

Carlos Thiebaut
Antonio Gómez Ramos

Las razones de la amargura

Variaciones y tientos sobre el resentimiento,
el perdón y la justicia

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2018, Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos

© 2018, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4190-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta:

Depósito legal: B-XXXX-2018

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

A MODO DE INTRODUCCIÓN

<i>Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos</i>	9
--	---

1. EL PRESENTE, LA MEMORIA Y EL RESENTIMIENTO: UNA FORMA QUEBRADA DE SENSIBILIDAD MORAL

<i>Carlos Thiebaut</i>	29
------------------------------	----

2. OBSERVACIONES A «EL PRESENTE, LA MEMORIA Y EL RESENTIMIENTO»

<i>Antonio Gómez Ramos</i>	51
----------------------------------	----

3. TIEMPO Y RESENTIMIENTO

<i>Antonio Gómez Ramos</i>	67
----------------------------------	----

4. LA MUTANTE PERSISTENCIA DEL DAÑO EN LA MEMORIA

<i>Carlos Thiebaut</i>	93
------------------------------	----

5. RESENTIMIENTO Y CICATRICES

<i>Antonio Gómez Ramos</i>	131
----------------------------------	-----

6. RESENTIMIENTO Y JUSTICIA

<i>Carlos Thiebaut</i>	167
------------------------------	-----

7. RÉPLICA: JUSTICIA QUE ESCUCHA Y ARMONÍAS NO IMPUESTAS

<i>Antonio Gómez Ramos</i>	201
----------------------------------	-----

8. SOBRE LA ESCUCHA

<i>Carlos Thiebaut</i>	213
------------------------------	-----

9. ¿QUÉ REPARA LA JUSTICIA RESTAURATIVA? ARREPENTIMIENTO, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN

<i>Carlos Thiebaut</i>	235
------------------------------	-----

10. JUSTICIA Y AMARGURA

<i>Antonio Gómez Ramos</i>	255
----------------------------------	-----

CODA: EL RESENTIMIENTO Y LAS FURIAS ACTUALES

<i>Antonio Gómez Ramos</i>	279
----------------------------------	-----

OTRA CODA...

<i>Carlos Thiebaut</i>	291
------------------------------	-----

A modo de introducción

Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos

No es algo inmediato de explicar por qué dos filósofos habitualmente preocupados en su trabajo por otras cosas que por la psicología moral escriben un intercambio de textos en torno al resentimiento. Al comienzo de ese intercambio está el ensayo «Tiempo y resentimiento», que constituye el tercer capítulo de este libro. Escrito originalmente por Antonio Gómez Ramos para la ocasión de un coloquio sobre Ricœur y la memoria, respondía al asombro, o la curiosidad, que causaba la reivindicación, incluso justificación, que Jean Améry, víctima de la barbarie nazi, hacía de su resentimiento para con la sociedad alemana de posguerra. Ese texto suscitó en Carlos Thiebaut no otro texto, sino el recuerdo de un antiguo ensayo suyo —veinte años anterior— sobre el «Resentimiento, el presente y la memoria», en el que se partía de la coincidencia de Max Horkheimer y Jaime Gil de Biedma en reivindicar como actitud moral su resentimiento para con la clase social dominante a la que pertenecían por nacimiento.

Así, un texto de 2014 provocaba otro de 1992, y a partir de aquí ha surgido un diálogo espaciado en el tiempo, plasmado en réplicas o contrarréplicas por escrito, pero simultaneado y sostenido por largas conversaciones e, inevitablemente, asediado o inspirado por otras preocupaciones intelectuales o académicas que han ocupado durante este tiempo el trabajo de ambos. Lo

que resulta, no obstante, no es un libro que recoja un diálogo filosófico en el sentido usual de la tradición ni de práctica de la conversación cotidiana que se apresura o se detiene en preguntas y respuestas o que le da vueltas a una perplejidad compartida. Es un libro anómalo o infrecuente por dos tipos de razones. En primer lugar, cada aportación surgía por la interpelación o la inquietud que el texto anterior le suscitaba a cada uno, no tanto persiguiendo un objetivo común, ya sea el esclarecimiento de la idea de resentimiento en algún particular contexto o el cuestionamiento de alguna de las posiciones e interpretaciones presentadas en el curso de la conversación. Más bien, el particular género que el libro busca es el de ir desarrollando la reflexión sobre el resentimiento a la luz de los diversos intereses y trabajos que cada uno de nosotros hemos desarrollado en nuestras respectivas trayectorias, con sus distintas maneras, metodologías y tonos de análisis diferentes al transitar los terrenos académicos. El libro pone en común, y en sucesión, esas diversas trayectorias, manteniéndolas, no obstante, en su particular especificidad. Pero, en segundo lugar, también la idea de resentimiento, como acabamos de indicar, se nos fue difractando y su lugar y su significado en los contextos conflictivos de las sociedades que se nos iban haciendo relevantes en la conversación —esto se hizo ya evidente en uno de sus puntos de partida, el del análisis de Brudholm sobre la relevancia de la interpretación de Améry en el contexto del Sudáfrica pos-Apartheid— iba apareciendo en planos de realidad y de análisis distintos. La peculiar estructura del resentimiento, su asimetría, su carácter relacional y reflexivo, su tono práctico —moral y político—, su manera específica de ubicar en posiciones o autoridades diferentes a quienes participan en la experiencia del daño, reclamaba nuestra también diferenciada atención. Aunque perseguíamos ese objetivo común, o más bien nos fue apareciendo como tarea común, la reflexión sobre este complejo de problemas que relacionan la emoción subjetiva del resentimiento con sus espacios políticos

y sociales nos fue requiriendo, pues, que aguzáramos nuestras respectivas capacidades y tonos de investigación. Así, los temas u objetos de cada uno de los análisis que desarrollamos —desde la asimetría de la emoción del resentimiento a la temporalidad de su experiencia y su aparición en los espacios de la memoria y la reflexión, desde las demandas que tal emoción comporta en situaciones de fractura social a las formas en las que esas demandas se pudieran resolver o acendrar en las diferentes esferas de la justicia, la reconciliación y el perdón— han acabado siendo presentados desde una doble y creciente bipolaridad: la de la «cosa misma» que en cada momento se nos iba suscitando —ya sea la mencionada persistencia de una herida o los requerimientos que reclamaba— y la de la atención a lo que cada uno ponía en juego en esas consideraciones. Curiosamente, y a medida que los textos avanzaban, se hicieron más relevantes las apelaciones a lo que el otro proponía desde su propio lugar y, de manera no dicha pero que aquí hacemos explícita, la interpelación o el cuestionamiento del otro —de su manera de hacer filosofía, de las formas que adoptan las inquietudes que la «cosa misma» nos suscitaba— fue adquiriendo mayor fuerza y relevancia. De manera exagerada podríamos enorgullecernos, así, de haber avanzado en un género de escritura y de trabajo filosófico que, tal vez sin saberlo al comienzo de la conversación, se nos antoja ahora como relevante para abordar problemas que, inquietándonos como ciudadanos, reclaman la participación de metodologías y perspectivas diversas, como las que están presentes en la vida social y como las que constituyen la urdimbre de la filosofía. Las complejidades de estas trayectorias y la de la «cosa misma» a la que hemos hecho referencia se han ido dando, pues, la mano; esperamos que de manera fructífera. Presentamos, entonces, esta sucesión de textos, casi dialogada, que mantiene el resentimiento como su pregunta central, interrogándolo en el marco de reflexiones sobre la justicia, el daño, la memoria o el perdón, asuntos que, nos parece, atraviesan esa

compleja emoción y la iluminan como no podría hacerlo un severo tratado de psicología moral. Esto último requiere una explicación, o una contextualización previa, antes de que el lector se interne en el libro.

Como afecto, el resentimiento no ha gozado del favor de los psicólogos, ni menos aún de quienes se ocupan de la moral. Se le considera «la villana entre las pasiones. Es una de las emociones más obsesivas y resistentes, que emponzoña al completo la subjetividad, impregnándola toda ella como un estado de ánimo a la vez que mantiene su vicioso foco concentrado en cada una de la miríada de pequeñas ofensas que siente que se le hacen».¹ Así la describía Robert Solomon en los años setenta, y prolongaba con ello una línea de pensamiento que se remonta, al menos entre los filósofos, a Nietzsche y a Kierkegaard.

¿Qué duda cabe de que estar «resentido» es una de las formas más obvias de amargarse literalmente la vida? Es un tono general de la existencia que se hace notar en cada contacto con los otros. Nadie quisiera padecer de resentimiento y, cuando se lo aplica a otros, no siempre es fácil distinguir entre el diagnóstico compasivo —o devaluativo— y esa clase de atribución con que se descalifica la actitud desagradable del rival. Sin embargo, «resentimiento» no puede ser simplemente un insulto —y ya enseñaba Robert Musil que todo insulto contiene, en no pequeña medida, una reacción desesperada ante la opacidad del otro—. El crecimiento de la literatura filosófica sobre las emociones durante los últimos decenios ha prestado especial atención a las emociones llamadas negativas: las que nacen del dolor o sucumben a él; quizá, las que producen lo que Spinoza calificaba como una «disminución de la potencia del ánimo».² Si la subjetividad se construye y constituye por emociones, o

1 R. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indiana, Hackett Publishing, 1993, p. 290.

2 B. Spinoza, *Ética*, III, prop. 14.

al menos, está impregnada de ellas de tal manera que no es posible considerar sus funciones cognitivas y su capacidad de obrar desligadas de todo el tejido emocional, entonces, lo que «disminuye la potencia del ánimo», ya sea la melancolía o la envidia o el odio, merece tanta atención como peso tenga —y es mucho— en el estado, el pensamiento y las acciones de los sujetos. Y si los sujetos se hacen y se encuentran inevitablemente en un entramado de relaciones de dependencia y vulnerabilidad, de modo que sus acciones son siempre reacción o respuesta, más que acción *ex novo*, entonces, las emociones llamadas reactivas, además de negativas, parece que pasan a situarse en el foco. Y ninguna emoción reactiva negativa tan persistente e intensa —tan «villana», según dice Solomon— como esta que llamamos resentimiento. Algo de eso se intuía, pero en otro sentido, al leer en Strawson que el resentimiento iba ligado estrechamente a la libertad humana.³

Ya por eso hay razones, desde hace tiempo, para mirar con desconfianza los celebrados análisis de Nietzsche sobre la moral del resentimiento en la *Genealogía de la moral*. Se le hace poca justicia a este libro cuando se extrae de él, como su argumento más sobresaliente, la contraposición directa de la bestia blanda, vital, pujante y algo ingenua, frente al enano débil, oscuro y retorcido que inventa la moral a partir de su resentimiento de perdedor —como si fuera un nuevo o eterno Shylock— antes de que descubramos su humanidad excluida y herida. No hace falta reconocerse cristiano, ni siquiera moralista kantiano, para pensar que esa imagen —interesante como dispositivo para explorar los complicados recovecos de la conciencia moral, más que para describir ninguna figura real—, conlleva el peligro de convertirse en una caricatura. Con todo, a partir de ella se estableció el *Ressentiment-Mensch*, el hombre de resentimiento, como una de las figuras paradigmáticas de la subjetividad mo-

3 P.F. Strawson, *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-68.

derna, con el hombre del subsuelo de Dostoievski, quizá, como su referente último, que amenaza continuamente con asomar desde el fondo de cualquier forma de conciencia moderna, por elegante o incluso humanista que esta quisiera presentarse o concebirse a sí misma.

Un poco antes que Nietzsche, e independientemente de él, Kierkegaard ya había definido el resentimiento como «falta de carácter», y hacía una descripción de él curiosamente parecida a la de Nietzsche: hablaba del resentimiento que «repta como una serpiente para, desde la abyección más extrema, hacerse con una posición, tratando todo el rato de salvaguardarse a sí mismo concediendo que es menos que nada»; el resentimiento que, en su afán de nivelarlo todo, «no puede entender nunca lo que es realmente una distinción eminente».⁴

Un poco después, Scheler, en un ensayo de 1915 lleno de sutilezas fenomenológicas, llegaba a diagnosticar el resentimiento como la enfermedad moderna por antonomasia, que especula a la baja con todos los valores y, desde la Revolución Francesa, se extiende al espíritu judío, al socialismo, al feminismo y a todo lo que él consideraba todas las formas de subjetivismo moderno.

En verdad, si se tratara de darle a la psicología moral una tonalidad metafísica, operando una de esas generalizaciones con las que la filosofía a veces nos consuela, podría concluirse que un grado de resentimiento afecta a todo lo humano; o que, en la medida en que cada ser humano tiene algo de subjetivo, y tiene algo de moralista, o tiene algo de culpa por el hecho mismo de existir entre otros, también lleva inoculado el virus del resentimiento. Después de todo, un comentarista de Nietzsche⁵ definía el resentimiento como la incapacidad de aceptar la caducidad, el inexorable paso del tiempo: la negativa a plegarse

4 S. Kierkegaard, *The Present Age*, Nueva York, Harper&Row, 1940, p. 62.

5 R.I. Sugarman, *Rancor against Time. The Phenomenology of Ressentiment*, Humanities Press, 1979.

a la sentencia de Anaximandro y el imperativo del eterno retorno. He ahí una incapacidad que tenemos todos por defecto. Pero también se le puede dar la vuelta a esto. Pues si, entonces, la posición del resentimiento —incluso en esa abyecta versión nietzscheana—, es humana, demasiado humana, y el hombre del subsuelo de Dostoievski nos repugna por lo que tiene de cercano, esa es ya una razón para colocar la lupa más cerca de ella, con la sospecha de que si no se entiende mejor la posición resentida no se entiende bien lo humano. O bien, dicho de otro modo: la intrincada confluencia de energías, reacciones, deseos y frustraciones respecto al otro que cuaja en la emoción del resentimiento es tanto un veneno para la vida como la fuente de la creación y de las acciones. ¿Cuánto pueden llegar un hombre o una mujer a extraer de su resentimiento?⁶

En este punto, el ensayo de Jean Améry sobre *su* resentimiento significa un giro decisivo, que rompe deliberadamente con el paradigma heredado de Nietzsche. Es un ensayo del año 1961, y como tantos otros textos de víctimas del nazismo, ha tardado decenios en encontrar lectores atentos.⁷ Aparte de su prestigio moral, nadie podría tachar a Améry de ser un «hombre de resentimiento» en el sentido de Scheler y Nietzsche: antes lo habrían sido, y mucho más, precisamente sus torturadores, esos guardianes nazis que se ocultaban a sí mismos las razones de su propio odio y de su sevicia. Sin embargo, como ha mostrado entre nosotros Julián Marrades, Améry proclama su resentimiento y trabaja sobre él, explicándoselo a los otros, justo al contrario del resentido al que Nietzsche describe, que es inconsciente de su rencor y de lo que produce con él. Jean Améry no falseaba, sino

6 A este respecto, véase la tesis doctoral de Cristina Peralta, «El arte del resentimiento. Tentativas de sentido de la experiencia del dañado desde la filosofía y el arte», Universidad Carlos III de Madrid.

7 En concreto, el libro de T. Brudholm, *Resentment's Virtue. Jean Améry and the Refusal to Forgive*, Filadelfia, Temple University Press, 2008, con el que trataremos varias veces en este libro.

que tenía una voluntad de verdad —la verdad de la víctima, de su peculiar privilegio epistemológico— que se opone al punto de vista neutral, en el fondo metafísico y «objetivista», con el que Nietzsche traza su caracterización. En realidad, Améry venía a demostrar que él, conviviendo con su resentimiento, era más fuerte que los débiles que no querían saber del pasado; e intuía que solo desde esa fuerza podía hacerle ver al verdugo, o a sus herederos, el mal que había hecho, y podía cambiar las cosas.⁸

Con esto, la reivindicación de Améry —una reivindicación, hay que decirlo, plenamente subjetiva— reinsertaba el resentimiento en la moral, pero poniéndolo como su condición positiva más bien que negativa: en lugar de ser la moral el invento de un débil resentido que se protege con ella, como lo plantearía Nietzsche, el resentimiento resulta ser, a la inversa, la clave de la moralidad, que Améry contrapone a los débiles que se acomodan a la marcha natural del tiempo. Era un poco por azar —por las circunstancias de su propio sufrimiento— que enlazara así con una tradición, predominantemente anglosajona, que sí ha valorado positivamente el resentimiento. Aparecía en Adam Smith cuando sentenciaba que «nada es más elogiable y muestra más sentido de la justicia que el resentimiento cuando se percibe el daño de otros»,⁹ y continuaba, de maneras diferentes, en el obispo Butler, Rawls o en el texto de Strawson citado al comienzo. Es esta forma positiva de resentimiento la que hallaba Carlos Thiebaut en el texto que abre el libro sobre Horkheimer y Gil de Biedma, quienes, probablemente, no tenían conciencia de esa antigua tradición.

Desde luego, estas reflexiones suponen replantearse el significado del resentimiento como afecto, o como pasión, según

8 J. Marrades, «Daño, resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche», en *Azafea, Revista de Filosofía*, 7 (2005), pp. 65-86.

9 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Nueva York, Prometheus Books, 2000, p. 27. Tomado de Brudholm, *op. cit.*, p. 10.

se lo venía entendiendo en la psicología moral. Pero también, y esto debe quedar claro al comienzo de la lectura, apuntan a una confusión y duplicidad lingüística. Pues si la tradición anglosajona a la que nos referimos ha utilizado siempre el vocablo *resentment*, la tradición nietzscheana se ha construido en torno a la palabra *Ressentiment*, un préstamo del francés que se extiende luego también al inglés, y que llega a contaminar a veces al propio *resentment*. De hecho, es este último el término que utiliza Solomon en el texto citado —aunque reproduce el *Ressentiment* de Nietzsche y Scheler—, mientras que Améry y Horkheimer, aunque buscan el sentido positivo de maneras diversas, utilizan, como es obvio, *Ressentiment*, palabra que se había aclimatado en alemán. Y es con el significado de *Ressentiment* forjado por Nietzsche con el que prácticamente utilizamos de modo predominante la palabra resentimiento en castellano, o se utiliza en otras lenguas, con el galicismo correspondiente. Aclarar todo esto, antes de empezar, requiere un breve repaso de historia conceptual.

Que los europeos del XIX adoptaran la palabra francesa para hablar de esa pasión tan venenosa indica que en francés estaba ya establecido el significado de ese modo peculiar, como no se podía expresar en otra lengua.¹⁰ Parece que eso era así desde el siglo XVIII, y hemos de dejar para los historiadores de la lengua y del concepto determinar en qué momento preciso, y por qué proceso concreto, *ressentiment* adquirió el significado moderno, decantándose de entre la variedad de acepciones y usos, muchos de ellos más neutrales, que venía teniendo desde el Renacimiento. En el castellano del XVIII, según nos dice el Diccionario de Autoridades, ya había ocurrido algo parecido. «Resentimiento» se define, en su acepción primaria, como la «muestra o señal de

10 Todavía Scheler, al comienzo de su ensayo, se esfuerza en justificar por qué habla siempre de *Ressentiment*, y no de una palabra alemana que se le acerca, como *Groll* o *Ranküne*. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau des Moralen*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1978, p. 2.

sentirse o quebrantarse alguna cosa», y corresponde al latín *fissura*. Pero, metafóricamente, «vale dessazón, dessabrimiento o queja, que queda de algún dicho o acción ofensiva», y corresponde al latín «*Offensio. Dolor. Animi exacerbatio*». Nótese que, todavía un siglo y medio antes, en el *Quijote*, por ejemplo, es Rocinante quien, olisqueado por otra cabalgadura, «como era de carne, aunque parecía de leño, no pudo dejar de resentirse y tornarse a oler a quien le llegaba a hacer caricias».¹¹ Pero son los nuevos significados del *Diccionario de autoridades*, el literal de la fisura en la cosa o en el alma y del de la queja por la ofensa —ambos aún sin tonalidad moral ni descalificadora— los que van a reverberar muchas veces en los textos que siguen.

En las lenguas europeas que proporcionan el contexto de este libro, la palabra de que se trata es *ressentiment*, y se remonta a los *Essays* de Montaigne. Para algunos, es la datación más antigua de que se tiene constancia en la lengua escrita. Aparece varias veces (quince) lo que indica que debía de ser de uso común, y con un significado inestable, a veces contradictorio, que oscila desde la mera percepción física, por un sentimiento intenso, acentuado, hasta el sentirse a sí mismo, como si fuera casi una conciencia corporal, en sus relaciones con los otros. Hay, sin embargo, un momento que enlaza con el significado negativo posterior, en que Montaigne expone el resentimiento, y que ilumina el campo más amplio del odio y de la venganza.

En el capítulo 27 del segundo tomo, «De la cobardía como madre de la crueldad»:

Qu'est-ce qui faict en ce temps nos querelles toutes mortelles; et que, là où nos peres avoient quelque degré de vengeance, nous commençons à cette heure par le dernier, et ne se parle d'arrivée que de tuer: qu'est-ce, si ce n'est couardise? Chacun sent bien qu'il y a plus de braverie et

11 M. Cervantes, *Don Quijote*, I, XLIII, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1996, p. 445.

desdain à battre son ennemy qu'à l'achever, et de le faire bouquer que de le faire mourir. D'avantage que l'appetit de vengeance s'en assouvit et contente mieux, car elle ne vise qu'à donner ressentiment de soy.

En la traducción de J. Bayod:¹²

¿A qué se debe que en estos tiempos las querellas sean todas mortales, y que, mientras nuestros padres aplicaban cierto grado de venganza, ahora empecemos por el último y no se hable desde el principio sino de matar? ¿A qué se debe sino a la cobardía? Todo el mundo se da perfecta cuenta [*sent bien*] de que hay más bravura y desdén en vencer al enemigo que en rematarlo, y en someterlo a humillación más que en darle muerte. También de que el deseo de venganza se sacia y satisface mejor así, pues esta no persigue otra cosa que hacerse notar [*donner ressentiment de soy*].

Frente a la cobardía de eliminar inmediatamente al enemigo vencido, está ese «resentimiento de sí» que difiere de la venganza, que es capaz de sostener en el tiempo y en la memoria la superioridad sobre el otro, como una afirmación de sí mismo, dejando que la victoria sin rematar, la victoria por sí misma, en lo que tiene de humillante, sea una venganza, no para la muerte, sino para toda la vida. Lo curioso de este «resentimiento de sí» que Montaigne describe es que, por un lado, afirma al sujeto mismo, le da una certeza de sí por el reconocimiento del humillado no rematado —y algo de la lucha hegeliana de las autoconciencias parece que se anticipa aquí—; pero, también, que se construye sobre un apetito de venganza, sobre un juego de ofensas y resarcimientos.

Pero no siempre es así, y la constelación del resentimiento ofrece tonos irisados y móviles. En los *Ensayos*, quien siente o su-

12 M. Montaigne, *Ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 1041.

fre resentimiento se presenta como alguien que no solo establece las relaciones negativas con otro que acabamos de señalar. Sobre todo —y quizá a causa de ese mismo tipo de relaciones— es un sujeto reflexivo, consciente de su reacción emocional que sabe enraizada en su carácter y su manera de ser. Sabe de su dolor o sabe de sus reacciones en contextos marcados por la negatividad. Así, en el capítulo 17 del mismo segundo tomo, en «Sobre la presunción», Montaigne se había retratado, como suele, en una relación de menosprecio frente a los siglos pasados —«pigmeo» frente a ellos, dice— en los que «era vulgar ver a un hombre moderado en sus venganzas, indulgente en su reacción frente a las ofensas [*mol au ressentiment des offences*], escrupuloso en la observancia de su palabra, ni doble ni dúctil ni acomodado de su lealtad a la voluntad de otros y a las ocasiones».¹³ Este resentimiento es, paradójicamente, tanto una reacción natural, como aparece en otros capítulos, como objeto de una virtud de restricción; es una emoción que debiera ser controlada.

Estamos, como se ve, al principio de la compleja trayectoria del resentimiento moderno, y sería algo más que un ejercicio intelectual ponerse a explorar cuánto del resentimiento nietzscheano hay en las figuras de Montaigne —bastante, a pesar de que es el fuerte, el vencedor, quien lo tiene—, y cuánto, por ejemplo, del de Améry —quien, como veremos, no apunta a la venganza, pero sí a abrir un espacio moral desde la propia herida y el sentimiento de sí, y es por eso un gesto de fortaleza—. Sin embargo, por lo que es interesante el citado pasaje de Montaigne es porque no articula el resentimiento como una mera emoción subjetiva, objeto de la psicología, sino que lo coloca como un elemento dentro de un proceso de venganzas y de ofensas, de generosidad y de reconocimientos intersubjetivos. Para él es ya una emoción relacional y asimétrica, que se refiere a un trabajo del sujeto sobre sí y sobre los otros.

13 Ibid., p. 977.

Mirando hacia atrás —hemos llegado al pasaje de Montaigne después de haber escrito casi todos los textos—, vemos que esa consideración del resentimiento como una emoción social, política por tanto, una pieza en el juego de las relaciones intersubjetivas, es la que ha primado en este libro. No nos ha interesado tanto el estado psicológico del resentido —un estado duradero, a veces vitalicio— como su significado en la experiencia del daño, su papel y hasta su función en los procesos de venganza o de perdón y de reconciliación, la forma en que los bloquea o a veces los impulsa. Es decir, en estos textos, el resentimiento es una figura moral y política, incluso cuasijurídica a veces, tanto como una figura psicológica.

Es importante dejar esto sentado al comienzo, porque la visión dominante del resentimiento —tanto en la filosofía académica como en la mundana— sigue moldeada por el patrón nietzscheano, como una pasión ciega ligada a la búsqueda impotente de venganza y la exigencia de resarcimiento: pero al hacerlo se la reduce a figura psicológica. No hay que olvidar que Nietzsche se vanagloriaba de su penetración de psicólogo. Sin embargo, como hemos empezado a apuntar, la idea misma de resentimiento conlleva una ambigüedad —incoada en la duplicidad *ressentiment/resentment*— por la que esa pasión, ciega o no, que atenaza la vida de quien la sufre puede tener un papel moral y constructivo: lo que Améry enseña es que la amargura también tiene sus razones, que no son una razones cualesquiera, y que entran en el espacio de la discusión intersubjetiva como algo distinto a una mezquina reivindicación particularista. Antes al contrario, tienen un papel constructivo. Probablemente, el patrón nietzscheano dominante no llega a ser consciente de esa ambigüedad. Los textos que aquí siguen creemos que sí lo son; se inclinan decididamente por explorar el segundo lado, el constructivo, aunque con conciencia de que el primero, el de la venganza y el resarcimiento, está siempre presente y genera una energía que también actúa en el segundo. Quienes insistan en mirar solo por

la lente de Nietzsche y Scheler, encontrarán poco sentido en lo que aquí sigue, si es que no lo atribuyen a un afán moralizante. Pero será problema de su fijación en la lente y de su falta de sentido para la ambigüedad y la multivocidad de las cosas, que es el sentido filosófico por antonomasia, también para Nietzsche. Tampoco se ha querido aquí enmendarle la plana a Nietzsche, ni rehabilitar una emoción despreciada; sino dirigir la mirada a otros lados de esa emoción, para sustituir una visión muy convencionalizada por otra más rica y llena de matices.

Colocados en este segundo lado de la ambigüedad, los motivos que aparecen en el libro y que han impulsado nuestra reflexión son, en este sentido, motivos familiares cuando hoy se trata del perdón, de la memoria y de la reconciliación. El conflicto social y la diferencia de clases, el trauma del Holocausto y la experiencia de los totalitarismos del siglo xx, las transiciones de la dictadura a la democracia, sobre todo en el caso del *Apartheid* sudafricano, serán los temas de referencia con los que el lector se irá encontrando en estas páginas. Que sean familiares no significa que sean cómodos, ni fáciles. Precisamente ellos son tan familiares como siniestros, y su presencia en estas páginas no busca respuestas ni soluciones; pero puede que reconocer el papel que el resentimiento de las víctimas desempeña en ellos contribuya a iluminarlos y entender mejor las formas posibles y los límites de la elaboración del daño.

No es, pues, un libro de psicología moral, concentrado sobre una emoción particular. Ni siquiera nos detenemos por ello a estudiar si el resentimiento puede ser considerado una emoción o un afecto o una pasión. Utilizamos las tres denominaciones durante el libro, con predominancia de la primera porque «emoción» es todavía la forma más usual de referirse a estos temas, aunque recientemente se la cuestione.¹⁴ Nuestra

14 Para una historia de la implantación del término emoción puede verse T. Dixon, «Emotion. The History of a Keyword in Crisis», en *Emotion Review*, 4 (2012), pp. 338-344.