error médico. Desde la perspectiva del dispositivo, esta actitud puede interpretarse como una forma de resistencia frente a la “verdad” producida por el discurso médico y reclamar el derecho a sostener una narración propia, el cual ejerce su autoridad a través de la lógica del *poder-saber*. La negación, entonces, no solo es una estrategia subjetiva de supervivencia, sino también una manera de disputar simbólicamente el control que el sistema médico ejerce sobre la experiencia del morir.

Un ejemplo ilustrativo lo recoge Elisabeth Kübler-Ross en el testimonio de una paciente:

Estaba convencida de que las radiografías estaban ‘confundidas’, dijo que era imposible que su informe patológico estuviera listo tan pronto y que debían haber puesto su nombre en el informe de otra paciente (Kübler-Ross & Kessler, 2005, p. 50).

Este tipo de reacción refleja la necesidad emocional del paciente de ganar tiempo, aplazando la aceptación de una realidad que amenaza con transformar radicalmente su existencia. La negación, en este contexto, no debe ser vista como una falta de lucidez, sino como una estrategia temporal que protege al individuo mientras se prepara para enfrentar su proceso de duelo.

La etapa de Ira se presenta, cuando el paciente, inicia parcialmente aceptar la realidad, pero aún no está preparado para aceptarla por completo. En los discursos se analiza la “ira” como expresión de una respuesta emocional intensa, en la que sujeto lucha contra todas las fuerzas que lo sobrepasan, esto lo hace con la expresión del dolor, el desespero, la frustración y la injusticia frente a la impotencia de lo inevitable y generalmente tienen un receptor, los médicos, Dios, la familia Surgen preguntas como:

“¿Por qué yo? No es justo. ¿Por qué le pasa esto a una buena persona? ¿Por qué no le ocurre a otro?” “Estoy muy joven para morir” (Kübler-Ross & Kessler, 2005, p. 50)

Aquí, el cuerpo adquiere un lugar central, pues es en él donde se inscribe el poder: se convierte en el territorio donde el dolor se experimenta y la enfermedad deja su marca. Es el cuerpo el que sufre, pero también el que resiste. En el contexto del dispositivo médico, el cuerpo del paciente terminal no solo es objeto de intervención, sino también escenario de disputas simbólicas entre la normatividad del saber médico y la vivencia subjetiva del sufrimiento. Así, el cuerpo se transforma en foco tanto de control como de resistencia, cargado de significados que van más allá de lo biológico.

La ira “subjetivación del cuerpo doliente” que experimenta el paciente, en muchas ocasiones, se traslada de forma inmediata a la familia, que comienza a atravesar un desconcierto emocional frente a la inminente pérdida de un ser querido. Surgen sentimientos de amargura, tristeza y una sensación de vacío profundo, donde la soledad se instala en la cotidianidad. Es en ese escenario donde el duelo se vuelve inevitable, imposible de disimular o esquivar. Como bien lo describe Kübler-Ross: “Llenos de amargura, de ira, o simplemente deshechos moralmente, recorren los pasillos del hospital, a menudo incapaces de enfrentarse a la brutal realidad. [...] El vacío se siente después del entierro, cuando se han marchado los parientes.” (Kübler-Ross, 2005, p. 212).

En palabras de Von Franz, M.-L. (1990), la subjetivación del paciente frente a la muerte está relacionado con su proceso de individuación, especialmente con el trabajo interno que haya hecho y la integración de los opuestos, luz-sombra.

A menudo los moribundos también hablan sobre impresiones confusas y caóticas. A veces insultan a parientes o ex-presan blasfemias, mientras que otros mueren tranquilamente y en paz interior. Desde mi punto de vista, esto explica dos aspectos del mismo proceso: unos están todavía en agonía, en la lucha de los contrarios, mientras que los otros comienzan a entrever el resultado final de la lucha, la paz y la unión de los opuestos. Cuanto más natural haya sido el hombre durante la vida al afrontar, antes de

acercarse la muerte, la lucha de los contrarios internos, más probable es que pueda esperar un final feliz (Von Franz, 1990, p.44).

A menudo los moribundos también hablan sobre impresiones confusas y caóticas. A veces insultan a parientes o ex-presan blasfemias, mientras que otros mueren tranquilamente y en paz interior. Desde mi punto de vista, esto explica dos aspectos del mismo proceso: unos están todavía en la agonía, en la lucha de los contrarios, mientras que los otros comienzan a entrever el resultado final de la lucha, la paz y la unión de los opuestos. “Cuanto más natural haya sido el hombre durante la vida al afrontar, antes de acercarse la muerte, la lucha de los contrarios internos, más probable es que pueda esperar un final feliz” (Von Franz, 1990, p.44)

En la etapa de negociación, entendida como un “trato simbólico con lo trascendente”, el paciente, ante la imposibilidad de modificar lo inevitable, intenta postergar la realidad mediante un diálogo simbólico con una instancia externa —ya sea divina, espiritual o vinculada al destino. En este punto, emerge la subjetividad del individuo, atravesada por regímenes de poder-saber, en los que el lenguaje emocional se torna herramienta de resistencia. Se construye, así, la ilusión de que es posible alcanzar un acuerdo que modifique el curso de los acontecimientos, generando una esperanza que permite ganar tiempo frente a una situación emocionalmente insoportable.

En esta fase, es común escuchar expresiones como: “Si logro vivir hasta el cumpleaños de mi hijo, entonces estaré en paz” o “Dios, si me curas, prometo cambiar mi vida”. Según Kübler-Ross, esta etapa actúa como un mecanismo de defensa temporal, en el cual el sujeto intenta aplazar lo inevitable a través de pactos internos o espirituales. Estos tratos simbólicos, dotados de una fuerte carga performativa, buscan transformar la realidad desde el deseo, otorgándole sentido al sufrimiento mediante la negociación con lo inasible.

“¿Morir? ¡Dios mío! No, eso no, por favor, Dios, permítele vivir. Me da igual si luego hay cosas que no pueda hacer, pero por favor, te lo ruego, ¡déjalo vivir! (Kübler-Ross, 2005, p. 28)

Los discursos que emergen durante la etapa de la depresión —comprendida como una “interiorización del dispositivo de la muerte”— reflejan con claridad el estado emocional del

paciente una vez que la negación ya no puede sostenerse. Expresiones como: “No tengo ganas de ver a nadie hoy... ¿Para qué? No hay nada que me diga que no sepa ya”, o “Ya no me importa si vienen o no. Lo que más me duele es que mis hijos tendrán que crecer sin mí” (Kübler-Ross & Kessler, 2005, p. 70), estructuran un lenguaje profundamente afectado por la conciencia de la finitud.

Esta depresión no debe comprenderse como una patología, sino como una respuesta emocional legítima, profunda y anticipatoria frente a la inminente pérdida de la vida. Las narrativas de los pacientes revelan un sufrimiento que va más allá del plano físico: es de naturaleza existencial. En este punto, el paciente ha interiorizado el saber médico y ha asumido la certeza de su destino, lo cual genera una reconfiguración de su subjetividad. La tristeza, la culpa, el miedo y el arrepentimiento emergen como respuestas ante la ruptura de los vínculos significativos y las expectativas no cumplidas.

Desde la perspectiva de Viktor Frankl (1991), esta experiencia puede entenderse como una manifestación de la pérdida de sentido vital. Cuando la vida deja de ofrecer un horizonte hacia el cual proyectarse, se abre paso un “vacío existencial”, un estado de profunda desorientación emocional y espiritual. Este vacío, según Frankl, no es meramente psicológico, sino una expresión del sufrimiento humano ante la percepción de que la existencia ha dejado de tener significado.

Desde esta perspectiva, el paciente no solo se enfrenta al dolor de lo perdido, sino que se posiciona como sujeto que, a través de esta interiorización, realiza una profunda resignificación de su vida, sus vínculos y su identidad, articulando así una subjetividad atravesada por el dispositivo de la muerte.

La lucha se agota, y entonces florece la etapa de la aceptación “subjetivación ética del morir” En los discursos de los pacientes, esta etapa se manifiesta como una serenidad serena ante lo inevitable. El paciente o su familia deja de resistirse a la enfermedad y comienza a buscar paz. Se trata de una aceptación consciente, donde la persona se permite cerrar ciclos, despedirse y descansar. En este proceso, muchas veces, las palabras desaparecen: no porque ya no haya nada que decir, sino porque la despedida se realiza desde un lugar trascendente y profundamente humano. Expresiones como: *“Estoy cansado, ya no tengo miedo. Solo quiero que mi familia esté*

bien” o “No quiero más tratamientos. “Quiero estar en casa, con mi jardín, con mi gente” revelan la profunda transformación interior que ocurre. Como lo afirman Kübler-Ross y Kessler (2005),

“La aceptación es a menudo confundida con rendirse, pero en realidad es una de las formas más profundas de sabiduría: saber cuándo es momento de dejar ir” (p. 74).

Así, la elección por la libertad interior confirma lo que argumenta Frankl (1991), cuando sostiene que existe una “última de las libertades humanas: la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias”. Incluso frente a la muerte, cuando todo parece desmoronarse, el ser humano conserva la capacidad de decidir cómo enfrentar su realidad.

En conclusión, los enunciados sobre “la culpa y el silencio y el cuerpo doliente y el alma en tránsito” evidencian que existen dispositivos de poder en torno al morir, los cuales no se limitan al cuerpo enfermo, sino que operan sobre las emociones, los discursos y las relaciones del sujeto doliente, sus acompañantes y las instituciones de salud.

En la línea de visibilidad, lo que se hace patente es el cuerpo doliente, objetivado por la mirada médica como un cuerpo diagnosticado, fragmentado y regulado, que debe ajustarse a ciertas formas de vivir y morir. Esta visibilidad impone jerarquías discursivas donde los saberes clínicos se instalan como discursos de verdad, subordinando las voces del paciente y de los familiares.

La línea de fuerza se expresa en la interiorización del dolor y en la auto vigilancia emocional. Los pacientes y sus familias se regulan desde una moral que, como señala Nietzsche, produce sujetos culpables; Mientras que, desde Foucault, esta interiorización forma parte del proceso de disciplinamiento y gobierno de sí.

En las dinámicas de subjetivación, el duelo se convierte en un campo de tensiones donde emergen formas de subjetividad atravesadas por la negación, la ira, la depresión o la aceptación. Estas experiencias pueden comprenderse como procesos de construcción de sentido, desde Frankl; de individuación simbólica, desde Von Franz; o como actos de aparición y dignidad, aún en la finitud, desde Arendt.

Así, este bloque de enunciados, revela cómo el morir, es un campo del dispositivo de la muerte, regulado por el poder, de quien elige, resiste y en oportunidades restituye la dignidad en medio de la fragilidad.

5.3.1.1.1.1 “El cuerpo enfermo y el alma en deuda: enseñanzas religiosas en el umbral de la muerte”

En los discursos sobre el final de la vida emergen también se encuentran, una última categoría y está relacionada con las representaciones religiosas que entrelazan la subjetividad de las personas y su manera de enfrentar la muerte. Estas creencias pueden brindar consuelo, pero también generar angustia y culpa, como se evidencia en el caso de una niña con tumores cancerígenos que, además del sufrimiento físico, experimenta una profunda inquietud emocional debido a las enseñanzas religiosas sobre la vida después de la muerte:

¿Cómo es que no te puedes morir? —le pregunté un día. —Porque no me puedo ir al cielo —me contestó llorosa—. Los curas y las hermanas me dijeron que nadie se puede ir al cielo si no ama a Dios más que a nadie en el mundo entero. Sus sollozos arreciaron y se me acercó más—. Doctora Ross, yo quiero a mi mamá y a mi papá más que a nadie en el mundo entero (Kübler-Ross, 2005, p. 75)

Este testimonio evidencia cómo ciertas interpretaciones religiosas pueden convertirse en discursos de verdad que imponen normas estrictas sobre lo que se debe sentir o cómo se debe actuar. Estas reglas, al ser interiorizadas, pueden someter a las personas a una lucha interna entre su fe y sus emociones humanas más profundas. En este caso, la niña se ve constituida como sujeto del discurso religioso y, además de enfrentar la inminencia de su muerte, carga con el temor de que su amor por su familia pueda alejarla de la salvación. Esta tensión entre la doctrina y el afecto intensifica su sufrimiento en un momento de extrema vulnerabilidad, generando un conflicto existencial que trasciende el plano físico.

“Quiero decir que descubrí que yo no tenía una religión. Tenía la religión de otro” (Kübler-Ross, 2005, p. 88), la autora evidencia que los pacientes en este proceso al final de la vida se dan cuenta, no adoptan fe por convicción personal, sino porque es transmitida por régimen es de verdad por herencias culturales desde el saber y el poder religioso. Esto les hace entrar en cuestionamientos y problematizaciones profundas en relación con lo trascendente.

En conclusión, desde la perspectiva de Foucault, la muerte no puede entenderse únicamente como un fenómeno biológico, **sino como un dispositivo de poder que regula el tránsito final de la vida a través de los discursos que atraviesan tanto a los pacientes como a sus familias.** La subjetivación del moribundo no es un proceso espontáneo, sino el resultado de un entramado de normas, saberes y estructuras que prescriben las formas legítimas de morir, posicionando ciertos discursos, especialmente el clínico y el religioso, como verdades incuestionables. Así, el morir se configura no solo como destino inevitable, sino como un acto político, afectivo y ético, atravesado por relaciones de poder, silencios, resistencias y modos de control.

En este contexto, el dispositivo religioso actúa como una tecnología espiritual que no solo gobierna el cuerpo, sino también una economía emocional y simbólica. Las doctrinas sobre la salvación, el juicio o el amor a Dios se interiorizan como regímenes de verdad que producen sujetos que se experimentan a sí mismos como deudores, culpables o indignos. **Este análisis solo puede comprenderse plenamente a partir del dispositivo del perdón presente en los textos bíblicos, que revela cómo estas narrativas configuran la subjetividad creyente, sobre todo en momentos de vulnerabilidad.**

Desde la lectura Foucaultiana, estas doctrinas operan como tecnologías pastorales que gobiernan el alma mediante la interiorización de normas que regulan lo que se debe sentir, pensar y esperar. En quienes se encuentran cerca de la muerte, esta lógica se intensifica: el alma se vuelve objeto de gobierno hasta su último aliento. Como advierte Paul Ricoeur, cuando el relato religioso no logra hospedar el sufrimiento humano ni ofrecerle sentido, la angustia se profundiza, y el dolor se desborda.

6. Conclusiones

Este estudio se propuso analizar cómo operan los discursos del perdón en la configuración de subjetividades religiosas en niños, niñas y adolescentes con cáncer en etapa terminal y en sus familias católicas, en el marco de los cuidados paliativos no curativos. Cabe recordar, como se señaló en el planteamiento del problema, que esta pregunta se enmarca en una tesis doctoral en curso; sin embargo, el presente trabajo, desarrollado en el contexto de la Maestría, constituye un avance sustantivo en clave exploratoria. A partir de los dos objetivos específicos planteados, se presentan a continuación las principales conclusiones del estudio, que articulan los resultados obtenidos con los marcos teóricos y metodológicos que orientan la investigación.

A continuación, se exponen las conclusiones correspondientes a cada uno de los objetivos:

Objetivo 1: Analizar el perdón como dispositivo religioso en textos históricos de la Biblia cristiana católica, con el propósito de identificar las dinámicas de poder implicadas en la regulación de subjetividades y vínculos sociales.

El análisis de los textos bíblicos permitió evidenciar que el perdón, lejos de constituirse únicamente como una virtud moral o un mandato divino, opera como un dispositivo religioso que articula relaciones de saber-poder en la configuración de subjetividades. Este dispositivo se manifiesta en diversas formas: como mecanismo de regulación entre Yahveh y los hombres, como mediación para la gestión de la culpa, como acontecimiento que habilita el arrepentimiento, y como campo enunciativo desde el cual se produce y organiza el discurso de la reconciliación. Asimismo, se identificó una línea de fractura que irrumpe con la presencia de Jesús, donde el perdón se revela como gracia, se expone su potencia transformadora, y se configura una relación de simpatía y tensión entre el perdón divino y el perdón humano. En este sentido, el perdón no solo estructura una relación vertical con la divinidad, sino que también configura modos específicos de subjetivación, al inscribirse en lógicas de obediencia, expiación y restauración del orden comunitario. A continuación, se desglosan estos aspectos con mayor precisión a partir de cada uno de los hallazgos.

El perdón de Dios en el Antiguo Testamento procedió en modo de mecanismo teológico y político, una relación desigual entre Yahveh y el pueblo israelí, si bien la creación de identidades creyentes es notoria mediante narrativas sobre la falta, el pecado, el castigo y la clemencia, que no solo dirigen el comportamiento visible, sino que, además, calan hondo en el ser interno de cada persona, dando lugar a modos de sumisión, un temor profundo y una atención moral permanente. Por otra parte, en esta organización de poder también se dan ciertas grietas, tal y como señala Zacarías, que sugiere la presencia de otra visión del perdón menos enfocada en la infracción y más dirigida hacia la gracia y la concordia, abriendo de este modo el camino a identidades que se vinculan con lo divino desde la humildad, la paz y la misericordia, sobre la intercesión y la reparación en el Antiguo Testamento.

A sí mismo el análisis del dispositivo del perdón en torno a la figura del mediador sacerdote, profeta o líder espiritual expone una estructura discursiva elaborada, en la que el perdón no se concede de forma inmediata, sino que gestiona a través de una red de saberes, formas y poderes, rituales, simbólicos y teológicos. Ahora bien, interceder no solo proporciona como mediación para la voluntad divina, así mismo, modula la unión entre el fiel y Yahveh, supeditando el perdón a un conjunto de rituales litúrgicos y a la aceptación de un sistema de ofrendas, interiormente de este marco, la población de creyentes respecto a otra como un ente cargado de culpa que necesita ser orientado hacia la gracia por medio de procedimientos concretos: ofrendas, reconocimiento, plegarias y mediación, por otro lado, se amplía de una manera de transfigurar en sujeto en la que la culpa es manejada como parte de un esquema de salvación. No obstante, también surgen fisuras que dejan ver oposiciones o readaptaciones del mensaje, por ejemplo, cuando Yahveh atiende directamente al pueblo o cuando la gestión trasciende el orden establecido, estas rupturas abren la puerta a otras maneras de vivir lo sagrado e indican cómo el perdón, pese a estar institucionalizado, jamás está del todo cerrado a nuevas formas de espiritualidad subjetiva y política.

En clave del “arrepentimiento como acontecimiento” dentro del Antiguo Testamento permite evidenciar que el arrepentimiento se desarrolla como un dispositivo de producción de subjetividades en el escenario de relaciones de poder, saber y espiritualidad. A través de un conjunto de prácticas como la confesión, la humillación, el autodomínio, la reparación y la obediencia, el sujeto se configura no solo como culpable, sino también como capaz de redención, activando un proceso ético y espiritual de transformación. La línea de subjetivación se manifiesta en la medida en que el creyente, ejerciendo su libertad, responde al llamado a la conversión, reconfigurando su identidad en función de la obediencia a Yahveh. Sin embargo, también surgen fisuras que evidencian los límites del dispositivo, cuando el arrepentimiento se vuelve superficial, ritualista o manipulatorio, desactivando así la posibilidad de una transformación auténtica.

Comprendiendo lo anterior, el arrepentimiento aparece como herramienta para dirigir el ser y el actuar, manipulando la falta no solo como desliz personal, sino las crisis que nos afecta a todos. Como primera medida, soporta un quiebre con lo que antes éramos, dando paso a una nueva comprensión enfocado en la enmienda y la gracia celestial. De esta forma, la liberación no solo modera el comportamiento, sino que influye a propósito en cómo somos, sentimos e interactuamos con lo divino y los demás. En este contexto, Teshuvá trasciende el mero rito religioso, erigiéndose en un ámbito donde se forjan identidades, hondamente influenciado por la aspiración, la pugna moral y el poder renovador de la palabra sacra.

El análisis realizado posibilita afirmar que, en el Antiguo Testamento, que la reconciliación adquiere la forma de un espacio discursivo, profundo y multifacético. Genera impactos tanto espirituales como emocionales y comunitarios. Mas que un acto meramente moral o jurídico, el perdón se despliega como un dispositivo simbólico con implicaciones éticas profundas. que restituye al sujeto su lugar en la relación con lo sagrado, reorganiza sus afectos internos y reconstituye su pertenencia al cuerpo colectivo del pueblo de Yahveh.

Por otra parte, el perdón, visto desde una perspectiva espiritual, lo conecta con lo divino y anula nuestras faltas actuando como un lazo esencial entre nuestra humanidad y la esfera celestial, así mismo, las emociones ofrecen una herramienta de apoyo, ayudándonos a reconstruir nuestras vidas sobre la base de la reparación, encaminando el dolor, calmando la inquietud y allanando el camino hacia la serenidad personal. En su aspecto social, el perdón no solo cura heridas, sino que

de igual modo moldea nuestra convivencia en torno a ideas de recuperación, equidad y un recuerdo común.

Ahora bien, la reconciliación atraviesa por diversas estrategias que exponen el perdón como un acto colectivo y casi ceremonial, de este modo, proclaman su naturaleza como una verdad absoluta, lo instauran como una norma ética y lo arraigan profundamente como una aspiración de cambio personal, además, deja ver fisuras que ponen de manifiesto las restricciones de la indulgencia y su naturaleza sujeta a condiciones, sugiriendo que, el perdón opera como un instrumento de control y autoridad

En definitiva, el perdón en el Antiguo Testamento no es una situación aislada, sino que es más bien una estructura narrativa y de acompañamiento que moldea la forma de ser del creyente, restaura los vínculos comunitarios y manifiesta la opción de convivir en paz dentro del marco del acuerdo. De este modo, se configura como un ámbito de poder espiritual que afianza la sensación de arraigo, de salvación y de optimismo ante el sufrimiento, la responsabilidad y la fragilidad humana.

El análisis del perdón en el Nuevo Testamento, concentrado en la figura de Jesucristo, accede a concluir que este hecho no solo representa una magnitud espiritual, sino que funciona como un dispositivo ético, político y ontológico, profundamente heredado en el núcleo de la vida cristiana. Así mismo, la gracia no se limita a exculpar el pecado, sino que configura una nueva forma de presencia, basada en la renovación del sujeto, la reorganización de sus afectos y su admisión a una comunidad regenerada.

A través de las líneas del dispositivo visibilidad, enunciación, fuerza y subjetivación, se hace evidente que el perdón se revela en la cruz y se encuentra enunciado en la figura de Jesús como Salvador, se presenta como una dinámica que orienta la vida moral y produce subjetividades reconciliadas con lo divino, con Dios. Con su sacrificio, Jesús no solo sustituye los antiguos medios de expiación y/o rituales, sino que abre un camino espiritual en el que la salvación depende de la acogida de la gracias, no del esfuerzo de ser humano.

De este modo, el perdón que se manifiesta en Jesús se constituye como un acto pleno: libera, purifica, transforma e integra. En su dimensión de poder, no suprime al sujeto, sino que lo restituye en su dignidad; frente a la dimensión del amor, no margina, sino que acoge; y en su dimensión de verdad, no se impone desde el exterior, sino que actúa desde el interior del creyente, generando una vida nueva en el Espíritu. En definitiva, la gracia del perdón, en el Nuevo Testamento, es tanto don como forma de gobierno, tanto gesto de compasión como horizonte de transformación subjetiva.

En el perdón como dispositivo de restauración y subjetivación el análisis desarrollado permite acceder a testificar que el perdón, en el marco del Nuevo Testamento, desempeña como un dispositivo de reparación que, además, reestructura el entablado de relaciones espirituales, familiares y comunitarias, toda vez que, distante de limitarse a un acto individual de clemencia, el perdón surge como una práctica espiritual fuerte, que puede modificar la manera en que uno se percibe. reconfigurar los vínculos sociales y crear nuevas formas de existencia reconciliada. En esta lógica, la misericordia no anula la justicia, sino que la subvierte y la desborda, instaurándose un nuevo sistema ético basado en la gracia, la compasión y el amor incondicional.

Las dinámicas del dispositivo permiten observar cómo el perdón se manifiesta en acciones tangibles de acogida, curación y fiesta pública como en la parábola del hijo pródigo. En cuanto al discurso, el perdón establece una nueva modalidad de poder espiritual, que no se Ejerce mediante la condena, sino a través de la transformación. N tanto fuerza, el perdón se interioriza y da lugar a una autogestión del alma, mediante la cual el sujeto se autodisciplina bajo la conducción del Espíritu, En el ámbito de la subjetivación, el creyente perdonado se constituye como una criatura nueva, ética y obediente, deseosa de habitar en la comunidad del amor y la gracia.

Y en la fractura del dispositivo se hace visible precisamente cuando el perdón subvierte las lógicas establecidas, al dirigirse a quienes no cumplen con las condiciones tradicionales: el enemigo, el impuro, el no arrepentido. Esta dimensión disruptiva pone de manifiesto la potencia del perdón para desbordar su propia lógica normativa y generar zonas de Resistencia en el entramado de las relaciones del poder. Ahora bien, desde la perspectiva Foucaultiana, la ambigüedad del dispositivo es lo que le otorga su eficacia, su fuerza no se encuentra en la rigidez, sino en su facultad de generar, integrar y transformar. De este modo, el perdón Cristiano no solo

actúa como restitución, sino También como una forma de gobiernos, humanización y superación de las estructuras previas.

Finalmente, en el perdón como tejido ético entre lo divino y lo humano el análisis realizado permite sostener que el perdón, en sus aspectos divinos y humanos, se constituye como un dispositivo espiritual que regula las esferas afectiva y ética, en el que las fuerzas de simpatía - perdonar, ama, reconciliar- y las antipatía- juzgar, condenar. Excluir- configuran las dinámicas que rigen la vida moral y relacional de los individuos. El perdón no se limita a un acto personal, sino que se revela como una tecnología de poder-saber que ordena las relaciones entre lo Sagrado y lo humano, configurando la subjetividad a través de mecanismo visibles e invisibles que atraviesan prácticas, afectos y sistemas de creencias.

A si mismo las líneas de fisura que atraviesan este dispositivo es el límite del perdón, el peligro de no perdonar, la tentación de enjuiciar desde el ego que demuestran que el perdón no es unívoco, sino ambivalente, y que su efectividad reside precisamente en esa ambigüedad, es norma y transgresión, gobierno y libertad, límite y posibilidad. En definitiva, el perdón, desde la perspectiva no solo modifica a quien lo otorga o recibe, sino que también organiza el cuerpo social, produce población, constituye el tejido afectivo y abre oportunidades para una espiritualidad encarnada que resiste la violencia mediante la misericordia.

Este recorrido por el texto bíblico permitió comprender el perdón como un dispositivo religioso que articula estructuras simbólicas, normativas y políticas en la configuración de subjetividades creyentes. Sin embargo, para profundizar en su operatividad actual y en su dimensión experiencial, resulta necesario pasar del análisis textual al análisis contextual. En este sentido, el segundo objetivo “analizar, desde una perspectiva documental, los discursos de pacientes y sus familias en cuidados paliativos no curativos, para identificar cómo opera el perdón como dispositivo religioso y de subjetivación” permite observar cómo los enunciados religiosos sobre el perdón se actualizan, se encarnan y se resignifican en el marco del sufrimiento, la vulnerabilidad y la proximidad de la muerte. Así, se revela que el dispositivo del perdón no actúa únicamente en el plano doctrinal, sino que atraviesa profundamente la vida concreta de los sujetos creyentes en contextos de finitud y cuidado espiritual.

El análisis de los discursos de pacientes y familias en cuidados paliativos no curativos permitió identificar que el perdón opera como un dispositivo religioso y de subjetivación en contextos marcados por el sufrimiento, la vulnerabilidad y la proximidad de la muerte. En particular, se evidencia que la negación de la voz del paciente infantil, su reducción a cuerpo enfermo y la invisibilización de su experiencia emocional y espiritual constituyen tecnologías de poder que regulan el morir, anulando la subjetividad y produciendo un tipo de sujeción atravesada por el silencio, la culpa y el juicio moral.

Desde la perspectiva de Foucault, este silenciamiento es una técnica de control que disciplina los cuerpos y los afectos; para Nietzsche, encarna una moral del temor que reprime la afirmación vital del sujeto; y desde Arendt, implica la exclusión del derecho a "aparecer" en el mundo, es decir, a ser reconocido como sujeto político, incluso en el umbral de la muerte.

No obstante, también surgen fisuras en el dispositivo. Actos como una oración, una decisión autónoma o una palabra dicha en voz propia constituyen resistencias simbólicas que reafirman la dignidad del sujeto moribundo. Estos gestos interrumpen la lógica de la sumisión y permiten habitar el morir desde una ética del reconocimiento y la libertad.

El dispositivo de la muerte no se limita a su dimensión biológica: constituye un campo de poder que administra la experiencia del final de la vida, regula las emociones, prescribe actitudes y produce subjetividades obedientes. En esta arquitectura, el cuerpo doliente se convierte en territorio de intervención médica, mientras que el alma en deuda se ve gobernada por discursos religiosos que, aunque a veces consuelan, también pueden intensificar el sufrimiento cuando se imponen normas de salvación o culpabilidad.

Frente a estos ajustes, también se observa el potencial de reapropiación subjetiva. A la luz de Frankl, Von Franz y el propio Foucault, De la Torre, Frigerio, Seman, Lira, Luckmann el proceso de morir puede resignificarse como un espacio de transformación simbólica, donde el sentido se reconfigura y el sujeto puede elegir cómo enfrentar la finitud. Narrar la propia muerte, expresar emociones sin censura y habitar la fragilidad se convierte en un acto ético, político y espiritual que resiste la dominación y restituye la humanidad.

En síntesis, este objetivo permitió comprender que el perdón, en tanto dispositivo, no solo regula la experiencia religiosa del morir, sino que también articula tecnologías de subjetivación que pueden dominar o emancipar, y que incluso en contextos de alta vulnerabilidad, los sujetos encuentran formas de resistir, significar y morir con dignidad.

En última instancia, esta investigación contribuye de manera importante al campo de los Estudios Sociales de la Religión al evidenciar cómo el perdón, más allá de ser simplemente una categoría espiritual o ética, funciona como un dispositivo de poder-saber que moldea subjetividades, regula emociones y organiza prácticas sociales en los escenarios de gran vulnerabilidad, como los cuidados paliativos infantiles no curativos. Desde esta óptica, el estudio se inserta en una lectura crítica de lo religioso, que no lo concibe como un sistema cerrado de creencias, sino como una tecnología simbólica, discursiva y afectiva que interviene directamente en la construcción de modos de vida, de muerte y de sentido.

El análisis de los discursos bíblicos en diálogo con testimonios documentales evidencia que lo religioso opera de manera transversal: en lo íntimo, en lo corporal y en lo comunitario. De esta manera, se configuran formas de vincularse con Dios, de resistir el sufrimiento y de habitar la finitud con dignidad. Esta lectura del perdón como dispositivo ético, relacional y político abre nuevas interrogantes sobre cómo las creencias participan en la configuración de regímenes de verdad que ordenan el cuidado, el consuelo, la culpa, la reconciliación y la despedida.

Este trabajo contribuye a la línea de investigación en Subjetividades, Geopolítica, Biopolítica y Religión, al problematizar el perdón no solo como una expresión de espiritualidad, sino como una tecnología de gobierno de la vida y del alma que interviene activamente en la construcción de subjetividades creyentes. Desde un enfoque Foucaultiano del dispositivo y en diálogo con autores como Agamben, Esposito, Frankl, Arendt, Von Franz y Nietzsche, se demuestra que el perdón tiene efectos concretos en los cuerpos, en las prácticas devocionales, en los vínculos familiares y en los imaginarios acerca de la muerte y la trascendencia.

En consecuencia, esta investigación enriquece los marcos analíticos del campo proponiendo una mirada situada, enmarcada y crítica de lo religioso, que trasciende los límites tradicionales de lo teológico o devocional para comprenderlo como una fuerza social que regula,

modela y resignifica la experiencia humana en contextos extremos de dolor y vulnerabilidad. Ahora bien, se amplían los horizontes epistemológicos de los Estudios Sociales de la Religión hacia territorios como la biopolítica, el sufrimiento y los cuidados paliativos, abriendo nuevas posibilidades para entender cómo las creencias religiosas no solo explican el mundo, sino que también lo gobiernan.

Y lo más relevante, desde mi lugar como investigadora, es que este estudio ha sido mi faro encendido en medio de la niebla de un campo no conocido, una luz que me guía hacia la segunda fase de la investigación la tesis doctoral en la que me aproximaré, con un conocimiento situado y trascendente a los discursos de niños, niñas y adolescentes con cáncer en cuidados paliativos no curativos, ya los de sus familias en la Fundación Sanar. Este primer recorrido ha sido como abrir una flor de loto que nace en medio del lodo del dolor y el sufrimiento, permitiéndome tejer un marco de comprensión epistémica que no nace solo de teorías, sino del eco de voces sagradas: las que surgen de los textos religiosos y las que brotan de las almas que han habitado la finitud.

Este camino no ha sido neutro ni distante; ha delineado con más fuerza en mí una ética del acompañamiento, una manera de estar con el otro desde la ternura, el respeto y la escucha profunda. Comprendo ahora que investigar el perdón no es solo desentrañar su estructura discursiva, sino acoger su latido en los cuerpos frágiles, en los gestos mínimos de resistencia, en los silencios que también gritan.

Mi compromiso es aportar, desde esta mirada, a la restitución de la dignidad en medio de dispositivos que históricamente han llamado sus voces, es, para mí, un acto de amor profundo y trascendente que se conecta con mi propósito en lo humano y espiritual que me converge.

Referencias Bibliográficas

- Abigail, A., & Meneses, M. (2015). Espiritualidad en pacientes de cuidados paliativos de un hospital nacional.
- Aguirre, A. (2019). Amabilidad y perdón: El papel mediador de la condicionalidad del perdón [Tesis de maestría, Universidad Pontificia Comillas]. <https://repositorio.comillas.edu>
- Agustín de Hipona. (1983). *Confesiones* (L. Cortés, Trad.). Editorial Biblioteca de Autores Cristianos. (*Obra original escrita entre 397 y 400 d.C.*)
- ALHOSNI, I. B. (2022). The impact of spirituality on mental health. <https://eds.s.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=d8e1bd36-84f8-4145-91f36edcbf89e9c4%40redis>
- Amiri, S., Vasli, P., Memaryan, N., & Mohtashami, J. (2021). Barriers to provision of spiritual care in mental health care centers: A qualitative content analysis. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*, 15(1), e115702. <https://doi.org/10.5812/ijpbs.115702>
- Arenas, A., Nocetti, A., & Fraile-Ducviqu, C. (2020). Espiritualidad en el contexto de cuidados paliativos oncológicos dirigidos a personas mayores. https://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-31222020000200136
- Arendt, H. (1993). *La condición humana* (2.^a ed., R. Herrera, Trad.). Paidós. (*Obra original publicada en 1958 como The Human Condition, University of Chicago Press*).
- Aristóteles. (1873). *Ética a Nicómaco* (trad. Patricio de Azcárate). Madrid: Imprenta de Manuel Tello.
- Aristóteles. (1873). *Ética a Nicómaco*.
- Armstrong, K. (1995). *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam* (P. Gálvez, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós.
- Armstrong, K. (2004). *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam* (P. Gálvez, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós.

- Armstrong, K. (2005). *Historia de Jerusalén: Una ciudad y tres religiones* (P. Gálvez, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós.
- Armstrong, K. (2011). *Doce pasos hacia una vida compasiva* (P. Gálvez, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós.
- Armstrong, K. (2018). *Buda. Una biografía* (J. Herrera, Trad.). Barcelona: Editorial Debate. *(Obra original publicada en inglés en 2001 como: Buddha)*
- Armstrong, K. (s.f.). *Breve historia del mito* (M. González, Trad.). Barcelona: Editorial Debate.
- Armstrong, K. (s.f.). *Campos de sangre: La religión y la historia de la violencia* (P. Gálvez, Trad.). Barcelona: Editorial Paidós.
- Armstrong, K. (s.f.). *Historia de la Biblia: El libro que cambió el mundo* (M. González, Trad.). Barcelona: Editorial Debate.
- Aupers, S. (2006). Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of New Age spirituality. In H. Kippenberg & M. J. Perry (Eds.), *Public religions and their secrets* (pp. 199–216). Leiden: Brill.
- Autores Varios. (2004). *Líneas actuales de investigación literaria: Estudios de literatura hispánica*. Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- Ávila, A. (s.f.). *La psicología de la religión*. México: Editorial Trillas.
- Bastit, L. (s.f.). Aprender a perdonar: El perdón como terapia psicológica. <https://www.coma.es>
- Beltrán, M., Montoya, E., Morantes, T., & Quiroz, S. (2020). Imaginarios sociales sobre perdón y reconciliación desde el posacuerdo en comunidades cristianas del municipio de Quibdó. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revPaz/article/view/17025>
- Belvedresi, R. (2006). Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur. *Revista latinoamericana de filosofía*, 32 (2), 199-211. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11285/pr.11285.pdf
- Bergson, H. (1927). *La evolución creadora* (trad. Francisco Fernández Villegas). Madrid: Espasa-Calpe.

- Bergson, H. (1972). *La evolución creadora*.
- Beyond. (2006). *Más allá del supermercado espiritual: El supermercado social e importancia pública de la espiritualidad de la Nueva Era*.
- Bonhoeffer, D. (2008). *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio* (J. Bethge, Ed.; 8.^a ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Borrell, F. (2016). El modelo biopsicosocial en evolución. <https://altacapacidades.es>
- Bravo, M. (2006). ¿Qué es la tanatología? <https://www.unam.mx>
- Calvino, J. (1597). *Institución de la religión cristiana*. (Edición original en latín: *Institutio Christianae Religionis*, 1536).
- Caplan, M. (2010). *Con los ojos bien abiertos: La práctica del discernimiento en la senda espiritual* (Pról. J. Welwood). Ediciones La Llave.
- Casas Pérez, L. F., Contento Rodríguez, M. G., Gil Isaza, D. V., Rincón Forero, A. M., Rubio García, A., & Zúñiga Caicedo, A. C. (2024, noviembre). Acompañando el camino hacia la sobrevivencia: Niños con cáncer en camino a la sobrevivencia de la Fundación Sanar Regional Bogotá durante el segundo semestre académico del año 2024-2 [Trabajo de grado no publicado, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca]. Programa de Trabajo Social.
- Castañeda, T., & Guerrero, R. (2019). Espiritualidad en adultos mayores hospitalizados, oportunidad de cuidado para enfermería: aproximación cuantitativa.
- Casullo, M. M. (2005). *La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica*. Revista Argentina de Clínica Psicológica, 14(2), 109–120.
- Casullo, M. M., Morandi, P., & Donati, F. (2005). *Síntomas psicopatológicos, predisposición a perdonar y religiosidad en estudiantes universitarios*. Revista Argentina de Clínica Psicológica, 14(1), 17–26.
- Champetier de Ribes, B. (2010). *Empezar a constelar*. Ediciones Rigden-Institut Français des Constellations Familiares.

- Champetier de Ribes, B. (2018). *Formación a las Nuevas Constelaciones Familiares: Dossier introductorio. Las bases del Campo de las Constelaciones Familiares*. Instituto de Constelaciones Familiares Brigitte Champetier de Ribes.
- Congreso de la República de Colombia. (2014). Ley 1733 de 2014 (8 de septiembre), por la cual se regulan los servicios de cuidados paliativos para el manejo integral de pacientes con enfermedades terminales, crónicas, degenerativas e irreversibles en cualquier fase de la enfermedad de alto impacto en la calidad de vida. Diario Oficial No. 49.268. Recuperado de <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=59379>
- Desclée de Brouwer. (1976). *La Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- De la Torre Castellanos, R. (2016). *La espiritualización de la religiosidad contemporánea*. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga & B. Guerrero (Eds.), *Religiosidades, espiritualidades y nuevas prácticas de subjetivación* (pp. 23–58). Guadalajara: CIESAS / El Colegio de Jalisco.
- Dopaso, H. (1994). *El buen morir*.
- Dopaso, H. (1994). *El buen morir*. Buenos Aires: Lumen.
- De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12(3), 506–521. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Esperandio, M., & Leget, C. (2020). Espiritualidad en los cuidados paliativos: ¿un problema de salud pública? <https://www.scielo.br/j/bioet/a/shqWMcjFPMGWQnqyfyHNHbh/?format=pdf&lang=es>
- Durkheim, É. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal. (Nota: Publicado originalmente en 1912. Puedes usar el año de la edición consultada.)
- Fajardo, A. (2006). Modelo biopsicosocial, cultural y espiritual: Aplicación en un programa de enfermería. <https://revistas.unbosque.edu.co/index.php/RCE/article/view/431>

- Faraj, T. A., & Muhsin, S. S. (2020). Assessment of the level of spirituality among the patients with major depressive disorder in Sulaimani city. *Indian Journal of Forensic Medicine & Toxicology*, 14(4), 5989–5995.
- Fernández, M. (2015). El papel de la religiosidad/espiritualidad en el perdón. <https://repositorio.comillas.edu/handle/11531/22388>
- Forero, J., & Sanabria Casas, L. C. (2024, mayo). Acompañando el camino hacia la sobriedad: Niños con cáncer en camino a la sobrevivencia de la Fundación Sanar Regional Bogotá durante el primer semestre académico del año 2024-1 [Trabajo de grado no publicado, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca]. Programa de Trabajo Social.
- Forrester-Jones, R., Dietzfelbinger, L., Stedman, D., & Richmond, P. (2008). Including the 'Spiritual' Within Mental Health Care in the UK. *Journal of Religion and Health*, 47(2), 217–231.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber* (A. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1972). *La arqueología del conocimiento y el discurso del lenguaje*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. París: Gallimard. (Traducción al español más común: Foucault, M. (1999). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (A. Fontcuberta y M. Sala, Trads.). Siglo XXI Editores).
- Foucault, M. (1982). El sujeto y el poder. *Investigación crítica*, 8(4), 777–795.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí* (M. Soler, Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1984).
- Foucault, M. (1988). *La historia de la sexualidad: Vol. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1990). *Historia de la sexualidad, vol. 1: Introducción* (R. Hurley, Trad.). Libros Antiguos.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. https://monoskop.org/images/b/b2/Foucault_Michel_La_arqueologia_del_saber.pdf
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

- Foucault, M. (1980). *La Historia de la sexualidad: Volumen 1: Introducción*. Libros antiguos.
- Foucault, M. (1994). *La Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* (M. Soler, Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1984).
- Foucault, M. (1980). *Poder/conocimiento: entrevistas seleccionadas y otros escritos 1972-1977*. Libros del Panteón.
- Foucault, M. (1991). Gubernamentalidad. En *El efecto Foucault: estudios de gubernamentalidad* (págs. 87-104). Prensa de la Universidad de Chicago.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits III: 1976–1979* (D. Defert & F. Ewald, Eds.). Gallimard.
- Foucault, M. (1998). El nacimiento de la biopolítica. En *El nacimiento de la biopolítica: conferencia de Michel Foucault en el College de France sobre la gubernamentalidad neoliberal* (págs. 1-12). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2008). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.)
- Frankl, V. E. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (1998). *La voluntad de sentido: Conferencias escogidas sobre logoterapia* (trad. José Luis González). Barcelona: Herder.
- Frigerio, A. (2016). *¿La “nueva” espiritualidad? Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido*. En M. L. Esquivel (Comp.), *Espiritualidades latinoamericanas: debates contemporáneos* (pp. 89–118). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Frigerio, A. (2016). *¿La “nueva” espiritualidad?: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, Centro de Estudios de Religión Contemporánea.
- Frigerio, A. (2016). *La ¿nueva? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido*.

- Fundación Sanar. (s.f.). Fundación Sanar. Recuperado el 5 de abril de 2025, de <https://www.sanarcancer.org/>
- Gallardo Vergara, R., & Silva-Maragaño, P. (2022). *Los efectos negativos de la religiosidad-espiritualidad en la salud mental: una revisión bibliográfica*. *Revista de Psicología (Universidad de Chile)*, 31(1), 1–16. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2022.66245>
- García, J. (2010). Psicoterapeutas: Perdonar y pedir perdón. <https://www.psicoterapeutas.com>
- Gibellini, R. (1993). *La teología del siglo XX: Desde la crisis modernista hasta la teología de la liberación*. Santander: Sal Terrae.
- Giumbeli, E. (2021). Aproximaciones a la espiritualidad desde las ciencias sociales. <https://diversidadreligiosa.com.ar>
- Giumbelli, E., & Toniol, R. (2020). Espiritualidade em perspectiva: Debates e aproximações do tema pelas ciências sociais. *Religião & Sociedade*, 40(3), 11–19. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3editorial>
- Gordon Hilsman, D.Min. (2016). *Spiritual Care in Common Terms*. <https://www.amazon.com/dp/B01MQPMMN0>
- Heidari, M., Borujeni, M. G., & Rafiei, H. (2019). The assessment effect of spiritual care on hopelessness and depression. *Journal of Religion and Health*, 58, 1–10. <https://link.springer.com>
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión en movimiento: el peregrino y el convertido*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*.
- Heidegger, M. (1927/2003). *Ser y tiempo* (trad. José Gaos). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Heras Braseroa, M., & Hofstadt, C. (2024). Necesidades espirituales y religiosas y comunicación en cuidados paliativos. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/RECS/article/view/8494>
- Hiebler-Ragger, M., Falhansl-Scheinecker, J., Birnhuber, G., Fink, A., & Unterrainer, H. F. (2016). Facets of spirituality diminish the positive relationship between insecure attachment and mood pathology. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5266121/>

- Houtman, D., & Aupers, S. (2007). The spiritual turn and the decline of tradition. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305–320.
- Huizinga, J. (1994). *El otoño de la Edad Media*. Alianza Editorial.
- Instituto Nacional de Salud. (2024). Protocolo de vigilancia en salud pública: Cáncer en menores de 18 años (Versión 04, Código 115). <https://www.ins.gov.co>
- Instituto Nacional de Salud. (2025, 15 de febrero). Día mundial contra el cáncer infantil: Cáncer en menores de 18 años [Infografía]. <https://www.ins.gov.co>
- Instituto Nacional de Cáncer. (2022). Cuidados paliativos. <https://www.cancer.gov/espanol/cancer/tratamiento/cuidados-paliativos>
- Kübler-Ross, E. (1969). *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona: Grijalbo.
- Kübler-Ross, E., & Kessler, D. (2006). *Sobre el duelo y el dolor: Cómo encontrar sentido a la pérdida de un ser querido*. Barcelona: Luciérnaga.
- Kübler-Ross, Elizabeth. La rueda de la vida. Biblioteca Lascasas, 2005; 1. Disponible en <http://www.index-f.com/lascasas/documentos/lc0018.php>
- Los Arcos Aguirre, A. (2019). *Amabilidad y perdón: El papel mediador de la condicionalidad del perdón* [Tesis de grado, Universidad de Deusto]. Repositorio de la Universidad de Deusto. <https://repositorio.deusto.es/>
- Lira, A. A. D., & Adam, J. C. (2023). A emergência do conceito de “espiritualidade não religiosa”: Contribuições de obras de referência terminológica. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 23(2), 377–389. <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2023vol23i2a22>
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: The transformation of symbols in industrial society*. Macmillan.
- Madrid Gómez Tagle, M. (2008). *Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Facultad de Filosofía y Letras.

- Maganto, C., & Garaigordobil, M. (2010). Evaluación del perdón: Diferencias generacionales y diferencias de sexo. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 42(3), 411–423. <https://doi.org/10.14349/rlp.v42i3.342>
- Maganto, C., & Garaigordobil, M. (2010). *Evaluación del perdón: Diferencias generacionales y diferencias de sexo*. *Revista de Psicodidáctica*, 15(1), 25–42. <https://doi.org/10.1387/RevPsicodidact.915>
- Martínez Cánchica, A. (2020). La muerte, el cuerpo y el inicio de la Modernidad. *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*, 13(2), 569–587. <https://doi.org/10.17533/udea.mut.v13n2a11>
- Martínez Posada, J. E. (2015). Problematización, eventualización y ficcionalización: la crítica en la visibilización de las subjetividades. *Praxis Filosófica*, (40), 167–184. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i40.1437>
- Ministerio de Salud y Protección Social. (2022). Plan Decenal de Salud Pública 2022-2031. República de Colombia. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/documento-plan-decenal-salud-publica-2022-2031.pdf>
- Nhat Hanh, T. (2012). *La paz está en tu interior*. Barcelona: Oniro. (Título original: *Peace is Every Step*. Primera edición en inglés: 1991)
- Nietzsche, F. (1883–1885/2007). *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1887). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial. (*Obra original publicada en 1887 como Zur Genealogie der Moral*)
- Nussbaum, M. C. (2003). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística* (A. D. Orús, Trad.). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1994).
- Nussbaum, M. C. (2014). *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*. Oxford University Press. (*Traducción al español: Nussbaum, M. C. (2016). La ira y el perdón: Resentimiento, generosidad, justicia* (M. Bernárdez, Trad.). Paidós.)

- Organización Mundial de la Salud. (2020). Cuidados paliativos. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care>
- Perdomo García, M. (2022). *El perdón y el bienestar psicológico en adultos jóvenes colombianos* [Tesis de pregrado, Universidad de La Sabana]. Repositorio Institucional Unisabana. <https://intellectum.unisabana.edu.co/>
- Pirela Morillo, J., Novoa Palacios, A., y Hernández Bocanegra, A. (2021). Formación ético-política desde los contextos doctorales: Perspectiva meta-analítica. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, XXVII (4), 173-190.
- Salgado, A. (2014). Revisión de estudios empíricos sobre el impacto de la religión, religiosidad y espiritualidad como factores protectores. *Propósitos y Representaciones*, 2(1), 121-159. doi: <http://dx.doi.org/10.20511/pyr2014.v2n1.55>
- Sánchez Herrera, B. (2009). *Bienestar espiritual de enfermos terminales y de personas aparentemente sanas* [Tesis de maestría, Universidad Pontificia Bolivariana]. Repositorio Institucional UPB. <https://repository.upb.edu.co/>
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe: Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Semán, P. (2008). Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 20(30–31), 107–135.
- Semán, P. F. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, (280), 26–46. <https://nuso.org/articulo/quienes-son-por-que-crecen-en-que-creen/>
- Tolle, E. (2000). *El poder del ahora: Un camino hacia la realización espiritual* (trad. Laura Fernández). Barcelona: Ediciones Gaia.
- Tomás de Aquino, S. (1994). *Suma de Teología* (Vols. I-III). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

- Torres Angarita, A. (2024). *Rol de la espiritualidad como factor protector de la salud mental: revisión documental*. *Revista Científica General José María Córdova*, 22(1), 177–193. <https://doi.org/10.21830/19006586.1122>
- Vecina Jiménez, M. L. (2006). *Emociones positivas*. En F. Martínez (Ed.), *Psicología positiva: Fundamentos y aplicaciones* (pp. 107–130). Madrid: Editorial Pirámide.
- Williamson, M. (s.f.). *Volver al amor: Reflexiones sobre los principios de Un curso de milagros*. Barcelona: Urano.
- Welsh, K. (1928). Mapa de Palestina como se describe en el Nuevo Testamento. En Atlas de Geografía Antigua y Clásica. Posterazzi.
- Welsh, K. (1862). *Viajes de Nuestro Salvador: Mapa Grabado*. En *The Popular Pictorial Bible, Containing the Old and New Testaments*.