



VENGANZA, RESENTIMIENTO Y PERDÓN: UNA MIRADA AL CONTEXTO COLOMBIANO

JULIÁN ANDRÉS QUIROGA VARILA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.vrpc

RESUMEN

La venganza, el resentimiento y el perdón son respuestas emocionales comunes frente a un daño o agresión. Este escrito tiene como objetivo mostrar la relación conceptual que hay entre estos tres elementos, en un contexto marcado por la violencia. Se argumenta que la regulación de dichas emociones en una sociedad depende de la mediación estatal y de las iniciativas de las víctimas. Los relatos de las víctimas del conflicto armado colombiano son el telón de fondo del análisis. El texto se divide en tres partes: en la primera, se hace un análisis conceptual de la *venganza*. En la segunda, se analiza el *resentimiento* en un plano moral y político. En la tercera, se lleva a cabo un análisis del *perdón incondicional*, mostrando sus límites normativos, causales, y su relación con la transformación de la violencia; simultáneamente, se reconoce su valor para comprender la experiencia íntima de algunas víctimas.

Palabras clave: conflicto; Estado; emoción; víctima; violencia

* Secretaría de Educación del Distrito, Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.

Correo electrónico: psicologo2014@outlook.es; jaquirola@urosario.edu.co

Para citar este artículo: Quiroga Varila, J. A. (2025). Venganza, resentimiento y perdón: una mirada al contexto colombiano. *Universitas Philosophica*, 42(85), 157-189. ISSN en línea 2346-2426.

doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.vrpc



REVENGE, RESENTMENT, AND FORGIVENESS: A LOOK AT THE COLOMBIAN CONTEXT

ABSTRACT

Revenge, resentment, and forgiveness are common responses individuals manifest when confronted with harm or aggression. This paper examines the conceptual relationship between these three elements within a context of violence. It argues that the regulation of such emotional states in a society depends partly on State mediation and partly on the initiatives undertaken by the victims themselves. The context of Colombian armed conflict and the testimonies of its victims serve as the backdrop that gives substantive meaning to these concepts. The article is divided into three sections: the first section offers a conceptual analysis of revenge. The second examines the emotional variant of resentment from both moral and political perspectives. The third conducts an analysis of unconditional forgiveness, highlighting its normative and causal limits regarding the transformation of violence, while also recognizing its value for understanding the intimate experiences of certain victims.

Keywords: conflict; State; emotion; victim; violence

1. Introducción

LA VIOLENCIA asociada al conflicto armado colombiano contemporáneo, particularmente la desarrollada entre 1958 y 2016, se ha prolongado por más de siete décadas, dejando más de nueve millones de víctimas. Durante el proceso de recrudescimiento de la violencia, han surgido diversos actores que han mantenido la guerra en razón de posturas ideológicas y económicas divergentes. Los actores principales de este escenario de confrontación han sido grupos armados legales e ilegales: el Ejército Nacional, las guerrillas (FARC, ELN, EPL), los paramilitares y otros grupos que han surgido con el paso del tiempo y el devenir político y económico del conflicto. Es necesario señalar que la guerra en Colombia no puede explicarse por una única causa. Sin embargo, múltiples estudios han mostrado que factores como la desigualdad económica, las limitadas oportunidades y las formas persistentes de injusticia y exclusión han contribuido a crear condiciones propicias para la aparición de repertorios de rebelión y para el escalamiento de la violencia armada. En otras palabras, “la violencia engendra violencia. La violencia es la privación de los derechos fundamentales [...] y su reacción es la violencia directa” (Galtung, 2016, p. 155).

En medio de ese trasegar histórico, en el que la búsqueda de la paz se ha visto interrumpida por las posiciones políticas de diversos actores, cabe destacar que parte de la sociedad ha naturalizado la violencia y la ha hecho parte de su cotidianidad. Una de las afectaciones más profundas es la fractura del tejido social, visible en la debilidad de los lazos comunitarios, la desconfianza y los círculos de venganza. Aunado a esto se debe tener en cuenta que, para el avance de una sociedad, es necesario crear condiciones para la paz y la reconciliación, así como garantizar la supervivencia, el bienestar, la libertad y la identidad, esfuerzos que los distintos gobiernos deberían venir desarrollando.

Infortunadamente, los civiles son los principales afectados por la guerra, ya que han sufrido distintas formas de daño. A partir de la Ley 1448 de 2011 (República de Colombia, 2011), conocida como Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, estas afectaciones producto de los hechos victimizantes se reconocen como objeto de reparación. A través de esta ley, también se considera que los procesos de reparación integral son importantes para las víctimas, ya que les permiten conocer las causas de los hechos que los afectan y les posibilitan hacer

reclamaciones de justicia y acceder a procesos que garanticen derechos fundamentales. No obstante, la lentitud de la justicia colombiana dificulta la provisión de atención psicosocial, lo que hace que el esfuerzo por superar el trauma resulte insuficiente. Dadas esas condiciones, persisten sentimientos de venganza y resentimiento, así como confusión frente al perdón, pues el futuro se percibe como desesperanzador.

Sobre ese trasfondo problemático, el presente artículo se organiza en tres partes. En la primera, se desarrolla un análisis conceptual de la venganza desde una perspectiva naturalista. Se retoman las propuestas de Charles Darwin (1998) y su recepción crítica en autores como Friedrich Nietzsche (2013, 2017), así como los aportes contemporáneos de Antonio Damasio (2010, 2018a, 2018b), con el fin de abrir el debate sobre la configuración de las emociones como respuesta a situaciones que confrontan al individuo.

La segunda parte de este trabajo examina la noción de resentimiento tal como la desarrolla Jean Améry (2013). Según este autor, el resentimiento surge de la experiencia vivida de la víctima y no es necesariamente un afecto destructivo. Por el contrario, puede convertirse en una fuente de fuerza que impulsa cambios positivos, al tiempo que mantiene viva la exigencia de reparación y reconocimiento por parte del agresor. En ciertas circunstancias, el resentimiento funciona como un afecto emancipador capaz de motivar iniciativas de reapropiación política y de defensa de los derechos humanos.

En el tercer apartado se aborda el concepto de perdón incondicional propuesto por Jacques Derrida (2007). Este perdón no se presenta como un modelo normativo para la vida pública ni para los procesos de justicia transicional, sino como una categoría hermenéutica que ilumina la experiencia íntima del daño irreparable. El análisis demuestra que, para algunas víctimas, el perdón puede constituir un acto subjetivo de liberación personal que facilita la elaboración del dolor y el cierre de ciclos de sufrimiento, sin que ello suponga renunciar a las exigencias de verdad, justicia o responsabilidad. De esta manera, la reflexión derridiana sirve como contrapunto para entender que el perdón, cuando surge de un proceso autónomo y no impuesto, puede ofrecer descanso y sosiego a la víctima, aunque sus alcances políticos e institucionales sean limitados.

Así, se analiza la interrelación entre venganza, resentimiento y perdón en el contexto del conflicto armado interno colombiano, delimitado temporalmente a

partir de 1958, donde estas emociones y afectos emergen como respuestas a violaciones masivas de derechos humanos. Los testimonios de las víctimas constituyen el insumo central que otorga profundidad y sentido a estas categorías, al permitir comprender tanto sus dimensiones subjetivas como sus implicaciones políticas.

En consecuencia, las conclusiones destacan que, más allá de las acciones estatales, han sido las organizaciones sociales, los sectores de la sociedad civil y las víctimas y sobrevivientes quienes han liderado los procesos de reconciliación y reconstrucción del tejido social. Estos esfuerzos no solo han contribuido a la elaboración de experiencias profundamente traumáticas en los planos individual y colectivo, sino que también han aportado de manera decisiva a la creación y consolidación de la arquitectura institucional de la justicia transicional en Colombia, materializada en iniciativas como la Comisión de la Verdad, el Centro Nacional de Memoria Histórica y la Jurisdicción Especial para la Paz, entre otras.

2. Venganza

A LO LARGO DE LA HISTORIA, los seres humanos, al igual que otros animales, han estado expuestos a distintas amenazas en su entorno. Para sobrevivir, la evolución dotó a los organismos de mecanismos capaces de interpretar y anticipar los desequilibrios en el medio. Con el tiempo, estos dispositivos biológicos se hicieron más complejos y se transmitieron de generación en generación hasta conformar una auténtica maquinaria de supervivencia: las emociones. En *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Charles Darwin (1998) explora cómo los seres humanos y los animales reaccionan ante situaciones de peligro. Por ejemplo, los gorilas responden con agresividad cuando sus parientes son agredidos por otros animales; de manera semejante, un ser humano reacciona cuando sus seres queridos son coaccionados. Las respuestas “primarias” de tipo visceral son muy semejantes en ambas especies y aparecen de manera espontánea frente a la agresión.

Según la teoría evolutiva propuesta por Darwin, tanto los factores hereditarios como el ambiente desempeñan un papel fundamental en la expresión emocional. El éxito adaptativo de estas emociones permitió la pervivencia de las especies y, por ello, fueron transmitidas a las generaciones posteriores como mecanismos de protección frente a los percances de la naturaleza. Para el autor,

el hecho de que las emociones sean “iguales” en diferentes razas alrededor del mundo llevó a “suponer con mucha probabilidad [...] que son innatas e instintivas” (Darwin, 1998, p. 47).

Los daños causados por otro agente son eventos que desestabilizan la vida de una persona y pueden desencadenar rápidamente estados de ira. Para Darwin (1998): “en este estado emocional de furor, inicialmente se aprecia un aumento en los latidos del corazón, los ojos se expanden, la respiración se acelera más de lo normal, el pecho se alza, y aumenta la atención” (p. 281), todo lo cual deriva de la secreción de sustancias químicas que producen dichos cambios en el organismo.

En el capítulo x, dedicado al odio y la cólera, Darwin expresa que un individuo, dominado por la última, puede controlar algunos movimientos de su cuerpo, pero no puede impedir voluntariamente el funcionamiento de otras actividades, como la piloerección. La fuerza que sobrepasa al individuo, incontrolable por la excitación, se descarga en este encrespamiento de los anexos cutáneos. Lo mismo sucede con el temblor, la contracción muscular y las expresiones del rostro (Darwin, 1998, p. 281).

En general, existe un sinnúmero de cambios físicos que escapan al control del agente y que indican que estas respuestas actúan con algún fin protector frente al entorno. Así, podemos afirmar que es prácticamente inevitable que, en condiciones normales, cualquier individuo reaccione con ira o cólera ante una ofensa o un daño.

En una lectura de la sociedad actual, las emociones se configuran como parte del entorno en el que los individuos se encuentran inmersos. Factores como la injusticia afectan profundamente a las personas y son capaces de desencadenar emociones de miedo, ira o rabia. De igual manera, el combustible de este desencadenamiento puede provenir de discursos ideológicos basados en la construcción del enemigo, narrativas que se transmiten y terminan integrándose a la cultura. Un ejemplo claro de ello es el discurso del “enemigo interno”¹, que conduce a una interpretación sesgada de la política de Paz Total del gobierno de

1 El discurso del “enemigo interno” hace referencia a una narrativa política y militar, desarrollada en el contexto contrainsurgente latinoamericano, que presenta a determinados actores sociales o políticos como amenazas al orden estatal.

Gustavo Petro en Colombia y condiciona su desaprobación en amplios sectores de la sociedad. En este sentido, es necesario señalar que las campañas en contra del proceso apelan directamente a la carga emocional de la población.

Ahora bien, ¿cuál es la relación que tienen estas predisposiciones de origen biológico con la venganza? Aunque la ira es una emoción típicamente breve, caracterizada por cambios fisiológicos intensos y de corta duración, puede prolongarse de manera significativa gracias a los procesos mnémicos. En la persona agredida, el recuerdo perturbador mantiene viva la activación emocional y transforma la ira inicial en un deseo sostenido de venganza. Así, el furor no se disipa rápidamente, sino que se alimenta del recuerdo recurrente del daño sufrido, convirtiéndose en un motor persistente de acción retaliatoria.

En el contexto del conflicto armado colombiano, muchas víctimas experimentaron eventos traumáticos de extrema violencia que generan respuestas emocionales intensas. Estos episodios, al quedar grabados en la memoria, pueden reactivar periódicamente la sensación visceral de ira y, en algunos casos, legitimar desde la perspectiva subjetiva de la víctima, el deseo de represalia. Este mecanismo ha contribuido, en ciertos momentos históricos, a la reproducción de los ciclos de violencia; por ejemplo, cuando algunas personas afectadas decidieron integrarse a grupos armados al margen de la ley con el propósito explícito de obtener revancha.

Como señalan Castro y Escobar (2017) “la ira frecuentemente nos motiva a llevar a cabo acciones en contra de quien nos injuria” (p. 230), acciones que, por lo general, buscan infligir un daño equivalente o mayor al recibido. En contextos marcados por la violencia, estas conductas tienden a naturalizarse. Los fenómenos sociales no son independientes de la biología humana, entre ambos existe una influencia bidireccional que incide directamente en la conducta. En otros términos, la venganza es una amalgama de componentes biológicos y sociales que modelan el comportamiento. En palabras de Carvajal (2015):

se aprende del dolor y del sufrimiento, pero, para ello, se requiere de tal capacidad corporal biológica y neuronal. Por tal motivo, un elemento indispensable de esta predisposición es que el sentimiento de indignación implica una disposición biológica y un contexto social de injusticia en el que se pueda activar esa disposición. Este sentimiento es preconceptual, es un *malestar* indiferenciado, ya que solo después de tenerlo es posible nombrar al mal y al daño (p. 18).

Los sentimientos de indignación surgen típicamente ante una ofensa percibida como profundamente injusta, y su intensidad crece cuando la víctima interpreta el daño como una violación arbitraria e inmerecida de su dignidad. En el caso colombiano, con un componente estructural de injusticia histórica y sistemática, las víctimas, que pertenecen principalmente a la sociedad civil, han padecido una multiplicidad de violencias a lo largo del conflicto. Esta realidad las impregna de un profundo deseo de venganza dirigido hacia los responsables, deseo que se expresa a través de un lenguaje fuertemente emocional y retaliativo.

Un ejemplo paradigmático de estos sentimientos lo ofrece el relato de una madre de Natagaima (Tolima), recogido en informes del memoria histórica: “Me enfermé del corazón, sentía miedo y, a veces, también como que rencor, rabia. Decía: ‘Uy, si yo encontrara a los que le hicieron eso a mis hijos, los mataría’. Si uno no era agresivo, uno se vuelve” (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013, p. 182)

Por su parte, un agente militar manifiesta:

a mí me emocionaba tanto eso, la vida militar, porque tenía algo en el corazón que no me lo van a sacar hasta el día que me muera. Cuando era niño, me tocaba andar descalzo en la calle. Vino un primo, se llamaba Martín. Era un tipo muy trabajador. Entonces él vino, nos miró en ese estado. Me compró zapatos, me llevaba a estudiar. Trabajaba en la Bocana y por allá la guerrilla lo mató, le pegó un tiro de gracia. Nos tocó recogerle los sesos. Yo cargaba con esa *venganza*. Cuando a mí me decían “cabo Martínez, hay que alistarse que vamos a salir pa x, y parte”, yo pensaba “me llegó el día, me llegó la hora” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 228).

Los individuos que no responden con ira frente a situaciones ofensivas se pueden catalogar como casos excepcionales. Pero normalmente, las distintas formas de agresión suelen llevar a la persona a querer resarcir el daño. Cabe señalar que un enfrentamiento cara a cara, por ejemplo, una pelea entre dos agentes en igualdad de condiciones quizás no despierte deseos de venganza. Sin embargo, cuando un agente se impone sobre otro agente desde una posición de superioridad, el agredido se convierte en víctima y es factible que anide los más hondos deseos de venganza.

¿Cómo sucede? Las emociones, además de distinguirse por reacciones fisiológicas “implican necesariamente *sentimiento* y *juicio*” (López, 2017 p. 84).

Es decir, los estados emocionales no se reducen a cambios corporales ni llevan inmediatamente a la acción, como propone el paradigma *conductista*. Junto a lo orgánico, existen procesos cognitivos de *evaluación*, en relación con el objeto-situación que causan la emoción y pueden someterla a juicio valorándola como beneficiosa o perjudicial. Esta facultad es dada gracias a los *sentimientos*: “lo que *sentimos* de las emociones” (Damasio, 2010, pp. 175-176).

El individuo posee un sistema nervioso capaz de evaluar y procesar cognitivamente lo que sucede a nivel externo por medio de los sentidos –exterocepción–. Si una persona nos agrede físicamente, fácilmente sabemos que nos ha infligido un daño. Sin embargo, esta valoración no se agota con los sentidos básicos. Para que el proceso evaluativo sea viable, el individuo dispone de un mecanismo capaz de percibir y aclarar lo que sucede a nivel interno, en el propio cuerpo: la *interocepción*. Gracias a este mecanismo podemos experimentar *sentimientos* que nos permiten discriminar lo bueno y lo malo en relación con el mundo.

Un agravio se califica como una experiencia desagradable cuyo estado se traduce en un juicio de la mente como displacentero. “Experimentar un determinado sentimiento o sensación, tal como placer, [dolor], es percibir que el cuerpo está de una determinada manera” (Damasio, 2018a, p. 102). Cuando un individuo es violentado, anticipadamente, se han activado ciertas zonas o partes del cerebro; la amígdala, que secreta componentes químicos en el cuerpo y produce cambios en él es una de ellas. Estos cambios son percibidos por la conciencia gracias a los sentimientos y conllevan a la acción defensiva u ofensiva con el fin de proteger la existencia. Damasio (2010) señala: “El dictamen no requiere de ningún peritaje. Basta con el mero proceso fundamental de la conciencia: los *intervalos óptimos* se expresan como sensaciones agradables [...] en la mente consciente; y los peligrosos, como sensaciones desagradables, dolorosas” (p. 98).

Las ofensas estarían dentro de los intervalos peligrosos que, por obvias razones, causan malestar en el individuo que las vive. Ese malestar se manifiesta en el cuerpo que, por medio de las sensaciones, informa que algo no anda bien. Así, las sensaciones se convierten en guías para establecer lo que es idóneo para el individuo y lo que no. En palabras de López (2016), “las reacciones somáticas se caracterizan por una valoración positiva o negativa de un objeto intencional y una *tendencia a la acción relativa* al objeto en cuestión” (p. 84). Para comprender mejor dicha idoneidad, Damasio (2018a) propone el concepto de *marcador*

somático, el cual define como los cambios físicos que conducen a la toma de decisiones y derivan de una situación específica o de un recuerdo. Se le puede definir también como una especie de “detector” que nos alerta sobre el carácter negativo o positivo de un evento, y conlleva una tendencia a rechazarlo o a inclinarnos a él. En ese sentido, el hecho de que una ofensa motive al agredido a la retaliación, o a evitarla, se da porque los sentimientos y sus respectivos marcadores somáticos actúan en beneficio del individuo ofendido.

En el caso de las víctimas de violencia física y psicológica del conflicto armado, las reacciones somáticas están asociadas a afectaciones que se derivan del acto violento y estimulan la venganza. La persona crea un juicio resultado de la injusticia, y su fin está encaminado a desembarazarse de aquello que la aqueja. En el marco del conflicto colombiano, las mujeres han experimentado: abuso sexual, tortura, secuestro, maltrato físico, muerte de familiares, insultos, entre otras formas de violencia extrema. Estas acciones constituyen violaciones graves y sistemáticas de la dignidad humana. Los juicios y la reflexión del daño son de tipo repulsivo, de indignación, y desbordados de deseos de venganza, además, son el resultado de la “cartografía de un estado corporal determinado” (Damasio, 2018a, p. 103).

Con el secuestro de mi esposo, mi corazón se llenó de odio, yo hablaba con monseñor, con el de la diócesis de Ipiales, alguna vez le decía que quería confesarme porque en mi corazón había demasiado odio, que *yo quería vengarme*. O sea, yo sentía que uno va y está cerca de ellos, y ellos tienen hasta un olor característico, y yo *sentía* ese olor en alguna parte y pensaba que había un guerrillero por ahí, y si era alguien de color, yo *sentía rabia* hacia esas personas (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013, p. 183).

Los acontecimientos dolorosos dejan huella en la memoria. A través del acto de recordar, las imágenes son capaces de producir emociones y sentimientos, y así dar paso a la acción. Según Damasio (2018b), “los sentimientos acompañan siempre al despliegue de la vida en nuestro organismo, es decir, a todo aquello que uno perciba, aprenda, *recuerde*, imagine, razone, juzgue, decida, *planee* o cree mentalmente” (p. 144). Hacer memoria de un evento traumático puede causar la sintomatología original, quizás no con igual intensidad, pero sí con alguna otra capaz de alterar el organismo. En Damasio (2018b), las ofensas reconstruidas

a partir del recuerdo y las imágenes asociadas a los ultrajes pueden desencadenar un sin número de acontecimientos fisiológicos y son el resultado de dicho proceso cognitivo; además, con ayuda de los sentimientos, podemos sentir esos cambios que calificamos como insatisfactorios y nos inducen al desquite.

Por ejemplo, la tortura es un tipo de daño común en el marco del conflicto colombiano. Las marcas físicas y psicológicas sobre la víctima se convierten en experiencias imborrables; el recuerdo del evento aterrador altera el organismo, produciendo sentimiento de desazón y en algunos casos se convierte en una razón-causal para querer devolver el daño. En otras palabras, el organismo intenta restablecer la normalidad corporal y recuperar un estado de equilibrio homeostático. La búsqueda de justicia –o revancha– probablemente se ve estimulada por dicho desajuste y, en consecuencia, el individuo se orienta a regularlo mediante la aplicación de un mal proporcional al daño recibido.

En esa línea el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (2017) comprende la venganza como la respuesta emocional primaria: considera natural el querer vengar un daño cuando hemos sido agraviados, en tanto que es un acto de la voluntad que deviene de los instintos, como si la justicia, en su origen, residiera en la naturaleza del ser humano.

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche (2017) hace un rastreo etimológico de los conceptos *gut* (bueno) y *schlecht* (malo) con el fin de sacar a la luz sus significados. Su análisis histórico muestra que, en un principio, *gut* distingue al individuo fuerte, vigoroso, saludable y noble; es decir, valores propios de la comunidad aristocrática. En cambio, *schlecht* designa al hombre débil, enfermo, y al que se le exige poco, cualidades calificadas como negativas.

Ahora bien, según Nietzsche, en un punto de la historia estas formas de concebir lo que era bueno y malo para el hombre sufrieron el “mal” de la *inversión*. Dado que el método genealógico de Nietzsche consiste en desenmascarar verdades veladas –de ahí su apelativo como filósofo de la sospecha–, su aplicación a la venganza le hace entenderla como una forma *natural* de remediar los conflictos “y se le concede [al acreedor del perjurio] como restitución y compensación [...] el descargar su poder sin ningún escrúpulo” (Nietzsche, 2017, p. 94), cierto derecho de *crueledad*.

Así, Nietzsche le da un valor agregado a la actividad corporal y al instinto, en comparación con la conciencia. Su intento no es sepultar la razón, sino mostrar

que, si se quiere una perspectiva centrada en el ser humano, es de vital importancia reconocer que nuestros actos *voluntarios* están enmarcados en lo instintivo. En este horizonte, el carácter vengativo reposa en el cuerpo y representa una forma de *juicio* en relación con el mundo circundante (Martínez, 2011), semejante al marcador somático propuesto por Damasio, en donde el sentimiento sirve de guía y discrimina entre lo agradable o desagradable, formando un estado mental, para así optar por uno u otro comportamiento. En palabras de Nietzsche, citado por Martínez (2011): “hablo de *instinto* cuando un *juicio* (el *gusto* en su grado más bajo) es asimilado, de modo que [un ser] se mueve espontáneamente y no necesita esperar más el estímulo” (p. 107).

De esta forma, la venganza es un acto que deviene de lo *corpóreo-biológico* y se potencia con ayuda de la razón. Las vísceras, músculos y demás partes del cuerpo “hablan” y se les puede considerar, en conjunto, como un tipo de juez en relación con los acontecimientos del mundo. En otras palabras, *razonar* una venganza viene premeditado por cierto automatismo instintivo y funciona de una u otra forma como mero principio de conservación.

Un testimonio que da cuenta de ello es el de una víctima del paramilitarismo que sufrió el asesinato de su mamá y su abuelo a manos de Ramón Isaza Arango, alias *Caruso*. Al respecto, manifestó: “Durante doce años odié, fui prisionera del odio, del rencor, del resentimiento. La sed de venganza. Odié a tal punto que *quería hacer* justicia por mis propias manos. Odié tanto que pensaba en hacer daño” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 471).

Para Nietzsche, la venganza no tiene ningún interés particular en educar al deudor-agresor, pues es *natural* devolver el daño (Alpízar, 2006, p. 26). Si la venganza persiguiera un fin formador, estaríamos ante una racionalización propia del derecho y de la justicia, cuyos procedimientos buscan atribuir responsabilidad moral al deudor, dado que este, al disponer de conciencia y voluntad, pudo haber actuado de otra manera. En la ética nietzscheana, lo *justo e injusto* no determinan el accionar humano, a diferencia de la ley que castiga en estos términos. De hecho, afirma: “ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente injustos desde el momento en que la vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones más básicas” (Nietzsche, 2017, p. 110).

De esta manera, Nietzsche toma distancia de la politización de la venganza que, para él, deviene contención y corrupción de los impulsos naturales del ser

humano. Cuando el individuo renuncia a los dictados del cuerpo, sea por cultura o por norma, la fuerza-impulso pasa a otro estado, a uno enfermizo que se conoce como resentimiento, y que invalida toda acción, tensión, conflicto, competencia o lucha. En palabras del autor, “el sentido de toda cultura consiste cabalmente en sacar del animal rapaz ‘hombre’, mediante la crianza, *un animal manso* y civilizado, *un animal doméstico*” (Nietzsche, 2017, p. 63). A partir de la costumbre, poco a poco se matizan los valores del guerrero: la pelea y el desquite. En la *inversión* cristiana, “bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios” (Nietzsche, 2017, p. 68). Para el filósofo alemán, esta no es otra cosa que la moral del débil, la *mala conciencia*, ya que no permite actuar de manera activa frente a los acontecimientos. Se destaca por ser reactiva y tardía frente a todo oponente que se presente; traspasa la justicia terrenal a una divina, y eso significa el abandono de lo que nos constituye como seres humanos.

Zaratustra dice: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (Nietzsche, 2003, p. 65). Que una persona ofendida quiera resarcir el daño es natural y la conciencia no se opone a ello; solo un adiestramiento posterior de la razón impediría tal acción. De ahí la crítica de Nietzsche a los sistemas filosóficos que ponen en una escala menor la vida instintiva. En últimas, el propósito del filósofo alemán es resignificar el cuerpo, históricamente condenado por numerosas instancias que ponen el alma-espíritu en un grado superior. De acuerdo con Martín-Leyes (2019): “El pensamiento, si bien es una configuración afectiva particular, es solo un resultado del complejo de afectos que suceden en el cuerpo” (p. 30).

Desde esta perspectiva, en el marco del conflicto colombiano, la indignación de los afectados por la guerra supondría una descarga emocional hacia sus agresores; un *derecho a la crueldad* como forma de satisfacción. Los agravios que han experimentado en medio de la guerra son delitos de lesa humanidad, un sinnúmero de daños que, por obvias razones, despierta deseos de venganza:

yo llegué a un estado [...] de odio, de venganza, que decía que yo era capaz de coger a esos tipos y pelarlos como se pela un pollo. Yo jamás pensé en un arma, me aterran las armas, pero yo decía que con mis propias manos y uñas yo los cogía y los pelaba (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013, p. 181).

No obstante, la venganza de las víctimas en Colombia se encuentra muy lejos de curar los desajustes por medio de prácticas más acordes con la naturaleza. Dar vía libre a los instintos o emociones supondría abolir el Estado, lo que trae consigo violencia y agresión; es decir, un círculo interminable de venganzas, pues en una condición tal, pelear, matar y vengar son actos libres y no condenables. Vale la pena mencionar aquí la noción del sociólogo alemán Norbert Elias (2015), quien ve el progreso de una sociedad en el control de la vida instintual de los individuos. Para él, el desarrollo del ser humano depende de la racionalización puesta en la mediación de los conflictos; esta perspectiva aplica la fórmula: a mayor racionalización, menor barbarie. En palabras de Elias (2015): “El presupuesto de la racionalización es un aumento del nivel de vida y de la seguridad, una mayor protección frente a la supeditación o aniquilación físicas” (p. 664). En ese sentido, el individuo democrático-social al que se refiere Elias está en un nivel “superior” hablando en términos de progreso; porque la vida, su duración, puede prolongarse; lo que no es dado en un estado de naturaleza.

En ese sentido, regular los estados emocionales de los individuos en una sociedad violenta es una tarea que, en parte, le corresponde al Estado. Por ejemplo, para reprimir sucesos repetitivos de venganzas, es necesario el uso de la fuerza de las leyes, con lo cual se logra mantener el orden y advertir a potenciales destabilizadores de la paz que cualquier acción en contra de la concordia podría tener duras consecuencias. Así, las emociones, pasiones e instintos que alientan la venganza quedan sublimados en el Estado de derecho (venganza institucional) el cual, de ahora en adelante, es el encargado de administrar y aplicar justicia. De ahí que los individuos “confíen” en la justicia jurídica para que proceda y actúe conforme a la ley y castigue a aquellos que han cometido daños, en especial, los relacionados con crímenes de lesa humanidad.

2. Resentimiento

MANTENER Y RECUPERAR LA PAZ DE CUALQUIER NACIÓN requiere atender con urgencia los casos de las víctimas. “El Estado tiene como obligación la persecución, juzgamiento y castigo de los responsables de las injusticias cometidas, sean en períodos de paz o de guerra” (Duque, 2017, p. 129). No obstante, si el Estado no vela por la justicia y consiente la impunidad, lo más probable es que

despierte *resentimiento* en las víctimas, ya no dirigido únicamente a los agresores como directos responsables de las barbaries, sino al propio Estado. En Colombia, parte de las víctimas de la violencia expresan el abandono del Estado a la hora de juzgar los crímenes que han afectado sus vidas. Esta “falta de justicia” mantiene el resentimiento.

En el marco de experiencias de violencia y violación de derechos humanos, el resentimiento se entiende como un sentimiento moral; es decir, un estado afectivo que integra componentes emocionales, cognitivos y valorativos. No es una reacción emocional inmediata como la ira, sino una respuesta afectiva sostenida en el tiempo, articulada alrededor del juicio de que se ha cometido una injusticia y de que esta no ha recibido un tratamiento adecuado por parte del Estado o del victimario. Esta caracterización permite distinguirlo de una emoción reactiva: el resentimiento posee una dimensión judicativa, pues expresa la creencia de que un daño fue moralmente indebido y de que quien lo cometió traspasó y vulneró los derechos de la persona.

Autores como Jean Améry (2013) sostienen que los afectos morales incorporan representaciones cognitivas sobre el valor de la persona, la magnitud de la ofensa y las obligaciones incumplidas. Desde esta perspectiva, el resentimiento es una respuesta moralmente inteligible ante la impunidad. Su persistencia no deriva únicamente de la emoción, sino del juicio sostenido de que la injusticia no ha sido reconocida ni corregida. De allí que, en contextos como el colombiano, su presencia en las víctimas no solo sea comprensible, sino previsible: constituye una señal de que la subjetividad no ha renunciado a la demanda de justicia. En este sentido, “sufrir una violación de los derechos fundamentales y no experimentar resentimiento es un indicador de que algo anda mal con la subjetividad de la víctima” (López, 2016, p. 92).

En ese horizonte de lo injusto, este sentimiento impulsa a las víctimas a la lucha política, la reivindicación de los derechos y la exigencia de justicia. En palabras de Quintana (2019): “El resentimiento (*ressentiment*) aparece como un sentimiento reactivo, moralmente justificable cuando es experimentado y reivindicado por víctimas que se resisten a olvidar y a dejar pasar los daños que padecieron” (p. 169). Esto quiere decir que, una vez transformado, el resentimiento deja de ser un mero recuerdo doloroso; paradójicamente, puede convertirse en una experiencia de elaboración de la vida (Quintana, 2019, p. 178).

Así, más allá de la insatisfacción, el resentimiento promueve la transformación del espacio exterior y las acciones políticas son su producto. Cabe mencionar que en Colombia esas acciones se establecen como parte de la reparación integral y parten de la necesidad de las víctimas de reconstruir sus vínculos sociales y validar ante el Estado sus procesos ciudadanos. Jean Améry (2013) sostiene que el resentimiento hace “que el delito adquiera realidad moral para el criminal, con el propósito de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen” (p. 151). Estar resentido ya no es una patología, o una manifestación propia de la debilidad, como dice Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Este sentimiento tiene una capacidad creadora que se manifiesta cuando la víctima logra un proceso de transición; de malestar a potencia, de escozor a posibilidad. De esta manera, el resentimiento cobra *cualidad moral* superando su asociación a emociones “negativas”. En otras palabras, este sentimiento impulsa la exigencia de derechos, lo cual tiene como fin el reconocimiento del daño que se ha cometido. De ahí que la víctima se valga de medios políticos para manifestar su inconformismo. En estos casos, el resentimiento es el “combustible afectivo” (Robles, 2020, p. 10), que alimenta la acción para el restablecimiento de derechos.

Un ejemplo es el caso de las madres de Soacha, quienes se niegan al silencio y a aceptar la impunidad de los asesinatos de sus hijos ordenados por las fuerzas del Estado, para hacerlos pasar por guerrilleros muertos en combate. La revisión de los llamados “falsos positivos” llevó la indignación de las víctimas a convertirse en un asunto reconocido por la sociedad en su conjunto. La expresión del inconformismo y el dolor llevó a la movilización social, desde la cual se convocó a diferentes grupos tanto jurídicos como sociales. Esto permitió que no solo se hablara de los 19 jóvenes desaparecidos y asesinados provenientes de Soacha y presentados como falsos positivos, sino que también se revelara la desorbitante cantidad de víctimas de esta práctica estatal.

En ese sentido, el resentimiento es “un motor para la rebelión, la emancipación o la reivindicación social de derechos” (Arroyave, 2019, p. 95). Su valor negativo se invierte: su despolitización muta en potencia, impulsada por la voluntad, el deseo y el hacer, en aras del progreso. La propuesta de Améry (2013) se opone a aceptar que el estado de resentimiento sea simplemente una cruz con la que se deba cargar por siempre, como el castigo que recibió Sísifo de parte de los dioses en la mitología griega: “Condenado a subir sin cesar una roca hasta la cima

de una montaña desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso” (Camus, 1998, p. 157). Por el contrario, el resentimiento es maleable, capaz de reivindicar el pasado “lo desencajado, torcido y fuera del derecho en el entuerto de lo injusto” (Derrida, 2012, p. 37). Esto es ajustar cuentas, denunciar lo que está fuera del derecho y tener un presente más justo. De esta manera, las madres de Soacha y otros grupos de víctimas han logrado el reconocimiento de sus derechos a través de procesos de organización colectiva y denuncia pública, que han permitido sacar a la luz graves violaciones a los derechos humanos y posicionar a las víctimas como sujetos políticos en la exigencia de verdad, justicia y reparación.

Para Améry (2013), cualquier intento de superación del resentimiento es una estrategia terapéutica con fines engañosos, pues supone exigirle a la víctima renunciar al recuerdo y sepultar los hechos en el olvido. Las experiencias aberrantes dejan huella en la memoria, son imborrables. Desde esta perspectiva, las víctimas del conflicto han señalado la imposibilidad del olvido y la necesidad de establecer procesos de memoria que sean conocidos por la sociedad en pleno. En los últimos años, a partir del surgimiento de la Ley 1448 de 2011, se ha reivindicado la memoria y la revisión de la historia oficial a partir de los testimonios de las víctimas. Esto ha dado lugar a que los trabajos realizados por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) y la Comisión de la Verdad (CEV) sean reivindicados en la medida en que preservan el relato del conflicto y permiten tanto a las víctimas como a otros ciudadanos conservar la indignación frente a lo sucedido.

La indignación moral, además de señalar la mala voluntad del agresor, pone en cuestión, como ya se insinuó, sistemas de creencias y teorías que reducen este sentimiento a una debilidad o a un síntoma. Por ejemplo, en psicología, se habla de *resiliencia*, de la capacidad de los individuos de “resistir y rehacerse en medio de conflictos y tensiones, para salir hacia adelante fortalecidos” (Granados, Alvarado y Carmona, 2017, p. 3). Esto es, superar las adversidades, olvidar los acontecimientos perturbadores y comenzar una nueva vida, en definitiva superar el resentimiento. La ausencia de dicha “facultad” implica la etiqueta de persona deficiente, un individuo patologizado que hay que curar terapéuticamente. Ante esto, Améry (2013) propone una reconfiguración de este afecto como alternativa reactiva que “protesta contra la cicatrización del tiempo como proceso natural y hostil a la moral” (p. 160). El no poder y no querer olvidar es útil para

emprender acciones políticas frente a los responsables del mal. De este modo, las organizaciones de víctimas han construido un discurso que han movilizado a través de toda la sociedad para constituir leyes y organismos que les permitan obtener justicia.

Con este fin, el resentimiento se convierte en “afecto inmunitario que puede dividirse, trastocarse, revertirse, para dar lugar a afectos más afirmativos de la racionalidad y conflictividad de la existencia humana” (Quintana, 2019, p. 179). Esto quiere decir que los individuos y sus cuerpos crean inmunidad desde lo político. Igual que un cuerpo enfermizo que responde inmunitariamente creando defensas contra su enfermedad, los individuos responden al virus de la injusticia. De acuerdo con Améry (citado por Arroyave, 2019), “el resentimiento existe para exigir que los verdugos paguen con la misma moneda” (p. 100). Si bien no se trata literalmente de infligir el mismo daño, es claro que esta actitud conserva un carácter punitivo, semejante al castigo o condena que el Estado dirige al responsable.

Ahora bien, una actitud de resentimiento políticamente reactiva crea en el victimario, en su espacio moral, “una actitud de desconfianza respecto a sí mismo” (Améry, 2013, p. 161); al victimario hay que recordarle su responsabilidad. Así, se ejerce presión para que (i) acepte su culpabilidad y se vea obligado a contar la verdad de lo sucedido, y (ii), el sistema de justicia lo señale como responsable penal y moral de sus actos. En las experiencias de justicia transicional desarrolladas en Colombia, como el tribunal de Justicia y Paz derivado del proceso con el paramilitarismo (Ley 975 de 2005 o Ley de Justicia y Paz), y la Jurisdicción Especial para la Paz surgida de los acuerdos de La Habana (establecida constitucionalmente por el Acto Legislativo 01 de 2017, que crea el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición), las víctimas han exigido precisamente verdad, reconocimiento y el esclarecimiento de las razones que condujeron a los hechos victimizantes.

Esta forma de emancipación política puede observarse en el caso de Luz Marina Bernal, una de las figuras representativas de las madres de Soacha, víctima del conflicto armado durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Su hijo, Fair Leonardo Porras Bernal, fue víctima de un “falso positivo”. De acuerdo con Lara (2020): “Ni más ni menos que homicidios de jóvenes inocentes desaparecidos y muertos para después ser presentados como resultados positivos de la lucha contra la subversión” (p. 115). En el caso de Luz Marina, el resentimiento, en

lugar de ser una “deformidad o torcedura” (Améry, 2013, p. 148), es una expresión donde hay aliento para la acción con miras al debilitamiento de la impunidad. En suma, deja de pertenecer a lo que Spinoza llama emociones tristes (Damasio, 2018, p. 32). Para Luz Marina, una motivación decisiva fueron las palabras del entonces presidente Álvaro Uribe, según las cuales “los jóvenes de Soacha no se habían ido precisamente a coger café, sino que se habían ido con propósitos delincuenciales”, lo que desencadenó “su constante lucha política” (Lara, 2020, pp. 307-320).

Por estas razones, el resentimiento permite conservar cierta dignidad interior y transformar el contexto social en beneficio propio; abre, como ya se dijo, a la reivindicación de derechos a través de la lucha política. Así ocurrió con Luz Marina, quien promovió la movilización política de muchas víctimas que tanto tiempo habían sido acalladas en el marco de la violencia en Colombia. Pensar el resentimiento como impotencia es, en exceso, reduccionista. Quizás, su erradicación valga, en algunas circunstancias, cuando está en duda la responsabilidad del victimario o cuando la ofensa no ha alcanzado los umbrales del mal o la justicia ha actuado debidamente. Quizás en esos casos se pueda hacer borrón y cuenta nueva. Sin embargo, si la ofensa es una experiencia abominable, y no hay reconocimiento por parte del perpetrador ni del Estado, pedir su anulación es una acción incoherente. Una actitud exigente por parte de la víctima es siempre justificable cuando su fin es corregir una situación de injusticia.

Asimismo, el resentimiento puede operar como un mecanismo emocional que demora el perdón, en la medida en que resiste su exigencia prematura como gesto político o estratégico. Esta demora no niega la reconciliación, sino que introduce una suspensión temporal que permite que el perdón ocurra bajo condiciones de mayor reconocimiento, responsabilidad y legitimación institucional. Un ejemplo de ello se dio en el proceso de paz entre el Estado colombiano y las FARC-EP. Durante las negociaciones de 2012, un periodista preguntó a Jesús Santrich (en ese entonces comandante guerrillero y negociador de los acuerdos): “[¿Ustedes] le pedirán perdón a sus víctimas [?]” y él contestó, usando la letra de esa canción popularizada por Nat King Cole: “quizás, quizás, quizás” (Lara, 2020, p. 121).

En ese sentido, el resentimiento no conduce inmediatamente al perdón. Se ancla en la exigencia de responsabilidad, verdad y reconocimiento –función

moral que, como insiste Améry, no debe ser sofocada prematuramente—. El perdón apunta hacia el futuro, hacia la eventual reconfiguración de la relación con el daño, el agresor o la comunidad política; entre uno y otro no existe un tránsito natural. Lo que media entre estos afectos es el marco transicional: el conjunto de procedimientos institucionales que tramitan la injusticia, verdad, sanción, reparación y garantías de no repetición. La justicia transicional no exige el perdón ni presupone que este vaya a ocurrir; más bien crea condiciones normativas mínimas para que, si la víctima lo desea, el perdón tenga sentido y no sea un gesto vacío o impuesto. Por eso, el resentimiento no se disipa ni desaparece con la puesta en marcha de un proceso transicional: se transforma. Pasa de ser un efecto reactivo para convertirse en motor de exigibilidad política, en impulso para producir verdad y para disputar públicamente la impunidad. En este sentido, el resentimiento no es la antesala del perdón, sino un afecto con valor propio en el marco transicional. El perdón, cuando ocurre, es siempre posterior y nunca obligatorio; y el resentimiento, cuando se elabora, mantiene viva la demanda moral que hace posible que una comunidad aspire a la justicia.

3. Perdón

EL PERDÓN ES UN CONCEPTO ESCURRIDIZO por su complejidad en cuanto acto y definición. En el ámbito religioso, aquel que ha cometido un pecado tiene la opción de redimirse solicitando perdón a Dios. En palabras de Pinilla (2007): “[La religión] le inculca al pecador que busque ser perdonado mediante el *reconocimiento* de su pecado y que tenga confianza en la misericordia de Dios” (p. 73). Desde una perspectiva filosófica, Hanna Arendt (2011), expresa que el perdón es una facultad propia de los seres humanos, que tiene el poder de “des-hacer los actos del pasado” (p. 256). Es una práctica redentora que libera tanto al agresor de la culpa como a la víctima del dolor.

De acuerdo con Arendt (2011), “sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría confinada a un solo acto del que nunca podríamos recuperarnos” (p. 256). Las personas estarían condenadas a un peso que habrían de cargar siempre; serían “semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo (pp. 256-257). En el plano político, su uso es particular en procesos de

reconciliación. Según López (2017), “la experiencia política del perdón se presenta como necesaria para superar una historia de violencia [...]; en este ámbito, la condición necesaria es el deseo de un futuro mejor para todos los miembros de la sociedad” (p. 96).

La periodista colombiana Martha Ruiz (2017) define el perdón como una suerte de “virtud política, en la medida en que permite establecer lo que ha roto la guerra [...], pero, para llegar a ejercer esta virtud, se requieren madurez, humildad para entender al otro, al que debe ser perdonado” (p. 120). En la esfera de la Justicia Restaurativa, “el perdón acerca la posibilidad de sentir alivio tanto para la parte ofensora como para la misma víctima. Asimismo, hace posible reconciliarse con uno mismo (y, quizás, con el otro)” (Funes, 2018, p. 372). Es un medio de liberación, una especie de limpieza emocional, que tiene el fin de garantizar la salud psíquica de ambas partes y así poder darle continuidad a la vida.

Aunque existen otras perspectivas para entender el perdón, me centraré en la idea que sostiene Jacques Derrida (2007), a partir de lo dicho en la entrevista otorgada a Michel Wieviorka, considerando como telón de fondo el marco de la justicia transicional. Sin embargo, es importante señalar que la concepción derridiana del perdón no se asume aquí como un criterio normativo para orientar la vida pública ni como un modelo aplicable a la justicia transicional. Su formulación, radicalmente incondicional, íntima y desligada del arrepentimiento, ilumina ciertas experiencias límite de las víctimas, pero resulta problemática cuando se traslada al ámbito institucional.

Para Derrida, la práctica del perdón cobra sentido solamente en el ámbito de lo personal, es decir, la víctima es la única con la potestad de otorgarlo y este debe ser *incondicional*, sin persuasión ni negociación alguna. En este orden de ideas, una de las preocupaciones de Derrida gira en torno a los distintos usos que se le dan al perdón:

en todas las escenas de arrepentimiento, de confesión [...] de excusas que se multiplican sobre la escena geopolítica desde la última guerra y, de manera acelerada desde hace algunos años, uno ve, no solamente a individuos, sino a comunidades enteras, corporaciones profesionales, representantes de las jerarquías eclesiásticas, soberanos y jefes de Estado pedir “perdón” (Derrida, 2007, p. 22).

Derrida distingue entre un perdón puro y uno impuro. Si el perdón traspasa lo personal, es decir, si entra a trabajar en algún escenario externo a la agencia de la víctima, el acto de perdonar pierde su autenticidad. Un perdón que no deviene de la víctima es un acto meramente condicional y teatral, “no digno” de llamarse perdón. En otras palabras, el auténtico perdón permanece en un campo único y privilegiado: la intimidad de la víctima. Su otorgamiento o negación solo le pertenece a ella, pues es la legítima dueña de su experiencia y dolor.

Cuando el perdón abandona el espacio de lo íntimo deja de ser un acto desinteresado y pasa a ser uno con múltiples fines. La mayoría de Estados que han vivido y viven guerras internas recurren al perdón como un mecanismo para conseguir la paz en nombre del bien común. Un perdón administrado por intereses ajenos a la víctima elimina maquinalmente dicha incondicionalidad. De acuerdo con Lemm (2010), el perdón “se convierte en un medio para fines (políticos), como la preservación de la unidad del Estado-Nación y, entonces, ya no se trata de un perdón genuino, sino de un simulacro, del ritual automático, la hipocresía” (pp. 971-972).

En un contexto como el colombiano, la práctica del perdón ha estado más cerca de lo aparente que de lo genuino. ¿Quién perdona a quién? ¿Perdonan los directamente afectados?

En todo proceso de reconciliación existen intereses particulares: económicos, jurídicos y los más personales encarnados en la cabeza de los mandatarios de cada Estado. El montaje consiste en hacer honor al perdón como un bien común, saludable para todos, pues la consecuencia de ello es la anulación del yo de la víctima. El individuo afectado queda expuesto a la insatisfacción, pues hay crímenes espinosos que no permiten dar ese salto y requieren tiempo. Aun así, en tiempos de conflicto, los Estados recurren al perdón, aunque “se puede hablar de amnistía y reconciliación, pero no de perdón” (Derrida, 2007, p. 32). Un “perdón” de esta naturaleza es una manera de ahogar las emociones y sentimientos de la persona, lo que al final es otra forma de violencia.

Una de las premisas centrales en Derrida es que el perdón genuino solamente puede emerger frente a aquello que se sitúa en el ámbito de lo imperdonable. Dicho de otro modo, el perdón se pone verdaderamente a prueba cuando el daño infligido por el victimario sobrepasa los límites de lo tolerable y se aproxima a la categoría del “mal radical”:

¿no es esa, en verdad, la única cosa por perdonar? ¿La única cosa que *llama* al perdón? Si uno no estuviera listo más que a perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama “pecado venial”, entonces la idea misma de perdón se desvanecerá. Si hay algo que perdonar sería lo que en el lenguaje religioso se llama pecado mortal, el peor, el crimen o el error imperdonable (Derrida, 2007, p. 5).

En ese marco, el perdón solo es digno en aquello que es difícil de perdonar y hace referencia a la deshumanización misma. Se trata de una acción “excesiva, loca, hiperbólica. Porque yo sí digo, como efectivamente lo pienso, que el perdón es loco y que debe permanecer como una especie de locura de lo imposible” (Derrida, 2007, p. 30). Derrida insiste en que la víctima es la única que tiene la potestad de donar el perdón. Como recuerda Botero (2007), “la etimología *per* (a través de, por medio de) y *donar* (dar)” (p. 139), señala que el perdón es un regalo de parte de la víctima. Algo que se dona se da sin canje alguno; incluso se brinda dando lugar a la falta de arrepentimiento del agresor, de lo contrario se desvanece su incondicionalidad. Por ejemplo, en los diálogos de paz llevados a cabo en La Habana, la periodista Patricia Villegas le preguntó a alias *Timochenko* si existía cierta disposición para pedir perdón a las víctimas, a lo cual este respondió:

es que cuando uno pide perdón es porque se arrepiente de haber hecho algo; yo no me estoy arrepintiendo de haber hecho lo que he hecho, de ser guerrillero a estas alturas de la vida. Si yo me arrepiento de eso, soy inconsecuente con mis convicciones (citado por Duica, 2017, p. 66).

En las palabras de *Timochenko* es claro que no hay luces de arrepentimiento. Se puede decir que conceder el perdón a un agente que no muestra arrepentimiento es una locura. Sin embargo, en la lógica de Derrida, ahí es donde verdaderamente el perdón tiene un sentido. El perdón se evalúa en el terreno de lo imperdonable: su alcance solo puede medirse frente a aquello que excede toda justificación. La falta de lamento pone a prueba a la víctima, desafiándola a hacer posible lo que parece imposible.

En otras palabras, en esa inhumanidad, es donde comienza el auténtico perdón: “Yo te perdono y no me interesa tu arrepentimiento” es una disposición fuera de lo común, es un perdón hiperbólico, desproporcionado, concedido únicamente por la víctima. Ángela Uribe-Botero (2017) dice: “¿Por qué –me

pregunto– arrebatarle a la víctima su propia vivencia, proponiéndole argumentos que la conduzcan en la dirección de perdonar o no perdonar?” (p. 411). Solo ella es dueña de su padecimiento y un perdón que deviene de la persuasión “es un perdón que no viene de la emoción, no es visceral [...]. No es este perdón el que se hace a través de un medio, en donde usted dice ‘yo perdono’ con un dolor y con la tripa revuelta” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 476).

Las ofensas de gran magnitud son eventos que cambian la vida de las personas; nada vuelve a ser como antes y, la situación se agrava cuando los responsables del mal no son tratados conforme a la justicia. Los Estados suelen adoptar procedimientos transaccionales con el fin de terminar el conflicto, organizar la sociedad y brindar reparación a las víctimas.

No obstante, dichos procesos de transición traen consigo algo de impunidad y, entre sus dificultades, prevalece la imposibilidad de condenar en un tiempo prudente todos los crímenes debido a la amplia cantidad de víctimas que deja la guerra, lo cual hace que sea un proceso lento e insatisfactorio para los afectados. Esta insatisfacción no siempre se transforma en potencia –entendida en la línea spinoziana que retoman muchos autores latinoamericanos del trauma y la memoria, como la capacidad inmanente de actuar, de afectar y ser afectado, de crear nuevas relaciones y sentidos vitales (*potentia*), en oposición al poder represivo e instituido (*potestas*)–, ni se convierte en un motor para la transformación social. Por el contrario, en algunos casos permanece como una carga afectiva que inmoviliza, profundiza el dolor y limita la posibilidad de reconstruir la experiencia o proyectarse hacia nuevos sentidos de vida.

De ahí que el perdón, el *incondicional*, sea una opción que tiene la víctima en tanto que la libera del padecimiento del daño. Es, ante todo, un acto que permite “reiniciar” la vida. Ahora bien, este reinicio no debe confundirse con el olvido. Generalmente, olvidar significa hacer borrón y cuenta nueva; abandonar el deseo de justicia y dejar los daños en el pasado, lo cual es una labor compleja ya que se trata de verdaderos delitos de lesa humanidad. Sin embargo,

uno puede imaginar que alguien, víctima de lo peor, en sí mismo, entre los suyos, en su generación o en la precedente, exija que se haga justicia, que los criminales comparezcan, que sean juzgados y condenados por una corte y, sin embargo, perdone en su corazón (Derrida, 2007, p. 40-41).

Derrida no excluye el castigo como concomitante al perdón. Entiende que la justicia tiene el deber de avanzar en pro de castigar a los responsables de los crímenes y que, así mismo, la víctima tiene el derecho de otorgar o negar el perdón, incluso estando en un proceso político de justicia transicional. En Colombia, después de firmado el acuerdo de paz en 2016, se han dado encuentros con el fin de lograr el perdón entre desmovilizados de las FARC y algunas víctimas. Uno de ellos se dio entre la excombatiente Griselda Lobo y una víctima del conflicto en Sumapaz. La exguerrillera pidió perdón a la mujer y posterior a eso le extendió una invitación: “Yo quiero, señora Carmenza, que me dé un abrazo, porque sé que usted nos ha perdonado por ese dolor que nosotros causamos en ese momento”, dijo. En respuesta, la víctima expresó: “No es fácil, porque yo lo que quiero es que ustedes me digan la verdad [...]. Llegará el momento en el que podamos llegar a tener ese [perdón]” (*Revista Semana*, 2020).

En el caso anterior, es claro que el perdón requiere espera, acelerarlo implica anular su incondicionalidad, ya que el perdón solo es sanador cuando se otorga como necesidad y no como condición. En palabras de una víctima: “Hay que perdonar para uno acabar de sanar, para uno no sentir tanto dolor. Porque eso nunca se va a olvidar, pero perdonar sirve para estar más tranquila” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 386).

De acuerdo con De Greiff *et al.* (2007),

es posible pensar en el perdón [...] como parte de un esfuerzo por despojarse de reacciones afectivas tales como el [odio]. Puedo decirle a quien me ofendió: ‘te perdono, [...] pues no quiero cargar con el peso del odio que tu ofensa me genera’” (p. 50).

De esta manera, estaríamos entendiendo el perdón en términos de desahogo, de despojarse de algo que aqueja y pesa:

odié a los guerrilleros. Los odié tanto que me alegré cuando mataron a Raúl Reyes. Con ese odio [...] lo único que conseguí fue enfermarme. Ese sueño tan bonito que tuve con Beto, en donde le dije “no, no me voy a quedar ahí. Voy a salir adelante, quiero perdonar. Si algún día se me diera la oportunidad de ver a esa gente, quisiera perdonarla, aunque ellos no me lo pidan. Quisiera perdonar. Lo voy a hacer por mí” (Comisión de la Verdad, 2022, p. 477).

Un perdón así, impensable, “permite [a la víctima] liberarse del efecto prolongado de un dolor que ha sido padecido con particular intensidad” (López, 2017, p. 95). En ese acto, son los sentimientos y la voluntad los que priman, aunque se trate de un gesto hiperbólico. Solo la víctima es capaz de comprenderlo: nadie sabe cómo perdona el otro, solo sabemos el fin, que tiene que ver con desembarazarse de la cruz puesta por el victimario.

Ahora bien, el perdón incondicional propuesto por Derrida permite captar la dimensión más profunda y subjetiva del perdón, una dimensión que se vuelve problemática cuando se examina desde la perspectiva normativa de la vida política. En primer lugar, un perdón desligado del arrepentimiento del agresor debilita la noción de responsabilidad pública. Los procesos de justicia transicional descansan en la idea de que quienes han cometido crímenes deben dar razón de sus actos, reconocerlos y asumir las consecuencias jurídicas y morales que de ellos se derivan. Prescindir de esta exigencia no solo transforma el perdón en un gesto meramente unilateral, sino que diluye las obligaciones de responsabilidad penal y moral indispensables para la reconstrucción del orden político.

En segundo lugar, un perdón concebido exclusivamente como facultad íntima deposita toda la carga moral en la víctima. Aunque Derrida reivindica esta centralidad como garantía de autenticidad, desde una perspectiva normativa aparece un riesgo evidente: hacer recaer sobre la víctima el peso de la reconciliación y del cierre simbólico del daño. Esto puede leerse, paradójicamente, en una forma de injusticia moral, pues amplía la desigualdad que ya existe entre quien padece el daño y quien lo ocasiona. Mientras el victimario no asume responsabilidades, la víctima se ve constreñida, o socialmente invitada, a realizar un acto extraordinario que no es fácil procesar.

En tercer lugar, un perdón incondicional resulta difícil de compatibilizar con los principios que rigen la esfera pública democrática. Las instituciones requieren procedimientos, condiciones y garantías que aseguren la igualdad entre ciudadanos, así como mecanismos de reparación que puedan justificarse públicamente. La estructura del perdón derridiano –un acto íntimo, “una locura de lo imposible”– lo sitúa fuera del tipo de razones que pueden orientar políticas colectivas o decisiones estatales. Su función es, más bien, la de mostrar un límite ético, un punto de fuga que señala aquello que las instituciones no pueden absorber.

Por último, en contextos de justicia transicional, la idea de un perdón puramente incondicional va en contravía de la necesidad de reconocimientos públicos, responsabilidades diferenciadas y medidas de reparación. En estos escenarios, el perdón –si aparece– suele estar mediado por procesos jurídicos, acuerdos políticos y condiciones explícitas. Pretender que la experiencia política del perdón se ajuste a la lógica derridiana equivaldría probablemente a que las víctimas renuncien a las herramientas institucionales que permiten reconstruir el tejido social tras la violencia. Por ello, más que funcionar como un ideal normativo, la noción de perdón incondicional sirve aquí como un contraste conceptual que permite visibilizar los límites de los usos políticos del perdón y las tensiones que se generan cuando se pretende subsumir la experiencia íntima del daño bajo los marcos institucionales.

En el caso colombiano, estas tensiones se hacen aún más visibles. Las instituciones del Estado operan bajo exigencias normativas y políticas que demandan condiciones para cualquier forma pública de perdón, reconocimiento de responsabilidad, verdad o reparación, mientras muchas víctimas mantienen experiencias íntimas del daño que no se traducen fácilmente en dichos marcos. Aunque en el discurso actual la política central del gobierno es la “paz total”² la estructura jurídica del Estado no puede asumir la lógica derridiana del perdón incondicional sin vaciar su propia capacidad de garantizar justicia. Esto obliga a distinguir cuidadosamente entre la justicia transicional –que exige razones públicas– y el significado subjetivo del perdón –que puede operar sin ellas–, para evitar que la primera se apropie indebidamente de la segunda o que se le insinúe a las víctimas una narrativa estatal de superación del pasado que no coincide con sus tiempos ni con sus posibilidades morales.

Finalmente, la noción derridiana de un perdón incondicional permite iluminar una dimensión ética extrema que difícilmente alguna arquitectura institucional puede asumir. Sin embargo, precisamente por esa radicalidad, su utilidad en un marco de justicia transicional consiste menos en servir como un ideal normativo y más en funcionar como un punto de contraste que revela los límites y riesgos de los discursos públicos sobre el perdón. A partir de esta tensión entre el

2 Para ampliar información al respecto, véase Centro de Memoria, Paz y Reconciliación (s.f.).

perdón incondicional que no exige razones y las instituciones que solo pueden operar mediante razones públicas, se hace posible replantear el modo en que la justicia transicional intenta articular verdad, responsabilidad y reparación.

La noción de *perdón incondicional* no pretende ofrecer un mecanismo causal capaz de incidir directamente en la transformación de la violencia en Colombia. Su carácter personal, no contractual y desligado de la responsabilidad del perpetrador impide una relación directa con dinámicas empíricas o institucionales que inciden sobre el conflicto armado. Lejos de suponer que un perdón individual podría generar efectos estabilizadores en el orden social, la referencia a Derrida cumple aquí más una función hermenéutica: sacar a la luz las experiencias subjetivas de las víctimas y las tensiones que surgen cuando dichas experiencias son interceptadas por discursos públicos que demandan perdón como parte de la transición. En este sentido, el perdón incondicional no opera como política ni como instrumento para resolver la violencia, sino como un contraste conceptual que permite evaluar críticamente los límites de los marcos institucionales del perdón en el caso colombiano.

4. Conclusión

A LO LARGO DE ESTE ARTÍCULO se muestra que las emociones no solo acompañan la guerra, sino que la constituyen: la venganza, el resentimiento y el perdón operan como motores que movilizan acciones, decisiones y comprensiones del daño. Resultó inevitable aterrizar estas reflexiones en la historia del conflicto armado colombiano, donde estas emociones han moldeado tanto las lógicas de la violencia como las posibilidades de su transformación.

En la primera parte, la venganza fue presentada como una respuesta emocional y política frente al daño. El recorrido conceptual e histórico del conflicto permitió demostrar que, en Colombia, la venganza no surge como un exceso irracional, sino como reacción a la carencia de soluciones negociadas a los agravios sociales y económicos, afectando de manera desproporcionada a las poblaciones más vulnerables y dando lugar a ciclos de venganza que se legitiman en nombre del castigo al enemigo. Tanto guerrillas como grupos paramilitares se apoyaron en esta lógica retributiva, que, como advierte Cortés (2017), conduce a la reproducción de la guerra y al retorno permanente al “estado de naturaleza”.

Con ello, salió a la luz el propósito de situar la venganza como una fuerza que ha estructurado –y perpetuado– la tragedia del conflicto armado.

En la segunda parte, se evidenció que el resentimiento, lejos de ser un efecto nocivo de por sí, puede convertirse en una potencia ética y política. Siguiendo a Quintana (2019), el resentimiento permite a las víctimas revisar lo ocurrido y exigir reconocimiento y reparación. Las experiencias de organizaciones de víctimas, prácticas artísticas y procesos de memoria evidenciaron que este afecto puede canalizarse en acciones colectivas orientadas a reconstruir el tejido social. Ejemplo de ello son las iniciativas que, desde la exigencia de verdad y dignidad, impulsaron la creación de leyes e instituciones como la Ley 1448 de 2011 o ley de víctimas, la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV), la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Así, se logró demostrar que el resentimiento no necesariamente inmoviliza, sino que puede ser un motor legítimo para la defensa de derechos y la transformación institucional.

En la tercera parte, se estableció el lugar del perdón, distinguiendo su dimensión íntima y su uso político. El análisis de la propuesta derridiana permitió comprender que el perdón genuino, como el experimentado por algunas víctimas tras procesos profundos de reelaboración emocional, opera en un lugar íntimo y no puede ser acelerado ni exigido por un tercero. No obstante, también se mostró que el *perdón incondicional* de Derrida, al ser estrictamente personal y desligado del arrepentimiento del victimario, no tiene capacidad causal para incidir directamente en la reducción de la violencia en Colombia y no puede directamente trabajar como principio normativo para las instituciones. Su valor es hermenéutico: permite iluminar las tensiones entre la vivencia subjetiva del daño y los marcos estatales que utilizan el perdón como parte de la justicia transicional. Como señala el propio Derrida, el perdón impuesto desde el Estado corre el riesgo de convertirse en un “teatro del perdón” (Derrida, 2007, p. 22).

En conjunto, estos hallazgos permiten concluir que la transformación política de una sociedad depende, en parte, de su capacidad para comprender y tramitar sus emociones colectivas. Analizar la venganza, el resentimiento y el perdón no es solo describir afectos, sino identificar sus efectos en la manera en que una comunidad se reconoce, se enfrenta a su pasado y se proyecta hacia futuros posibles. No obstante, quedan tareas pendientes: resulta necesario continuar profundizando

en la elaboración de los tres conceptos trabajados en este artículo y mantener abiertas las discusiones al respecto; del mismo modo, se requiere avanzar en su estructura normativa, así como en la exploración de sus alcances y límites dentro de contextos específicos de violencia y justicia transicional; es necesario profundizar en cómo las instituciones pueden reconocer, sin instrumentalizar, las emociones de las víctimas; cómo equilibrar justicia, paz y dignidad sin convertir el perdón en mandato ni el resentimiento en estigma, y cómo construir acuerdos que integren la pluralidad afectiva de una sociedad marcada por la violencia.

Referencias

- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación* (E. Ocaña, trad.) Pre-Textos.
- Alpizar, I. V. (2006). La concepción nietzscheana de la justicia en *La genealogía de la moral* confrontada desde Rawls y Habermas. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*.
- Arendt, H. (2011). *La condición humana* (R. G. Novales, trad.) Paidós.
- Arroyave, O. (2019). Resentimiento como respuesta emocional al daño en dos grupos de mujeres en el conflicto armado en Colombia. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 11(1), 93-115.
- Botero, D. (2007). Capítulo 10. El perdón: entre razón y no razón. En A. Chaparro (ed.), *Cultura política y perdón* (pp. 135-142). Editorial Universidad del Rosario.
- Camus, A. (1998). *El mito de Sísifo* (L. Echávarri, trad.) Alianza Editorial.
- Carvajal Villaplana, A. (2015). Derechos humanos, emociones y neurótica. *Revista Humanidades*, 5 (2), 1-27. <http://dx.doi.org/10.15517/h.v5i2.21213>
- Castro, A. y Escobar, J. (2017). *Del resentimiento a la reconciliación. Consideraciones sobre un proceso de paz inclusivo*. Ariel y Fundación Ideas para la Paz.
- Centro de Memoria, Paz y Reconciliación (s. f.). Paz Total. http://centromemoria.gov.co/paz_total/
- Comisión de la Verdad (2022). *Informe final de la Comisión de la Verdad. Cuando los pájaros no cantaban* [Volumen testimonial]. <https://comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- Cortés, F. (2017). El lugar político de la justicia y la verdad en la justicia transicional en Colombia. *Estudios Políticos*, 50, 216-235. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n50a12>

- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Ediciones Destino.
- Damasio, A. (2018a). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ediciones Destino.
- Damasio, A. (2018b). *El extraño orden de las cosas: La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Darwin, C. (1998). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Alianza Editorial.
- Derrida, J. (2007). Política y perdón. (Entrevista traducida por C. Pabón). En A. Chaparro (ed.), *Cultura política y perdón* (pp. 21-44). Editorial Universidad del Rosario.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. (J. M. Alarcón & C. de Peretti, trans.). Trotta.
- De Greiff, P., Crocker, D., & Quintana, O. M. (2007). Debate sobre el texto de Derrida. En A. Chaparro (ed.), *Cultura política y perdón* (pp. 45-58). Editorial Universidad del Rosario.
- Duica, W. (2017). Redescribimos. Una alternativa pragmatista a la imposibilidad del perdón. En L. Narváez (ed.), *¿Venganza o perdón? Un camino hacia la reconciliación* (pp. 63-78). Ariel.
- Duque, J. (2017). De las amnistías y el perdón. En L. Narváez (ed.), *¿Venganza o perdón? Un camino hacia la reconciliación* (pp. 127-148). Ariel.
- Elias, N. (2015). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Funes, M. G. (2018). El poder del perdón y su elaboración artesanal en el campo relacional. *Revista Colombiana de Psicología*, 27(2), 45-58.
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. En *Política y violencia: comprensión teórica y desarrollo en la acción colectiva (Cuadernos de Estrategia 183*, pp. 147-168). Ministerio de Defensa.
- Granados, L. F., Alvarado, S. V. y Carmona, J. (2017). Narrativas y resiliencia. Las historias de vida como mediación metodológica para reconstruir la existencia herida. *Revista CES Psicología*, 10(1), 1-20.
- Lara, P. (2020). *Las mujeres en la guerra*. Planeta.
- Lemm, V. (2010). Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 66(250), 963-979.

- López, L. (2016) Las emociones como formas de implicación en el mundo. El caso de la ira. *Estudios de Filosofía*, 53, 81-101.
- López, E. (2017). Más allá de la venganza: la generosidad de dar perdón y el valor de pedir perdón. En L. Narváez (ed.), *¿Venganza o perdón? Un camino hacia la reconciliación* (pp. 95-114). Ariel.
- Martín-Leyes Castillo, J. S. (2019). *Aisthesis herética: potencialidades políticas impensadas de la crueldad en Nietzsche, Balibar y Pasolini*. [Tesis de Maestría. Universidad de los Andes].
- Martínez, P. (2011). Nietzsche y el automatismo instintivo. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, (24), 93-113.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2017). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza Editorial.
- Pinilla, G. (2007). La práctica del perdón en el judaísmo, el cristianismo y el islam. En Chaparro-Amaya, A. (ed.), *Cultura política y perdón* (pp. 69-76). Editorial Universidad del Rosario.
- Quintana, L. (2019). ¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal. *Ideas y Valores*, 68 (Sup. N.º5), 163-182. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80622>
- República de Colombia. (2011). Ley 1448 de 2011, por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Diario Oficial No. 48.096.
- Revista Semana (2020, 27 de agosto). El incómodo pedido de Griselda Lobo que una víctima rechazó. *RevistaSemana*. <https://www.youtube.com/watch?v=L3csaKfFxpC>
- Robles, G. (2020). Sobre la dimensión política del resentimiento. *Castalia. Revista de Psicología de La Academia*, 34, 5-23.
- Ruiz, M. (2017). El perdón es livianito, livianito. En L. Narváez (ed.), *¿Venganza o perdón? Un camino hacia la reconciliación* (pp. 115-126). Ariel.
- Ruta Pacífica de las Mujeres (2013). *La verdad de las mujeres. Víctimas del conflicto armado en Colombia*, 1 y 2. ONU Mujer.

- Uribe-Botero, A. (2017). Sobre “Redescribirnos. Una alternativa pragmatista a la imposibilidad del perdón” de William Duica. *Ideas y Valores*, LXVI (164), 407-412. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.65008>
- Villa, J. D. (2016). Perdón y reconciliación: una perspectiva psicosocial desde la no violencia. *Polis. Revista Latinoamericana*, (43), 23-41. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682016000100007>