

# EL RESENTIMIENTO COMO TRANSFORMACIÓN TRÁGICA DE LA EXISTENCIA PERSONAL. INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA MANO DE SCHELER Y AMÉRY

JUAN VELÁZQUEZ  
Universidad de Zaragoza

RESUMEN: El *resentimiento* es un fenómeno emocional complejo que afecta a la estructura existencial de la persona que lo sufre: a su modo de percibir, de relacionarse con otros y de encontrarse a sí misma en un mundo compartido. Desde la psicopatología se entiende como un rasgo desadaptativo de ciertos trastornos de la personalidad, y desde la teoría moral como una reacción negativa ante valores positivos y vitales —según el punto de vista parcial de Nietzsche, que minusvalora la vivencia de daño y sufrimiento que está en su origen. Un acercamiento fenomenológico a la vida emocional resentida, de la mano de la fenomenología de Max Scheler y del relato en primera persona de Jean Améry, descubre el resentimiento como metamorfosis de la existencia personal, que puede adquirir un sentido trágico. Esta interpretación del fenómeno responde a la quiebra de la esencia de la simpatía, como forma de relación interpersonal básica, y a su reconstrucción como sentido básico de la justicia.

PALABRAS CLAVE: resentimiento; fenomenología; Scheler; Améry.

## *Ressentiment as Tragic Transformation of the Personal Existence. Phenomenological Interpretation with Scheler and Améry*

ABSTRACT: *Ressentiment* is a complex emotional phenomenon that affects the existential structure of the person who suffers from it: in the way of perceiving, relating with others and finding oneself in a shared world. It is taken in Psychopathology as a maladaptive feature of certain personality disorders, and in Moral Theory it is a negative reaction to positive and vital values —following the partial point of view of Nietzsche, who underestimates the experiences of damage and pain that are in the origin of the experience of resentment. A phenomenological approach to resentful emotional life —in the company of Max Scheler's Phenomenology and first person account made by Jean Améry— discloses *Ressentiment* as a metamorphosis of the personal existence, which may also imply a tragical sense. This interpretation of the phenomenon is additionally linked to a breach of the essence of sympathy, as the basic way of the interpersonal relationship, and to its reconstruction, as a basic sense of justice.

KEY WORDS: Ressentiment; Phenomenology; Scheler; Améry.

*Have no delight to pass away the time,  
Unless to spy my shadow in the sun  
And descant on mine own deformity:  
And therefore, since I cannot prove a lover,  
To entertain these fair well-spoken days,  
I am determined to prove a villain  
And hate the idle pleasures of these days<sup>1</sup>.*

[Shakespeare, *Richard III*. Acto I. Escena I]

---

<sup>1</sup> [Pues bien, yo, en estos débiles y afeminados tiempos de paz, la única delicia que poseo para pasar el tiempo es la de espiar mi sombra y cantar mis deformidades. Por lo tanto, ya que no puedo hacer el papel de un amante para llenar las horas de estos bellos días, he decidido demostrar que soy perverso y odiar los frívolos placeres de estos tiempos: SHAKESPEARE, W. (2006), *Teatro completo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona: 257].

*Was geschah, geschah. Aber daß es geschah, ist so einfach nicht hinzunehmen.  
Ich rebelliere: gegen meine Vergangenheit, gegen die Geschichte, gegen eine Gegenwart,  
die das Unbegreifliche geschichtlich einfrieren läßt und es damit auf empörende Weise verfälscht.  
Nicht ist vernarbt (...)<sup>2</sup>.*

[Améry, prólogo a la segunda edición (1977) de *Jenseits von Schuld und Sühne*]

*Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte,  
fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheuren Ungeziefer verwandelt<sup>3</sup>.*

[Kafka, *Die Verwandlung*, I]

El rey deforme de Shakespeare, el escritor superviviente de Auschwitz, Améry, o Gregor, el joven viajante metamorfoseado por Kafka: figuras de resentimiento existencial. Según queda contenido en el término de origen francés (*ressentiment*), exportado con sus resonancias al resto de lenguas (Thiebaut y Gómez Ramos, 2018: 17 y ss.), el resentimiento es en primer lugar una forma de *sentimiento*, un fenómeno emocional, que se manifiesta en las personas reales o en los personajes de creación literaria —o en una síntesis de la persona y el personaje, como en Ricardo III, Jean Améry o Gregor Samsa. El resentimiento es además un sentimiento *negativo*, por cuanto entraña un tipo de sufrimiento (*ibid.*: 63), que afecta a quien lo siente, pero cuya onda expansiva afecta derivadamente a todo aquel que está cerca. Y, en tercer lugar, la afección del resentimiento no es superficial sino profunda, porque *se hunde* tanto en la *configuración personal* de quien lo padece, como en la *configuración de mundo y de las relaciones interpersonales* de quienes también con él lo sufren.

Siguiendo esta triple determinación inicial del fenómeno del resentimiento — como una emoción, negativa y profunda— resulta interesante comenzar un estudio de la transformación personal de la existencia resentida como si se tratase de un *trastorno de la personalidad*, tomando la caracterización en un sentido amplio pero internándose también en el ámbito técnico de la psiquiatría (*vid.* § 1). La psicopatología llama trastornos a ciertas conductas desadaptativas de los individuos, reunidas y definidas a modo de constructos teóricos (Millon *et al.*, 2006: 81), y explicadas a modo de patologías de la personalidad, es decir, de enfermedades que hacen sufrir a las personas en las relaciones que establecen, tanto consigo mismas como con su medio. El resentimiento no es un trastorno definido de la personalidad, pero sí un elemento que caracteriza algunos trastornos contenidos en el *DSM*, singularmente el «Trastorno de personalidad pasiva-agresiva» (1994: 733/5). Sin embargo, el fenómeno emocional del resentimiento rehúye una determinación estrictamente psicológica. Tal vez por ello se encuentra poco estudiado por lo común

<sup>2</sup> [Lo que ha sucedido, ha sucedido. Pero el hecho de *que* haya sucedido no es fácil de aceptar. Yo me rebelo: contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado (...). (AMÉRY, 2004: 46)].

<sup>3</sup> [Una mañana, al despertar de sueños intranquilos, Gregor Samsa se encontró en su cama convertido en un monstruoso bicho. (KAFKA, F. (1990), *La metamorfosis y otros relatos de animales*, Espasa Calpe, Madrid: 41)].

en psicología clínica (Droste, 2004: 3), y se ha desarrollado sólo de forma secundaria en la literatura terapéutica, en la psicoanalítica o psicodinámica en especial<sup>4</sup>.

El tratamiento filosófico ha de ser diferente y, por cuanto la emoción negativa y profunda del resentimiento remite directamente a la primera persona de quien lo experimenta, reclama el análisis fenomenológico —como en el caso del presente estudio, que va de la mano de Max Scheler, y toma como referencia la descripción autobiográfica de la experiencia de resentimiento por parte de Jean Améry. En el ámbito de la filosofía de las emociones se concita toda la complejidad fenomenológica del resentimiento, que será abordada en la parte central del estudio, con el fin de asilar y describir las singularidades de este fenómeno emocional estudiado ya en el siglo XIX por Nietzsche (*vid.* § 2). La fuerte impronta que dejaron las descripciones nietzscheanas del resentimiento en la concepción psicológica y filosófica han de ser valoradas, pero también cuestionadas, en la medida en que ceden a una interpretación unilateral de la vivencia según la filosofía de la Voluntad de Poder de Nietzsche y su rechazo a la moral ascética, entendida como la moral de la compasión de los resentidos (2011b: 32).

Resulta en este sentido interesante abordar el resentimiento como un fenómeno emocional o *páthos* que discurre de modo existencial, en la medida en que afecta al conjunto de la existencia personal de quien lo padece —y sólo en este sentido proponemos entenderlo como una *pathología* que impide el desarrollo libre y completo de la persona que lo experimenta. El fenómeno no se reduce así a sus implicaciones morales, que Nietzsche puso en evidencia insistiendo en una determinada genealogía psicológica y patológica (Ávila, 2008: 24), sino que remite fundamentalmente al particular modo de valorar el «mundo propio» que posee la persona resentida. Y, por otra parte, esta forma de abordar el fenómeno emocional amplía el análisis, y permite estudiarlo también —en el núcleo de nuestro trabajo (*vid.* § 2.2)— como una forma de vivencia trágica de la existencia, al menos en algunos casos extremos —como son los que Shakespeare, Améry o Kafka relatan.

El resentimiento transforma la existencia, y en ocasiones lo hace en un sentido trágico, por cuanto esta transformación o metamorfosis de la vida personal —por motivos biológicos, biográficos o biosociales— se convierte en destino. Si la metamorfosis remite a un daño o a un sufrimiento, puntual o continuado, el resentimiento es la forma en que el dolor —transformado, y transformando el mundo de la persona— perdura en cada uno de los momentos de la existencia, como un pasado perpetuo. Esta transformación existencial se entiende desde dos parámetros que permiten interpretar el fenómeno del *resentimiento trágico* en toda su amplitud (*vid.* § 3): 1) la quiebra de la posibilidad de la simpatía, que con Scheler se entiende

<sup>4</sup> Esta tradición se centra en los aspectos del odio y la agresividad para explicar el tipo de conductas resentidas (QUIROGA, 2001: 491 y ss.). Sirva como ejemplo la teoría psicoanalítica de A. Adler, para quien el «instinto de agresión» y los «complejos de inferioridad» serían los elementos emocionales configuradores del tipo de personalidades resentidas, antes que la emoción del resentimiento por sí misma. De hecho, uno de los discípulos de Adler, F. O. Brachfeld, plantea explícitamente que Scheler habría exagerado la importancia del resentimiento sin reconocer en los complejos de inferioridad la causa más profunda de tales estados anímicos: «El resentimiento se forma a base del sentimiento de inferioridad, minusvalía o insuficiencia, y hasta de la inseguridad, pero no ha de identificarse con él» (BRACHFELD, 1936: 180). Para este autor el resentimiento sería más bien uno de los posibles mecanismos de compensación de un sentimiento de inferioridad.

como un fenómeno esencial en la configuración de la existencia personal e interpersonal; y 2) el reclamo de un sentido de justicia, desarrollado en la modernidad y especialmente en el siglo XX, y que invita a pensar el *resentimiento trágico* como un sentimiento propiamente moderno.

Aludiendo al primer acto del *Ricardo III* de Shakespeare —del que en las citas introductorias se ha recogido un fragmento— Miguel de Unamuno hablaba de «la honda descripción del *resentimiento trágico* fundado en la miseria corporal» (2019: 47), y se preguntaba si no habría que hacer igualmente una descripción de la forma trágica del resentimiento que se funda también en la miseria del espíritu, en el dolor de la existencia. Se trata del resentimiento trágico existencial —sobre el que versa el presente estudio— que transforma y deforma no sólo la vida de las personas sino también de las comunidades, de las sociedades, de los pueblos<sup>5</sup>.

### 1. EL TRASTORNO DEL RESENTIMIENTO

En 1575, antes de que cupiera plantear una ciencia de la *psique* y sus trastornos, y antes de que apareciera la noción de personalidad<sup>6</sup>, surgió la necesidad de explicar y analizar los rasgos y capacidades —o ingenios— que singularizan a cada persona, y señalan sus modos de ser —o temperamentos, en continuidad con la doctrina hipocrática y galeana de los humores. Juan Huarte de San Juan escribía en ese año su *Examen de ingenios*, y allí, sin pretenderlo, hacía una interesante descripción de la emoción suscitada en algunos de sus lectores:

algunos han leído y releído muchas veces esta obra buscando el capítulo propio de su ingenio y el género de letras en que más había de aprovechar; y no lo hallando, redarguyeron el título de este libro de falso, y que el autor prometía en él vanamente lo que no pudo cumplir. Y no contento con esto, dijeron otras muchas injurias, como si yo estuviera obligado a dar ingenio y capítulo en esta obra a quien Dios y Naturaleza se lo quitó (1989: 212).

Estos lectores y relectores, además de ser «inhábiles» o faltarles el ingenio tan valioso que desean o que creen poseer, se sienten agraviados por Huarte de San Juan porque éste no habría reconocido como digno de mérito el que creen que es

<sup>5</sup> Unamuno escribió sobre el *resentimiento trágico* a finales de 1936, en las últimas notas que se conservan antes de su muerte, y donde reflexiona con amargura sobre la revolución y la guerra «incivil» españolas que acababan de estallar: «temblor de pueblo. Se le abren las entrañas, se desentraña, muestra su hechura las malas entrañas, envidia, odio, resentim[iento]» (2019: 35). Unamuno habla, con ecos nietzscheanos y aludiendo también al complejo de inferioridad adleriano, del resentimiento colectivo español, el de ambos bandos en guerra (el de los *hunos* y el de los *hotros*, según define sarcásticamente la barbarie que ambos bandos comparten). Pero habla también en los términos de un *resentimiento trágico*: concepto y experiencia que se da a pensar en las siguientes páginas.

<sup>6</sup> Aunque la noción de «persona» se remonta al mundo clásico primero, y al cristiano después, y remite a una interesante evolución del término —desde la idea de máscara y apariencia del personaje en el teatro, hasta identificar la seña de identidad del individuo por su relación con los demás— la idea actual de «personalidad» se refiere a la singularidad que caracteriza el mundo interior del individuo, frente a los demás, y a la correspondiente reunión de los rasgos psicológicos enraizados en la estructura de la persona individual (MILLON *et al.*, 2006: 2).

su ingenio singular. En ellos, a un sentimiento de honor dañado o vilipendiado —tan del gusto de la época— se une el *resentimiento* cada vez que releen el texto: un regreso, aumento y transformación del daño sufrido. Un rencor que va en aumento ante la negativa de Huarte de San Juan a «darles ingenio y capítulo» en una segunda edición de su *Examen de ingenios*; y una negatividad por parte de esos lectores que cala profundamente en ellos y hace que valoren de falsa y falaz la obra que están releendo, aunque hoy se considere uno de los primeros tratados modernos de psicología.

Los tres rasgos con que describíamos inicialmente el *resentimiento* aparecen en este significativo ejemplo<sup>7</sup>, donde las injurias vertidas sobre el autor y la obra se entienden como formas de rencor y *resentimiento*: dos términos que aparecen casi como sinónimos en los diccionarios (Marina y López, 1999: 182 y ss.). Ambos se caracterizan por remitir al recuerdo repetido de una injuria o agresión sufrida, cometida generalmente por otra persona, pero que se siente como actual, y de la que uno busca ser resarcido —en el caso del rencor persiguiendo explícita aunque disimuladamente el mal y destrucción del otro por medio de la venganza— mientras que dicha satisfacción se dilata en el tiempo y la venganza nunca acaba de cumplirse en el caso del *resentimiento*, que por ello genera una tristeza profunda o amargura. Un análisis fenomenológico (*vid.* § 2.1) ahondará y ampliará estas explicaciones léxicas del término «*resentimiento*», pero cabe analizarlo antes como una vivencia psíquica negativa y hasta psicopatológica, que arraiga en la identidad personal, que trastorna la raíz de la personalidad, y que se expresa en conductas desadaptativas para con los otros: de hostilidad y de odio<sup>8</sup>.

El *resentimiento* no ocupa el rango de *trastorno de la personalidad*, tal y como el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM)*, en sus diferentes ediciones, ha ido identificándolos tipológicamente. En su Eje II el *DSM* contempla entre 10 y 14 «trastornos de la personalidad»: conjuntos de rasgos de personalidad que alteran en un sentido determinado los patrones de comportamiento socialmente aceptados, y por ello se denominan trastornos. Resulta interesante observar cómo Th. Millon, uno de los principales teóricos que introdujo la noción en el debate psicológico y psicopatológico, no habla de estos trastornos como de enfermedades según el uso habitual del término: el efecto de «una entidad ajena o una lesión que se introduce de forma insidiosa en la persona para socavar sus funciones denominadas “normales”. (...) [Una concepción que, en el caso de los trastornos

<sup>7</sup> Junto a los tres rasgos iniciales y más genéricos, que reconocería cualquiera que tuviera trato con una persona resentida, Huarte de San Juan, como buen escrutador del espíritu humano, reconoce un cuarto, y el fundamental con que ha de arrancar un análisis fenomenológico del *resentimiento* (*vid.* § 2.1). Además de un sentimiento negativo y profundo, el *resentimiento* es fundamentalmente reactivo o reacción a un daño o perjuicio previamente vivido (como el de quienes leían el *Examen de ingenios* sin encontrar el suyo propio en el texto), que en el *resentimiento* pervive, se continúa sintiendo, transformando a quien lo siente y alterando lo que éste siente (como expresa Huarte de San Juan aludiendo a quienes *releían* muchas veces la obra, volviéndose injuriosos y valorando como insustancial el libro que tenían entre sus manos).

<sup>8</sup> Según el diccionario de psicología, el *resentimiento* «puede expresarse de manera explícita más o menos hostil y malintencionada, disimularse detrás del rencor u organizar estrategias sádicas con orientación psicopática o perversa. Su rumia puede alimentar síntomas diversos según la estructura de las personalidades» (SELOSSE, 2004: 494).

de la personalidad] no es más que un rebrote de ideas precientíficas como las que sostenían la existencia de demonios o espíritus que poseían o embrujaban a las personas» (Millon *et al.*, 2006: 11). En realidad, la personalidad se altera o trastorna cuando es incapaz de adaptarse y afrontar las demandas de su entorno o grupo de referencia, de modo que sólo se puede hablar de normalidad o anormalidad en términos de adaptación o inadaptación. Los trastornos de personalidad son modos de desadaptación social, rígidos, inflexibles y recurrentes (*ibid.*: 13/4), y cuando se reúnen una serie de rasgos desadaptativos éstos pueden ser identificados unitariamente como trastornos clínicos.

En la quinta y actual edición del *DSM* el rencor o el resentimiento aparecen vinculados al *Trastorno de personalidad paranoide* (2013: 649 y ss.), pero no se considera un rasgo necesario de la personalidad paranoica. El trastorno se caracteriza por la sospecha y la desconfianza injustificada hacia otras personas, hasta el punto de que el sujeto identifica significados ocultos en las palabras y acciones de los demás, lo cual conduciría a un creciente resentimiento. Por tanto, en el caso del paranoide el rencor es fruto —y no causa necesaria— de la desconfianza absoluta: ésta genera el sufrimiento recurrente que adopta la forma del resentimiento. Habrá que remontarse a la edición anterior, al *DSM-IV*, para localizar el resentimiento como un rasgo de la personalidad necesario en un singular trastorno: el *Trastorno pasivo-agresivo de personalidad* [TPAP] (1994: 733 y ss.)<sup>9</sup>. Este trastorno se define por la contradicción interna que experimenta el individuo entre sentimientos de dependencia (pasivos) y de autoafirmación o autonomía radical frente a otros (agresivos) (Wetzler y Morey, 2000: 4 y ss.): personas que si bien se ajustan a las exigencias externas lo hacen con resistencias, sintiéndose incomprendidos, de forma que poco a poco crece su descontento y se oponen pasiva pero agresivamente a todo y culpan a los demás de sus fracasos, especialmente a la autoridad, y de ahí su designación de *personalidades negativistas* por parte de Millon: «Obstinados, no cooperadores, desobedientes, quisquillosos, malhumorados, enfurruñados y pesimistas, desaniman a quienes les rodean» (2006: 568)<sup>10</sup>.

Este trastorno se había ido perfilando progresivamente desde los años 50 hasta que en la versión revisada del *DSM-III* (1987) se definió insistiendo en sus fuertes componentes emocionales y de conflicto interpersonal. En los años siguientes a esta revisión del manual, el TPAP fue uno de los trastornos de personalidad más diagnosticados (Wetzler y Morey, 2000: 6) y, sin embargo, en el *DSM-IV* no se reconoció como un trastorno de personalidad especificado, y se relegó al apéndice de constructos que requerían un mayor estudio, hasta desaparecer en la clasificación del *DSM-V*. Las razones para esta exclusión final fueron que, a pesar de definir un perfil de trastorno muy concreto, respondía a un patrón de conducta demasiado extenso y extendido —motivo recurrente para que se retire del manual la reunión

<sup>9</sup> Según la descripción del *DSM-IV*, el paciente «*expresses envy and resentment toward those apparently more fortunate*» (1994: 735).

<sup>10</sup> Detrás de esta caracterización reconoceríamos a una persona resentida en extremo, pero podríamos pensar también en un estilo negativista de personalidad, no patológico sino moderado: personas cumplidoras, que buscan reconocimiento constante y se decepcionan si no son recompensadas como creen que se merecen, suspicaces, que tienden a protestar y a ofrecer resistencia aunque acaben finalmente cediendo a las expectativas de los demás (MILLON *et al.*, 2016: 571).

de un conjunto de síntomas como trastorno específico— y también porque sus síntomas se solapaban con los de otros trastornos claramente y mejor definidos (*ibid.*: 7 y ss.). Si bien estos motivos podrían servir para rechazar sin más una taxonomía científica en psiquiatría, ofrecen sin embargo razones para seguir reflexionando a un nivel filosófico, y penetrar en la «unidad de vivencia», como dice Scheler (1993: 23), propia del resentimiento. Si —como en el presente estudio defendemos— el *trastorno pasivo-agresivo o negativista de personalidad* responde a un fenómeno emocional más fundamental, de carácter existencial, y muy característico de nuestro tiempo, tiene sentido que el *TPAP* —y el resentimiento como uno de sus rasgos básicos— pueda reconocerse unitariamente como tal, sea muy extenso y se dé en distintos trastornos de la personalidad, como afirman sus críticos.

También desde los años 80 la literatura clínica da cuenta del *Síndrome Agresión, Hostilidad, Ira (AHI)* como expresión de un tipo de conductas agresivas, resultado de conflictos en las relaciones interpersonales (en un contexto de sentimientos de maltrato e indignación consecuente), y que se explica como una «frustración indignada» o «resentimiento»: un patrón de conducta que podría reconocerse y rastrearse no solo en uno sino en todos los diferentes trastornos de la personalidad del *DSM* (Quiroga, 2001). Ahora bien, en los análisis filosóficos que siguen se evitará reducir el fenómeno emocional del resentimiento a la figura común del *resentido*, que encaja muy bien con este patrón de conducta hostil e indignada hacia los demás (agresiva), por motivos no del todo justificados, y que se oculta en la doblez de una conducta sibilina y aparentemente benévola hacia todos (pasiva). Esta figura no es otra que la de los «sacerdotes», propuesta por Nietzsche: «los *enemigos más malvados* — ¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro» (2011b: 51). En lugar de atender a las repercusiones sociales y morales de los tipos resentidos, y reflexionar sobre la agresividad y el fingimiento que generan, nos interesa estudiar el modo en que el resentido vive en el mundo y se sitúa con respecto a sus relaciones interpersonales, atendiendo a la primera persona de un Ricardo III shakespeariano, por ejemplo. Y ello con el objetivo de entender esos aspectos socialmente disruptivos, pero también de reconocer otros aspectos más velados de la experiencia del resentimiento —que tildaríamos de desveladores y reconstructivos (Thiebaut y Gómez Ramos, 2018: 21)— y que manifiesta un *resentido de forma trágica* como Jean Améry.

¿De qué forma una experiencia adversa y dolorosa de desadaptación, como la deformidad (*mine own deformity*) del rey de Shakespeare, o una experiencia traumática del mal radical (*was geschah*), como la de Améry<sup>11</sup>, pueden conducir por caminos distintos al resentimiento? ¿Qué tipo de sentimiento negativo es éste al que acompaña la amargura existencial, como «el pregusto que altera todo lo que se come» (Marina y López, 1999: 188), todo lo que se pasa, todo lo que se vive, todo lo que se es —en un tiempo que se pasa viendo solamente sombras y buscando la propia sombra (*my shadow in the sun*), como el rey Ricardo? ¿Por qué, al igual que el rey resentido, lo que tendría que amarse se odia (*and hate the idle pleasures of these days*) y no tiene ya ningún valor? Pero, ¿qué puede desvelar también, cuando

<sup>11</sup> También la de Améry era una «deformidad», psicológica, tal y como se explicaba en la época, según él mismol relata, el *Síndrome del campo de concentración (KZ-Syndrom)* (2004: 148)

se rebela —*Ich rebelliere*, dice la víctima del nazismo resentida— aquella amargura y la pérdida de valor del mundo que entraña el resentimiento, que Scheler analiza y que Améry relata en primera persona según su versión más trágica?

## 2. EL RESENTIMIENTO COMO FENÓMENO EMOCIONAL DE TRANSFORMACIÓN

Un análisis estrictamente fenomenológico del resentimiento pone entre paréntesis las valoraciones comunes acerca de cómo y quién es un *resentido* —que en un sentido psicológico técnico podríamos tildar de *cercano a la paranoia* o con una *personalidad pasivo-agresiva*, y tal vez susceptible de sufrir el *síndrome AHI*. Pero con la actitud fenomenológica se pone así mismo entre paréntesis una valoración teórica que, en continuidad con la opinión común, insiste en la moralidad o inmoralidad del *resentido*, en cómo su modo de ser implica un modo de regirse en relación con los demás y de instituir unos criterios para toda acción, a modo de valores éticos. Se trata del tipo de consideraciones filosóficas acerca del resentimiento en las que Nietzsche insistió, y que han permeado los análisis filosóficos posteriores, incluyendo los fenomenológicos de Scheler<sup>12</sup>.

Nietzsche y Scheler señalan los efectos de las actitudes resentidas en la historia de la humanidad, que se contempla así como una historia moral<sup>13</sup>, si bien tales repercusiones son valoradas de forma distinta por el uno y por el otro. De hecho, uno de los principales objetivos del texto de Scheler que sirve aquí de referencia, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915), es contrastar el tópico central de *Zur Genealogie der Moral* (1887): el escrito polémico (*Streitschrift*) donde Nietzsche afirma que el cristianismo es el mayor exponente de una moral impuesta por resentidos (Nietzsche, 2011b: 56; Scheler, 1993: 21, 69 y ss.). Un análisis fenomenológico pone en evidencia —como se verá a continuación— que el resentimiento altera de forma esencial la forma y el sentido de valoración del mundo de quien lo sufre, pero ello no implica que constituya también una determinada forma de moral. Como mucho se podría decir que supone una reacción al tipo de moralidad o conjunto de valores vigentes en una determinada sociedad y que marcan el criterio de adaptación, normalidad o salud, frente al cual se situaría el resentimiento como una forma de inadaptación, anormalidad o enfermedad axiológica.

Como Nietzsche y Scheler afirman, la persona resentida valora de forma distinta a como lo hacen los individuos «normales»: el resentido atribuye un distinto

<sup>12</sup> Aunque Scheler acepta en general la forma en que Nietzsche describe la esencia del resentimiento, hay dos aspectos que marcan las distancias metodológicas en los análisis schelerianos: la penetración fenomenológica de Scheler, que quiere ir más allá de un planteamiento ético concreto (como se presenta en § 2.1), y el contexto de los análisis de Scheler. Con esto último nos referimos a que la redacción de *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915) —cuya primera versión *Über Ressentiment und moralisches Werturteil* data de 1912— se da en el contexto de elaboración que hace el autor de una ética fenomenológica (2001) y una fenomenología de los sentimientos (2005). Es en base a este contexto filosófico scheleriano como el fenómeno emocional del resentimiento puede analizarse en su amplitud y dimensiones (según se presenta en § 2.2 y § 3).

<sup>13</sup> En continuidad con esta perspectiva de Nietzsche y Scheler, M. Ferro ha propuesto una revisión de algunos hitos de la historia tomando este sentimiento como referencia, en *El resentimiento en la historia* (2009).

valor a las personas, a los objetos, a las situación y sucesos, y su sentir negativo, profundo y continuado, es la raíz de tal forma distorsionada de valorar. El mundo antes y durante el resentimiento —tal vez también después de él, si ello acontece— no vale lo mismo, aunque para la persona resentida siga siendo el mismo mundo de cosas y personas, y un mismo mundo compartido con otros. La desadaptación —según la cual el resentimiento sería un rasgo de trastorno de la personalidad— se da fundamentalmente a nivel axiológico. Nietzsche entiende entonces el resentimiento como una «inversión de la mirada que establece valores» (2011b: 56), a modo de reacción y negación de la percepción valorativa que se da en un estado de salud anímica (*ibid.*: 182), y donde el espíritu está al servicio de la vida —como amor a la pura vida. Scheler lo entiende por su parte como un «recubrimiento» del sentido propio de los valores, ordenados por el sentimiento fundamental del amor —incluyendo el amor al prójimo.

Retomando una idea central de Unamuno, buen conocedor de estos autores, diríamos que «nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma» (2005: 98). Este tipo de sentimientos existenciales, que iluminan hermenéuticamente el mundo y las relaciones establecidas en él con las cosas, con las personas y con uno mismo, es el tipo de fenómeno emocional que el resentimiento representa. Ello quiere decir que el resentimiento no es en esencia una tonalidad afectiva de la moral, como afirmaba Nietzsche (Ávila, 2008: 27), sino un *páthos existencial*<sup>14</sup>. Por ello, para su análisis, habrá que hacer *epoché* de cualquier *páthos moral*: del «*pathos* de la distancia» (entre el poder de quien afirma la vida, por un lado, y la impotencia de quien está espiritualmente resentido y dolorido con ella, por el otro) en el caso de Nietzsche (2011b: 42), pero también *epoché* del *páthos* que representa la «imagen del amor cristiano» entendido como entrega (hacia el más humilde y más débil en sentido cristiano), según lo defiende Scheler (1993: 76). Toda forma de sentimiento moral se superpone, siguiendo una determinada valoración teórico-filosófica de la experiencia, sobre el modo de ser —y dar valor en el mundo— propio del resentimiento.

Los acercamientos fenomenológicos de Scheler al resentimiento, previa suspensión de la teorización moral que contienen, sirven de guía para los análisis que siguen, pero se completan y amplían con la descripción fenomenológica del resentimiento de Jean Améry, vivido en primera persona y relatado en *Jenseits von Schuld und Sühne*. Améry dio este título al conjunto de sus experiencias reflexivas sobre el resentimiento: el que brotó de su paso por distintos *Lager* nazis como disidente austriaco y miembro de la resistencia belga desde 1938, de su tortura por las SS en 1943, de su internamiento como judío en campos hasta llegar a Auschwitz y, sobre todo, de la ausencia de auténtica culpa y de auténtica expiación en el pueblo alemán desde 1948. La experiencia del resentimiento, como la de Améry, no se sitúa en el terreno de la moral ni tampoco de su superación —más allá del bien y del mal

<sup>14</sup> En un sentido semejante ha hablado M. RATCLIFFE (2008: 2 y ss.) de «*existential feelings*», caracterizados 1) por constituir un trasfondo de orientaciones a través de las cuales el conjunto de las experiencias del individuo se estructuran, y 2) por no ser puras emociones irreflexivas sino estados anímicos que implican un tipo de conciencia y sentido de la realidad. Para Ratcliffe las alteraciones en este tipo sentimientos jugarían un papel importante en ciertos trastornos psiquiátricos, como hemos querido presentar en § 1 por lo que respecta al resentimiento.

(*Jenseits von Gut und Böse*) como en Nietzsche— pero tampoco en el ámbito de la reflexión sobre los crímenes y castigos, las culpas o las expiaciones de quienes han causado el daño en el resentido —como en las reflexiones de Dostoievski, eco de las de Améry, del crimen y castigo de Raskólnikov, traducidas en alemán como *Schuld und Sühne*. La experiencia del resentimiento está más allá de la moral y de las reflexiones morales, y se interna más acá: en el conflicto interior, en la contradicción interna, en la desconfianza en el mundo, en la quiebra de las relaciones interpersonales, y en la transformación de la existencia de la persona resentida, que se convierte en trágica cuando no hay superación posible del dolor y la violencia rememoradas<sup>15</sup>.

### 2.1. *Análisis fenomenológico de la vida emocional resentida*

El resentimiento ha de ser analizado fenomenológicamente como un sentimiento radical en la vida emocional, como una posibilidad de la existencia cuando ésta ha sido maltratada, dañada, lacerada, de forma más o menos continua, más o menos traumática, y cuando la persona se convierte o se siente convertida en víctima. Esta perspectiva es la que, más allá de la psicologización (y psicopatologización), y más allá de la moralización (y patologización moral) de la experiencia del resentimiento, según lo dicho, Jean Améry plantea:

Mi objetivo es describir la condición subjetiva de la víctima. Mi contribución consiste en el análisis introspectivo del resentimiento. Lo que me encomiendo es la justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas como por psicólogos: los primeros la juzgan una mácula, los segundos la consideran una suerte de morbo. Debo confesar mi participación en el resentimiento, asumir la mácula social y aceptar sobre mí la enfermedad legitimándola como una parte integrante de mi personalidad (2004: 141/2).

El resentimiento se integra en la personalidad del resentido, y podríamos decir que la trastoca en tanto que transformación profunda de la existencia del individuo —y no meramente trastorno, más o menos patológico, de ella. No entraremos en un análisis acerca del grado de estabilidad de la identidad, o ipseidad mejor dicho, del individuo personal, pues ello conduciría a reflexiones mucho más extensas<sup>16</sup>. Nos limitaremos a la descripción del fenómeno del resentimiento, atendiendo a

<sup>15</sup> El subtítulo de la obra de Améry es *Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (traducido como *Tentativas de superación de una víctima de la violencia*). La vida de Améry demuestra cómo la superación del daño se quedó en tentativa, bajo la otra violencia de un resentimiento trágico, hasta que el suicidio le puso punto y final.

<sup>16</sup> La amplitud del tema se presenta tan sólo al contemplar las ideas al respecto de los tres filósofos que hasta el momento han sido mentados. Para Nietzsche el individuo está en camino y en transformación, y cuando «por fin vuelve a casa — mi propio sí-mismo» (2011a: 256), Zaratus-tra tiene que seguir escalando cumbres, por encima de sí mismo. Según SCHELER (2001: 504 y ss.) la persona es el conjunto de actos que ejecuta (*vid.* § 2.2), que puede reconocerse en su identidad y también en su intimidad, pero de forma que el yo no es condición de posibilidad o esencia de dichos actos como lo era para Kant. Y, por su parte, Unamuno sostiene que, a pesar de la contradicción interna de la vida, hay algo así como una esencia continua del yo, de forma que «hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy, es decir, es sencillamente dejar de ser» (2005: 108).

cinco determinaciones o caracterizaciones progresivas del mismo, primero (§ 2.1), para analizar después el tipo de transformación de la existencia personal que ello significa (§ 2.2).

Si hasta el momento el resentimiento ha sido descrito en general como un *sentimiento, negativo y profundo*, las tres primeras caracterizaciones fenomenológicas que presentamos del mismo ahondan en esta triple definición. En primer lugar, *el resentimiento es un sentimiento y, al mismo tiempo, no sólo es un sentimiento*. Resulta interesante en este sentido que para describir de entrada el fenómeno Scheler emplee el galicismo *Ressentiment*, que ya había utilizado Nietzsche, y lo haga en lugar de otros términos germánicos semánticamente afines (como *Groll*), o no plantee un constructo léxico equivalente que señale la iteración del sentir (*wieder fühlen*).

El término prestado *Ressentiment* sirve para afirmar el carácter singular de este sentimiento, no traducible al alemán (Scheler, 1993: 19): el *re-sentimiento* no es un sentimiento directo, o ligado a la expresividad y actividad inmediata de la persona, sino que se sustenta en la memoria: es (1) un *sentimiento recordado* —primera caracterización del resentimiento— y de ahí la importancia de la iteración léxica (*re-*), que tiene un sentido temporal-existencial —como veremos. La iteración recordada del sentimiento es una reproducción del mismo, pero que no equivale a su imitación (Thiebaut y Gómez Ramos, 2018: 106), porque varían tanto la dirección (hacia objetos intencionales que pueden ser distintos al primeramente sentido) como la carga emocional (que se amplía en la repetición) y sobre todo la densidad del mismo (que se concentra cada vez más en la persona y se expande a toda su vida emocional): el sentimiento originario «sobrevive y revive repetidamente, con lo cual ahonda y penetra cada vez más en el centro de la personalidad, al par que se va alejando de la zona expresiva y activa de la persona», explica Scheler (1993: 19). Como indica este autor, el resentimiento se va depositando, a medida que el sentimiento se repite recordado, en la zona más receptiva y pasiva de la persona: la que recibe todo lo que pasa en el presente y cabe esperar que ocurra en el futuro.

La persona resentida es cada vez más pasiva: no se alimenta de nuevos sentimientos, activos y dirigidos a nuevos objetos intencionales, sino que, aunque los objetos sean nuevos, el *re-sentimiento* abre ante ellos *de nuevo* la misma herida no cicatrizada, como dice Améry y transcribimos como continuación a la cita introductoria: «*Nichts ist vernarbt, und was vielleicht 1964 schon im Begriff stand zu heilen, das bricht als infizierte Wunde wieder auf*»<sup>17</sup>. Si decíamos que el resentimiento es un sentimiento de carácter negativo, que implica hostilidad, ello es así porque su origen fue una herida (*Wunde*) que tiene la capacidad de suscitar el recuerdo sentimental, de mantener abierto el dolor originario en su valor (Thiebaut y Gómez Ramos, 2018: 119/20), y con la radicalidad iterativa que se señalaba en la primera característica. Así pues, una segunda caracterización fenomenológica del resentimiento supone que el carácter negativo del resentimiento es la reacción dolorida a una herida (más o menos traumática) o sufrimiento (más o menos continuado) del pasado. Mientras que existe un tipo de sentimientos negativos activos, como los descritos en el *síndrome AHI* (agresión, hostilidad, ira), el resentimiento se agrupa

<sup>17</sup> [Ninguna herida ha cicatrizado, y lo que en 1964 parecía un punto de sanar, vuelve a abrirse como una pústula. AMÉRY, 2004: 46].

con otro tipo de sentimientos, reactivos, «basados en la previa aprehensión de los sentimientos ajenos» (Scheler, 1993: 23), es decir, la venganza, el odio, la envidia, entre otros. De entre ellos, el resentimiento se vincula más claramente a la venganza, porque en ambos casos la reacción hostil queda refrenada y aplazada, y la hostilidad o el odio no pueden expresarse. Por todo lo dicho, caracterizaremos el resentimiento según un segundo rasgo: (2) un *sentimiento de reacción a un daño sufrido, cuya expresión queda reprimida*.

Scheler trata el grupo de sentimientos reactivos como puntos de partida del resentimiento, porque este último sólo se presenta cuando la reacción —de la venganza, por ejemplo— pierde su objeto y su sentido, se desorienta. En su lugar se da la represión, el refrenamiento y el aplazamiento de la satisfacción, pero al punto de que la consecución de la venganza resulta casi inimaginable: resulta imposible realizarla (Glauser, 1996: 218). En la vivencia relatada por Améry el resentimiento no surge en el momento de la tortura de las SS, que la víctima explica como «el acontecimiento más atroz que un ser humano puede conservar en su interior» (2004: 83), ni ante el sinfín de vejaciones posteriores en el *Lager*: allí podría generarse tal vez el odio y la necesidad de venganza, en el caso de Améry, o imponerse en su lugar la necesidad de superación<sup>18</sup>. Tampoco tras la liberación «había motivos para que se incubaran resentimientos» (*ibid.*: 143), porque la conciencia de culpa colectiva en Alemania y la necesidad de reparación fuera de ella parecían sofocar el rencor, según una lógica de la expiación y el perdón, alterando así el sentido del dolor de las víctimas o aplazando su satisfacción. Pero se trató de un aplazamiento *sine die*. El resentimiento de Améry estalla cuando es consciente de que nunca llegará la culpa auténtica —es decir, que los alemanes se sientan criminales— ni la expiación auténtica —de los crímenes cometidos— y entonces solo le queda a Améry una «venganza auténtica reprimida» (*ibid.*: 152) que resulta imposible de aplacar. Ello acontece en la historia de Améry cuando en 1948 percibe en el ambiente de la época que la «culpa colectiva» alemana empieza a deshacerse, los crímenes parecen perdonarse o disculparse, la economía alemana rebrota y los alemanes se reclaman incluso como víctimas de la historia (Fernández, 2005: 2 y ss.; Marrades, 2004: 224).

El resentimiento, que se decía que va profundizando en la vida emocional del individuo, se deposita en la estructura anímica personal debido a que es —según una tercera caracterización— (3) un *sentimiento de impotencia radical*. El daño genera una disimetría entre la *víctima sometida* y el *verdugo que se impone* sobre ella. El sentimiento de impotencia de la víctima —y de imposibilidad de defenderse— se ve aumentado con el aplazamiento de la venganza, el odio, etc., y se siente como absoluto cuando el recuerdo del dolor parece haberse esfumado para los verdugos y para todos los demás, salvo para la víctima. La disimetría primera se convierte en una asimetría irreconciliable: aquella que se da entre la *mala conciencia* que se genera en la *víctima* por seguir recordando el sufrimiento —lo que ya no sería

<sup>18</sup> Como relata Améry, alentados por una esperanza de la que la mayoría carecía, y ligados a un sentido de destino común metafísico o inmanente, más allá de la individualidad solitaria compartida por la mayoría en el *Lager*, algunos hombres religiosos o comunistas en Auschwitz, eran capaces de «superarse a sí mismos» (2004: 70).

justificable<sup>19</sup>— y la nueva *buena conciencia* suscitada en quien causó o permitió el *mal*, como la del ciudadano medio alemán que «se sentía complacido de su superioridad moral, pues los combatientes de la resistencia y las víctimas judías eran rencorosos, y él no» (Marrades, 2005: 68). Lo que parecía antes posible —subsanan el mal— se hace ahora imposible; y la única realidad que queda es la persistencia de los males y de sus perpetradores, reconciliados, ellos sí, consigo mismos: «el mismo orgullo de antaño, y por nuestra parte es la impotencia de entonces. ¡Ay de los vencidos!», declara Améry (2004: 166).

Esta impotencia radical es, sin duda, la marca definitiva que distingue al resentimiento, y así lo vieron Nietzsche y Scheler. El primero la justificó, la situó como clave explicativa de su genealogía de la moral. El segundo le restó importancia a su efecto transformador. En ello encontramos la necesidad de una relectura e interpretación trágica del fenómeno del resentimiento. Nietzsche justifica, en el marco de su teoría de la voluntad, la asimetría entre los hombres activos, poderosos, que dicen sí a la vida y a los valores que de ella dimanan, y por otro lado los hombres reactivos, resentidos de un sufrimiento que forma parte de la vida, negando ésta última y sus valores (Stellino, 2008: 127 y ss.). La impotencia de los resentidos es una inversión de los auténticos valores. Mientras que el resentido pensaría en el enemigo como un malvado, el hombre noble tendría la altura moral para sentir un auténtico respeto y «amor a sus enemigos» (Nietzsche, 2011b: 59), aunque le hubieran dañado. Según Améry, esta idealización del superhombre significa una justificación de la barbarie, contra la que replican sin embargo «aquellos que fueron testigos de la fusión del monstruo y del subhombre» (2004: 147), en Auschwitz, y siguen estando monstruosamente sometidos bajo el dolor: los resentidos.

En el caso de Scheler, decimos que resta importancia a la alteración que puede producir el resentimiento en la existencia personal, desde el momento en que lo considera básicamente un «engaño estimativo», que se opone a la adecuada percepción valorativa del mundo, y que conduce finalmente a «la mistificación y falseamiento de los valores mismos» (1993: 38). Ello respondería a una cuarta caracterización del resentimiento, que Nietzsche denominó como inversión de aquella mirada estimativa que poseen los hombres nobles, amantes de la vida y de su contenido doloroso. Desestimando la versión de Nietzsche, Scheler no dice que el resentimiento niegue los valores positivos ajenos ni que instaure otros nuevos, porque «los valores siguen existiendo para él como positivos y elevados; pero, por decirlo así, están *recubiertos* por los valores ilusivos, a través de los cuales lucen débilmente, se “transparentan”, por decirlo así» (*ibid.*: 41). Diremos entonces provisionalmente con Scheler, como cuarta determinación fenomenológica del resentimiento, que éste supone (4) un *recubrimiento de los valores* que otras personas perciben *en el mundo*; si bien —como diremos— significa también una forma de *descubrimiento*, o de estar en la verdad, que Scheler no contempló.

<sup>19</sup> Según Nietzsche, el resentido se esfuerza por buscar culpables del dolor que todavía siente: «alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma [oveja mía] eres la única culpable de esto, — ¡tú misma eres la única culpable de ti!» (2011b: 187). Esta mala conciencia es aquella que según Nietzsche la religión cristiana promueve, manteniendo el resentimiento pero reorientándolo hacia uno mismo (como culpa propia y pecado), y pretendiendo así ser un remedio curativo del alma (STELLINO, 2008: 133).

Este cuarto rasgo del fenómeno emocional que analizamos afecta de forma sustancial al modo de presentarse el mundo y los otros para la persona resentida. Ahora bien, ello es posible sobre una particular vivencia del tiempo<sup>20</sup>, que indica que el resentimiento es —como quinto y definitivo rasgo característico— (5) una *alteración de la temporalidad de la existencia*, según la cual puede entenderse la transformación de la existencia de la persona resentida, y la contradicción trágica que ella entraña, según se analizará en el punto siguiente.

No se me oculta —dice Améry— que el resentimiento no sólo es un estado antinatural, sino también *lógicamente contradictorio*. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana al futuro. No se escapa que el sentido del tiempo de quien es presa del resentimiento se encuentra distorsionado, trastocado, si se prefiere, pues desea algo doblemente imposible: desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido (2004: 149. Cursiva añadida).

## 2.2. Interpretación del fenómeno: transformación y tragedia

En las palabras citadas el escritor insiste en que el resentimiento es una alteración o trastorno (de lo natural, es decir, de nuestra forma habitual de estar, y también de tratar axiológicamente con el mundo) que implica una fuerte contradicción: el primer signo de la tragedia vivida por la persona resentida<sup>21</sup>. Esta *contradicción lógica* a la que alude Améry remite, de forma esencial, a la alteración de la vivencia temporal de la existencia —según la quinta caracterización fenomenológica del resentimiento. La distorsión del sentido del tiempo consiste fundamentalmente (según se veía apuntar en las tres primeras caracterizaciones del resentimiento) en el hecho de que la persona resentida no vive del presente sino del pasado, está clavada a él, al recuerdo doloroso de un pasado traumático, que revive una y otra vez. «La reapertura de la herida pasada es más fuerte que cualquier deseo de olvido. La existencia del resentimiento muestra de este modo hasta qué punto es artificial el corte entre el pasado y el presente, que por consiguiente viven el uno en el otro, convirtiéndose el pasado en un presente más presente que el propio presente» (Ferro, 2009: 15).

Ahora bien, que el presente sea un pasado continuamente vuelto a sentir, resentido, revivido, no sería problemático —no habría contradicción— siempre y cuando este presente contuviese también alguna forma de posibilidad de superación y olvido, ya fuera a través de la venganza o a través del perdón. En ambos casos se produce un enfrentamiento con la realidad pasada: la venganza «salta por encima de ella» en una posibilidad de resarcirse —de revertir el sentido del dolor— y el perdón pretende por su parte «conseguir que lo hecho deje de estar hecho», según

<sup>20</sup> No se trata del tiempo natural u objetivo, ni del biológico, que parece que se quiere imponer al resentido cuando se le sugiere que «el tiempo cura las heridas» (AMÉRY, 2004: 152). La vivencia temporal del resentimiento va a contracorriente del curso natural del tiempo (THIEBAUT y GÓMEZ RAMOS, 2018: 60); las heridas no pueden cicatrizar.

<sup>21</sup> Ello también en el sentido unamuniano, que nos servía de entrada para reflexionar sobre el *resentimiento trágico* de la vida (vid. Nota 5): «como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción» (UNAMUNO, 2005: 111).

lo explica Arendt (2006: 6), abriendo así tal posibilidad para la existencia<sup>22</sup>: la posibilidad de la cancelación de lo acontecido, según Améry. En ambos casos el futuro sigue siendo una dimensión temporal en que la existencia puede desplegarse<sup>23</sup>.

Ahora bien: ¿*Qué contradicción* se da en la existencia resentida? ¿*Y qué lógica* queda con ella contradicha? Respondiendo a la primera pregunta ahondaremos en el sentido trágico de la transformación de la vivencia temporal de la existencia resentida —siguiendo la quinta caracterización del resentimiento. Respondiendo a la segunda pregunta plantearemos el sentido trágico de la transformación de la percepción del mundo de la existencia resentida —ampliando la cuarta caracterización del resentimiento.

La *contradicción* se da cuando la reversión o la cancelación del pasado resultan *imposibles*, porque la persona no puede ni vengarse ni perdonar —es impotente o siente impotencia para hacerlo. Se trata de la contradicción interna de la existencia resentida, según la cual el mismo resentimiento es el que «exige» poder transformar su presente y su pasado, y al mismo tiempo «bloquea» la posibilidad de hacerlo, porque el resentido se sabe absolutamente impotente. En otras palabras, del propio Améry, el resentido se contradice porque desea que el daño recordado no siga acompañándole en su presente (desandando lo vivido) y que el pasado de dolor sea suprimido (borrando lo sucedido), al tiempo que no alberga ninguna esperanza en que ello suceda, en ningún futuro (tampoco en uno ultraterreno).

Cuanto más amplio es el dominio de la realidad pasada sobre el presente de la existencia resentida, más estrecho es el resquicio de las posibilidades, tampoco las de imaginar una realidad diferente; y, cuando el pasado resentido domina totalmente el presente, es el futuro —no el pasado— lo que se borra y cancela: el dolor resentido se transforma en el destino de la existencia. Es entonces cuando la contradicción se convierte en tragedia. El trágicamente resentido es Sísifo cargando una y otra vez sobre sus espaldas con la realidad y con la imposibilidad de cambiarla. Como dice Arendt, en el resentimiento la realidad, tal y como es, se presenta como «algo que yo mismo no puedo hacer o no he hecho» (*ibid.*: 4), que es mi destino y, sin embargo, yo no puedo pasar de largo ante ella, sino que me avengo resintiéndome. Efectivamente, hay realidades que no permiten pasar de largo porque provocan una ruptura radical de la existencia, que se cifra en una quiebra de confianza en el trato con los otros en el mundo, es decir: un desgarrar en la esencia

<sup>22</sup> Una posibilidad que, sin embargo, sólo se puede dar según ARENDT (2006: 3) en base a una desigualdad relacional que no puede rebasarse, entre quien perdona y quien es perdonado. Por ello el perdón entre iguales es imposible: quien perdona tiene que colocarse moralmente por encima del perdonado (como mejor persona que él).

<sup>23</sup> Según Heidegger, el *Dasein* se despliega en los tres *ek-stasis* temporales o modos del ser temporal de la existencia —el poder-ser como futuro vivido, el haber-sido como pasado vivido y el ser-a-cada-instante como presente vivido— pero de tal modo que el futuro «hace posible que el *Dasein* pueda ser de tal manera que *le vaya* su poder-ser (...) proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el futuro*» (HEIDEGGER, 2006: 345). La existencia puede ser, está proyectada y abierta como proyecto en su ser gracias al futuro como conjunto de posibilidades, que se manifiestan en el pasado y el presente. Sobre este trasfondo heideggeriano cobra pleno sentido la idea de Améry de que, como transformación de la temporalidad existencial, «el resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana al futuro».

de la simpatía, en el sentido scheleriano del concepto —como en el siguiente apartado analizaremos.

Hay efectivamente grados de resentimiento, y hay grados de sentido trágico del resentimiento de la existencia, que tienen que ver con el grado del poder perturbador de la realidad (del pasado) y el grado de impotencia o de capacidad de acción (y exclusión del futuro) del resentimiento ante ella. La vivencia de Améry remite ciertamente a un límite en el imperio de la realidad trágica, pues «en ningún otro lugar del mundo la realidad poseía una fuerza tan imponente como en el *campo*, en ningún otro lugar era tan poderosamente real» (Améry, 2004: 78). Y, sin embargo, ante lo irremediablemente sucedido, Améry presenta cierta posibilidad y capacidad de rebeldía —como indica la cita del autor que introduce nuestro estudio— aunque sólo sea a través del horizonte de la escritura autobiográfica, que le sirve para revivir resentidamente lo acontecido (Traverso, 2019: 44): «En definitiva, todavía aliento la esperanza de que este trabajo sirva a una buena causa —decía el escritor—: entonces podría concernir a todos aquellos que no renuncian a su condición de prójimos» (Améry, 2004: 49).

La *lógica contradictoria* por el resentimiento es la que Scheler denominaba junto a Pascal la «*logique du coeur*» (2001: 357). Para entender el sentido de esta afirmación se hace necesario un pequeño excurso e incursión en la fenomenología de los valores y los sentimientos de Scheler. Para el fenomenólogo una persona no es nada más que «la unidad de ser concreta y esencial de actos» intencionales que ejecuta (*ibid.*: 513), y dentro de este conjunto de actos se incluyen los sentimientos de la vida emocional y ciertos actos emocionales que Scheler denomina de «percepción sentimental» (*Fühlen*), y que no equivalen a la percepción intelectual. Este tipo de actos ocupan un lugar predominante en la configuración de la existencia personal, porque posibilitan que la existencia se encuentre en el mundo, al tiempo que las cosas, personas y sucesos se le manifiesten según su valor. Como explica Scheler «el sentimiento se dirige, *primariamente*, a una clase *propia* de objetos: a saber, los “valores”» (*ibid.*: 361) de las cosas, personas y sucesos, que se entienden así como bienes, o como males si lo que se perciben sentimentalmente son los valores negativos o disvalores<sup>24</sup>. Ahora bien, en la vida emocional, además de sentimientos que perciben el valor de las cosas, hay un segundo conjunto de actos: el preferir y el postergar, que descubren un cierto orden dentro de los valores, porque según Scheler hay valores más valiosos y otros menos valiosos. Y, en tercer lugar, la vida emocional se completa con el amor y el odio, que son los fenómenos emocionales más fundamentales, en la medida que descubren (en el caso del amor) o encubren (en el caso del odio) nuevos valores, amplían o reducen el conjunto de valores del mundo, y así marcan o restringen la orientación o sentido de la vida emocional en su conjunto (*ibid.*: 365).

<sup>24</sup> Por ejemplo, al «confiar en un amigo», la persona percibe como un bien el objeto de la confianza, es decir, el amigo, en la medida en que está percibiendo el valor de la «seguridad» o de la «fidelidad» que se da en esa amistad; pero también al «temer la muerte», por ejemplo, la persona percibe el valor de lo «temible» de la muerte y a ésta precisamente como un mal que produce miedo. Las cosas y personas del mundo se abren así en la percepción sentimental por el lado de los valores (SCHELER, 2001: 363), al mismo tiempo que la persona se encuentra a sí misma en el mundo: se reconoce a sí misma como confiada o como temerosa de esas cosas y personas, que en esta misma medida tienen para ella valor.

Por todo lo dicho, la lógica de la vida emocional respondería a un peculiar orden en que se estructura el mundo al hilo de nuestra forma de sentirlo: percibiendo por qué valen o no valen las cosas, la forma en que unas valen más que otras, y sintiendo la riqueza, amplitud y sentido del valor de las cosas y personas cuando se aman —o la insignificancia, parquedad y ausencia de valor cuando se odian. Según Scheler esta lógica no es simplemente subjetiva y relativa a quien siente, prefiere o posterga, ama u odia, sino que pertenece a la lógica axiológica del mundo<sup>25</sup>: un mundo que se da en valores a través de sentimientos, y a través de sentimientos que se comparten (simpatéticamente) con otros —en el seno de una comunidad de vida que se desarrolla al tiempo que lo hace la vida de los individuos<sup>26</sup>. De este modo las diferentes personas comparten la referencia de un mundo a la vez valioso y disvalioso, que contiene bienes y males. Ahora bien, la experiencia personal muestra que se pueden dar contradicciones en la captación sentimental de esta lógica axiológico-emocional del mundo, según la *contradicción lógica* referida por Améry. Como dice Scheler:

solemos subestimar todos aquellos valores, que sentimos también, pero para los cuales nos sabemos incapaces de apetercerlos; y aun (en ciertos casos) transformamos estos valores subestimados en valores negativos merced a un proceso de ilusión. Este proceso constituye uno de los elementos necesarios en el *engaño* acerca de los bienes y valores *debido al resentimiento* (2001: 87).

El resentimiento —que clava a la amarga cruz de un pasado recordado a cada instante y que por ello reduce el futuro a su mínima expresión, la que posibilita seguir viviendo— consiste fundamentalmente en una transformación del sentido de los valores del mundo, de la conciencia (temporal, como decimos) de los mismos (Quiroga, 2001: 499). Scheler lo califica como ilusión y engaño respecto a la percepción sentimental habitual, compartida y no distorsionada. La persona resentida ve transformada su vivencia sentimental (se encuentra tan solo entre sentimientos reactivos negativos), axiológica (percibe sólo valores negativos) y fundamentalmente temporal (con pasado y apenas futuro) (Glauser, 1996; 221). Ello quiere decir que el modo de encontrarse (sentirse) en el mundo y comprenderlo (valorarlo sentimentalmente) queda transformado en el mismo sentido que su temporalidad: un sentido dolorido, negativo, resentido, entre sombras, que oscurecen todo lo bueno y agradable —como el del rey de Shakespeare, o el de quien sufre un *trastorno de personalidad negativista*. Por ello decimos que *el resentimiento es una transformación de la existencia de la persona que lo sufre*.

<sup>25</sup> Scheler habla por ello de la objetividad de los valores, oponiéndose así a la concepción nietzscheana de la relatividad y subjetividad axiológica. Esta oposición tajante a la concepción de Nietzsche hace sin duda problemática la posición metafísica y axiológica de Scheler, pero es preciso tomarla a distancia de otras posiciones realistas estrictas sobre los valores, especialmente la contemporánea de N. HARTMANN (en su *Ética* de 1926).

<sup>26</sup> Como explica gráficamente Scheler, el vivir y el sentir lo que la otra persona vive y siente *a la par* (traduciendo la preposición *nach*, en alemán) que ella son modos de comprensión originarios para el vivir y sentir *con* (*mit*, en alemán) el otro, y «por lo que hace a la posible efectividad de la comunidad en general, se manifiesta en el re-vivir [traducido mejor por “vivenciar a la par que el otro”] y con-vivir (*Nach- und Miterleben*), re-sentir [traducido mejor por “sentir a la par que el otro”] y co-sentir (*Nach- und Miteinanderfühlen*)» (SCHELER, 2001: 671).

Ahora bien, no por ello el mundo deja de ser el que es y el que vale, para quien lo siente sin resentirlo. Por eso la alteración resentida del sentido de los valores del mundo es también un *recubrimiento*: la persona resentida «en el fondo entrevé su envenenado sentimiento de la vida y vislumbra los valores auténticos, a través de sus valores ilusorios, como a través de un velo transparente» (Scheler, 1993: 63; Glauser, 1996: 222). La existencia ha sido transformada. El mundo ha sido cubierto de sombras, pero estas podrían también ser despejadas y el mundo podría descubrirse de nuevo. Según Scheler solamente el amor es el sentimiento activo que pone en movimiento el espíritu hacia el descubrimiento del valor más elevado que contienen las cosas y personas del mundo (2005: 216), percibiendo así toda su verdad axiológica, en lugar de sentir sólo los valores más bajos a los que se dirige el odio<sup>27</sup>. En el caso de Améry, sin embargo, el amor no puede impulsarle porque está ya continuamente movido por el *resentimiento*, que ha quedado así convertido en *trágico*. Los valores positivos se destruyen en lugar de sólo recubrirse. El recuerdo dolorido y el futuro bloqueado aniquilan cualquier resquicio de positividad: una posibilidad sistemáticamente *destruida* por el resentimiento.

Lo trágico aparece en la esfera del movimiento de valores, y los acontecimientos, los sucesos deben estar presentes para que aparezca lo trágico. Por ello, el tiempo, en el que algo sucede y surge, en el que algo se pierde y se destruye, forma parte de las condiciones de aparición de lo trágico (...) para que aparezca lo trágico —explica Scheler (2003: 207)—, una dirección tiene que estar presente en lo percibido y en lo sentido: la dirección hacia la *destrucción de un valor positivo* de cierta altura de rango.

### 3. RESENTIMIENTO TRÁGICO, SIMPATÍA Y SENTIDO DE JUSTICIA

La destrucción o aniquilación de los valores positivos del mundo, la tragedia, la comprensión de que los bienes del universo y sus valores positivos se deshacen y con ello se va por el desagüe también una parte de la existencia —«un plan, una voluntad, una fuerza, un bien, una creencia» (*idem*)— como ante la vivencia del mal radical (Fernández, 2006: 28 y ss.), es la amarga experiencia de Améry; y la que él cifra en su vivencia de la tortura.

La confianza en el mundo que ya en parte se tambalea con el primer golpe, pero que con la tortura finalmente se desmorona en su totalidad, ya no volverá a restablecerse. En el torturado se acumula el terror de haber experimentado el prójimo como enemigo: sobre esta base nadie puede otear un mundo donde reine el principio de la esperanza (2004: 108).

El carácter trágico del resentimiento no proviene entonces sólo del hecho de que la vivencia del tiempo sea absolutamente contradictoria, sino del origen de dicha contradicción (Fernández, 2006: 32). Su origen material es un daño, una ofensa,

<sup>27</sup> Por ejemplo, el rey deforme de Shakespeare, convertido en perverso por efecto del resentimiento, es incapaz de valorar los placeres de su tiempo como agradables, y solamente los odia (*hate the idle pleasures of these days*): no porque no contengan el valor positivo de lo placentero, sino porque el rey no es capaz de descubrirlos a través del sentimiento del amor (*I cannot prove a lover*).

un sufrimiento, un mal... y la tortura como su caso extremo; y su origen formal es la correspondiente quiebra del *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*) y del *ser-con-otros* en el mundo (*Mit-sein*) —en los términos de Heidegger (2006: 139 y ss.)— que corresponde a la existencia que ha sido dañada, ofendida, maltratada, torturada. Esta experiencia trágica del mal radical por parte de Améry nutre el resentimiento consecuente, que se elabora a partir de su recuerdo (el trágico pasado perpetuo), y que así destruye la posibilidad de percibir el bien y sentir los valores positivos (el futuro destruido por un resentimiento trágico, ya sin ninguna esperanza).

Améry concibe como *pérdida de la confianza en el mundo* al *ser-en-el-mundo* trágicamente destruido, y al *ser-con-otros* destruido en términos de *conversión del prójimo en enemigo*: la ruptura de la «certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por lo tanto, también metafísico» (Améry, 2004: 90/1). Resulta muy interesante ver cómo para Améry la *pérdida de la confianza en el mundo* se produce a raíz de dicha ruptura del *ser-con-otros-en-el-mundo*. Este último se articula, a decir de Scheler, por medio del fenómeno de la simpatía: el tipo de reacción emocional que podemos tener ante la aprehensión del sentimiento del otro (v.g. el padecer o el miedo al ser torturado) y los valores que ese otro percibe (v.g. lo insoportable o lo temible de la tortura como un mal radical). Esta aprehensión es posible gracias al fenómeno de «sentir lo mismo que el otro» (*Nachfühlung*), v.g. su sufrimiento o su miedo. Pero sobre este primer fenómeno, y para que se dé la «simpatía auténtica», es preciso que se dé un segundo fenómeno: el «simpatizar con» (*Mitfühlen*): el sentir los sentimientos de la otra persona como siendo sus propios sentimientos, valiosos por sí mismos, y que por ello yo puedo entender, respetar y atender. «Se puede, por ende, “sentir” rigurosamente el mismo padecimiento (aunque de un modo individualmente diverso), pero nunca experimentar la sensación del mismo dolor físico», explica Scheler (2005: 340).

El «sentir lo mismo que el otro» puede suscitar un sentimiento afín: la congratulación (*Mitfreude*) si el sentimiento percibido es positivo, o también la compasión (*Mitleid*) si se trata de un sentimiento negativo, ante el padecimiento del otro; aunque cabe también la posibilidad del ejercicio de la crueldad como forma de respuesta. Porque, a decir de Scheler, «al cruel le es realmente *dado, en una función de sentir lo mismo que el otro, el dolor o el padecer que causa*» (*ibid.*: 46); no es insensible, todo lo contrario, pero ha decidido —en un acto de voluntad— no compadecerse del padecer del otro, no «simpatizar con» el dolor, el miedo, la desesperación del otro: romper del todo su vínculo emocional con él.

La *simpatía* por el contrario es un acto de reconocimiento emocional del otro, y de su singular alteridad en la medida en que está fundado en el amor (Scheler, 2005: 203), y por ello no ha de confundirse con el mero comprender o sentir lo mismo que el otro (*Nachfühlen*) —tampoco con el empatizar con él (*Einfühlen*)— porque, como decimos, si este acto simpatético no está acompañado además por un acto de amor, resulta incapaz de reconocer al otro en su singularidad personal. El torturador de Améry, un oficial de las SS llamado Praust, sintió su sufrimiento, pero desató la crueldad de forma tan extrema que produjo la ilusión de realidad de que ese otro torturado no era nadie, destruyó su singularidad humana y le transformó «en un puerco que grita estridentemente de terror cuando lo degüellan en el mata-dero» (Améry, 2004: 101). Aunque pudiera sentir compasión en algún lugar de su

alma por el sufrimiento de este puerco, había decidido no simpatizar con Améry en su dolor. La víctima de Praust, por su parte, experimentó la inhospitalidad absoluta del mundo: el prójimo —quien podría entender, respetar y atenderme en mi dolor— sólo es mi enemigo. El hecho trágico de que haya individuos que no sean mis prójimos (diría Praust) a quienes respetar, y el hecho de que (por parte de Améry) sólo existan enemigos a quienes temer, es el doble recubrimiento de la realidad que provoca la crueldad: no solo un recubrimiento axiológico, como el del resentimiento, sino de carácter metafísico, fruto de la quiebra de la esencia de la simpatía.

El *resentimiento*, en tanto que *trágico*, es decir, en tanto que recuerdo vivo de la destrucción del valor positivo que en mi vida representa el otro, como prójimo, se erige a pesar de todo como testimonio de esta verdad metafísica (¡tú no eres mi prójimo, sólo mi enemigo!), la desvela y desenmascara, por mucho que el enemigo quiera ocultarla. En el resentimiento trágico no cabe cancelar el sufrimiento, que se ha convertido en el destino del resentido porque todos los valores positivos han sido recubiertos por su recuerdo, sino que únicamente cabe restaurar la esencia quebrada de la simpatía, como forma fundamental de justicia: «que los verdugos y sus cómplices se nieguen a sí mismos como tales, que reconozcan lo que han hecho» (Marrades, 2005: 71)<sup>28</sup>. Únicamente así se pondría en cuestión su ilusión metafísica: a quienes maltrataron, torturaron, asesinaron, gasearon, *estos sí eran hombres*, sus prójimos —negando con ello la posibilidad de la duda o condicionalidad de Primo Levi: *Si esto es un hombre*.

El testimonio de Améry, la *Tentativa de superación de una víctima de la violencia* (*Bewältigungsversuche eines Überwältigten*), resultó ser una vindicación del resentimiento de las víctimas de Auschwitz en oposición a las reivindicaciones de «superación del pasado» (*Bewältigung der Vergangenheit*) de otros intelectuales de la época (Traverso, 2019: 50), que insistían en que el perdón de las víctimas tenía que acompañar al arrepentimiento de los verdugos. El perdón tiene en efecto la capacidad para impedir la gestación psicológica del resentimiento (Glauser, 1996: 224) y de esta forma dar a luz una nueva realidad personal, una realidad futura no atada al pasado (Thiebaut y Gómez Ramos, 2018: 153). De igual forma, el arrepentimiento «imprime a un fragmento de nuestra vida pasada, volviéndonos sobre él, un nuevo sentido y valor de miembro» (Scheler, 2007: 20), «una forma de *autosalvación* del alma; el único camino para recobrar sus fuerzas perdidas» (*ibid.*: 16). Si el arrepentimiento supone cargar con la propia culpa, resignificándola, el perdón exige cargar con el propio sufrimiento aportándole también otro significado, otro horizonte, e integrarlo en la propia vida.

Nosotros —dice por su parte Améry—, proscritos, nos exhorta el hombre de espíritu sublime, deberíamos interiorizar y asumir en una ascesis emocional nuestro sufrimiento pasado, así como nuestros verdugos aceptan y se hacen cargo de su culpa. Confieso que me faltan ganas, talento y convicción. Me resulta imposible aceptar un paralelismo entre mi andadura y la de aquellos tipos que me golpearon con las porras (2004: 149).

<sup>28</sup> En este reclamo «adquiere cuerpo lo que es la fuerza motriz de la justicia: el concernimiento y la responsabilidad por el daño acontecido» (THIEBAUT y GÓMEZ RAMOS, 2018: 180).

La asimetría metafísica que mencionábamos (entre los no-prójimos como Améry y los tan-sólo-enemigos como todos los alemanes, los otros Praust para el resentido) se ha hecho abismal con el paso del tiempo, de modo que no cabe ni el perdón ni el arrepentimiento, porque ninguno de los dos (ni la víctima ni el culpable) reconocen al otro como prójimo. Sólo un ser por encima de los sentimientos humanos, con un amor metafísico, podría perdonar lo imperdonable (Gibu, 2016: 13). Al ser humano le queda lo humanamente posible, dentro de lo cual cabe, como pensamos con Kant, cierto sentido de esperanza, o de espera: una Idea de la Razón que, en lo que aquí nos concierne, remite a la Idea de la Justicia<sup>29</sup>. Esta idea se presenta en el resentimiento, como la creencia que alberga el resentido de tener razón (Glauser, 1996: 219), de tener derecho a seguir sintiendo el daño y también a expresarlo con rencor: un sentido de justicia propio del resentimiento, contra el que Nietzsche se habría agitado (2011b: 106 y ss.), pero que resulta ser un sentido plenamente legítimo y humano desde la posición de la víctima.

Se trata de un sentido de justicia que se genera cuando existe la aspiración hacia una igualdad real en la sociedad y, sin embargo, se tiene a la vez plena conciencia de las asimetrías reales que existen en ella (Thiebaut y Gómez Ramos, 2018: 37). Scheler mismo reconoció esto como seña del resentimiento moderno (1993: 29). Hasta la época moderna la igualdad y justicia auténticas no han sido aspiraciones universales. Su interiorización social y personal ha ido en aumento, hasta llegar al siglo XX: el más trágico de los siglos, donde la asimetría metafísica, alimentada por el daño y la injusticia, se ha hecho más patente. Por ello es el siglo en el que el resentimiento se ha generado de forma más trágica, y estallado a nivel colectivo (Ferro, 2009).

Ahora bien, según se sigue de lo dicho hasta el momento, este *sentido común moderno* en que se ha convertido la Idea kantiana de Justicia es la esperanza que se abre paso en el resentimiento: la que expresaba Améry también como intención de su escritura resentida: que los enemigos se conviertan de nuevo en prójimos, negándose a sí mismos (2004: 149), a saber, sintiendo la simpatía que un día quebraron en su esencia<sup>30</sup>. Ello no invoca ni al arrepentimiento ni al perdón, pero tampoco a la venganza (Marrades, 2004: 229), ni siquiera a la compasión, todavía imposible —en un mundo donde «en casi todos se enciende el odio, en casi nadie la compasión. Da asco ser hombre», como decía Unamuno en la España de 1936 (2019: 63). El resentimiento invoca la *reconstrucción* de la esencia quebrada de la vida en común. Ella se puede lograr cuando «en un bando se conserva el resentimiento y en el otro se despierte, gracias a este afecto, una actitud de desconfianza respecto a sí mismos» (Améry, 2004: 161) que así «permita a la víctima confiar en la posibilidad de relacionarse con él como semejante» (*ibid.*: 153). En este sentido de una justicia básica y metafísica, que reconstruye la posibilidad de la simpatía, y abre el futuro de las existencias laceradas y resentidas, consiste la auténtica restauración o reparación del

<sup>29</sup> Se trata de una idea o ideal que recorre la modernidad occidental hasta nuestros días, y ha queda explicitada y elaborada teóricamente en el pensamiento contemporáneo por J. RAWLS (1978).

<sup>30</sup> Améry lo expresa efectivamente en clave de esperanza, como cuando habla de la ejecución de la condena de Wajs, uno de los criminales de las SS: «cuando se situó frente al pelotón de ejecución, experimentó la verdad moral de sus crímenes. En aquel instante estaba *conmigo* (...). Quiero creer que en el momento de su ejecución deseó, exactamente como yo, revertir el tiempo, cancelar los hechos. Cuando se le condujo al patíbulo dejó de ser enemigo para convertirse de nuevo en prójimo» (2004: 151).

mundo común destruido (Thiebaut y Gómez Ramos, 2018: 249), que siente como su trágico mundo la existencia personal transformada por el resentimiento.

#### CONCLUSIONES: METAMORFOSIS EMOCIONAL DE LA EXISTENCIA PERSONAL

Hemos de acordar en que «si no se entiende mejor la posición resentida no se entiende bien lo humano» (*ibid.*: 15). Tal esfuerzo de comprensión es el que ha impulsado nuestra interpretación, que ha tomado como hilo de Ariadna los análisis fenomenológicos de Scheler, a través del laberinto del terrible Minotauro —aquí metáfora del sufrimiento— que es el resentimiento, y del cual no pudo escapar Améry<sup>31</sup>, como hizo Teseo, pero sí relatar sus tentativas de resolverlo y el encuentro con su aspecto más trágico.

El resentimiento es un laberinto interior, pero que convierte el conjunto del mundo en laberíntico, sin apoyos, sin certidumbres, sin cuidados, sin ayudas de nadie, pues para el resentido ninguno es prójimo: ya por enemigo, ya por cómplice de estos últimos. Scheler lo llama «*autointoxicación psíquica* con causas y consecuencias bien definidas» (1993: 23), que hemos intentado rastrear según su origen principal —el daño sufrido, recordado y revivido según un sentimiento continuado o *re-resentimiento*— y su consecuencia más trágica: la quiebra del mundo compartido, que se convierte para el resentido en un mundo hostil, en el que nadie simpatiza con el dolor sufrido y resentido, aunque algunos culpables se compadezcan y, arrependidos, algunas víctimas les perdonen.

El resentimiento ha sido caracterizado fenomenológicamente como un sentimiento recordado, que es negativo en tanto que reacción reprimida a un daño sufrido, y que se elabora como sentimiento de absoluta impotencia para salir del laberinto. Dos últimas caracterizaciones permitían ver cómo el resentimiento es una transformación de la existencia personal, por una parte, y cómo, por la otra, se puede llegar a convertir en una cárcel, es decir: llegar a ser un *resentimiento trágico*. Una de ellas atañe a la transformación de la vivencia cotidiana del tiempo, según una temporalidad donde la vivencia dolorosa del pasado recubre toda experiencia del presente, y así queda ensombrecido el futuro, y finalmente clausurado cuando el resentido se encuentra sin posibilidades de vivir: el pasado de sufrimiento ocupa todo el futuro, como destino trágico. La segunda remite a la forma en que el recubrimiento del resentimiento se realiza sobre los valores percibidos sentimentalmente en el mundo, transformados en valores negativos, dolidos, y finalmente trágicos, en reacción a la destrucción de valores de la vivencia trágica originaria. Esta destrucción axiológica del resentimiento, y según la experiencia de Améry, se cifra en una pérdida absoluta de confianza en el mundo a raíz de la ruptura fundamental de la esencia de la vida en común —la imposibilidad de ver al otro como prójimo.

<sup>31</sup> Jean Améry se suicidó en 1978; lo que, como dice E. TRAVERSO, «significa también el reconocimiento lúcido de un fracaso personal que Améry prefería definir utilizando una palabra francesa, échec (...) su fracaso personal era existencial —el fracaso de su intento por superar la experiencia de un trauma» (2019: 43).

Se podría pensar que esta modalidad trágica del resentimiento responde sólo a situaciones límite de la vida humana, como la de Améry en la tortura o en Auschwitz, que provocarían una *metamorfosis existencial* absoluta y negativa —la cual clama contra la *metamorfosis conceptual* de los valores puramente vitales, de la que hablaba Nietzsche (2011b: 44). Sin embargo, al igual que hay estilos de personalidad trastornada —como formas moderadas de los prototipos de los trastornos de personalidad (Millon *et al.*, 2006: 4/5)— hay un *estilo de existencia transformada trágicamente por el resentimiento*. En la mayoría de las personas trágicamente resentidas, el sufrimiento resentido no es tan traumático como en el de Améry, pero sí la pérdida del mundo y, sobre todo, la quiebra producida sobre el sentimiento de simpatía de los otros. El relato de Gregor Samsa, el joven viajante de Kafka, transformado en un bicho gigante (*ungeheuren Ungeziefer*), sirve de ejemplo: vitalmente insatisfecho, socialmente controlado, laboralmente acosado, familiarmente presionado por multitud de «poderes inquietantes» (Améry, 2004: 142/3), Gregor se siente impotente<sup>32</sup>, su mundo es sombrío y sus esperanzas no están puestas sobre sí mismo sino en los demás. Cuando queda transformado por el resentimiento aparece ante los demás como un horrible insecto. Sus pocos intentos de comunicarse se perciben como chillidos de animal, y su aspecto genera inquietud, repugnancia, agresión o compasión en los demás, hasta que poco a poco es relegado al olvido y finalmente al desprecio de sus seres más queridos. Su sufrimiento queda encerrado entre las paredes de sus recuerdos y de su mundo, un pequeño cuarto oscuro, desde el que se resiente mientras escucha cómo hablan mal de él tras la puerta.

Sería interesante analizar el *estilo de personalidad* de una *existencia transformada por el resentimiento trágico* en nuestros contextos sociales, donde las personas se sienten resentidas según pequeñas o grandes tragedias de la vida, y se sienten impotentes, valoran negativamente y no albergan esperanzas de futuro. El último siglo, caracterizado por traumas vividos de forma tan dolorosa (como el 11 de septiembre de 2001) y por un sentido de la justicia convertido en el sentido común (como la defensa de los derechos humanos), se presta a reproducir este estilo de personalidad. Decía Améry que «los resentimientos son de una índole tan particular que ni Nietzsche ni siquiera Scheler, cuando estudió el tema en 1912, habían podido barruntar» (*ibid.*: 152). Para barruntarlo, hay que ver el resentimiento desde el punto de vista de las personas sometidas a él; no el de la sociedad de buenos, normales y sanos ciudadanos que derivadamente lo sufren —y que inculpan al resentido, como Nietzsche, o le disculpan, como Scheler.

Aunque desde la vivencia trágica del resentimiento sólo quepa dar vueltas en el laberinto, tras el encubrimiento negativista y destructor de los valores del mundo, y de la propia existencia anclada en el recuerdo dolorido, también subyace a él la tentativa de superación, de curación. Si el largo hilo de Ariadna de la vida del resentido no cose sus propias heridas, se confía en que la capacidad desveladora de cierta verdad —la de la víctima— sirva para suturar y reconstruir la posibilidad todavía posible de sentir con el otro, aunque el otro sea un resentido.

<sup>32</sup> Gregor es impotente ante los poderes externos, que hoy tienen el aspecto de «problemas económicos, el cinismo político, y la conducta criminal» (WETZLER y MOREY, 2000: 4), contra los que uno no puede hacer nada, por mucho que lo quiera e intente, como les ocurre a los pacientes pasivo-agresivos.

## BIBLIOGRAFÍA

- American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fourth Edition [DSM-IV-TR]*, Washington, DC.
- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition [DSM-V]*. Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- Améry, J. (2004). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (2ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico. 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Ávila, R. (2008). «“Un lenguaje mímico de los afectos”. La distorsión del lenguaje y la mirada del resentimiento», en: *Daímon. Revista de Filosofía*, 45, 23-39.
- Brachfeld, F. O. (1936). *Los sentimientos de inferioridad*. Barcelona: Apolo.
- Droste, K. (2004). «Resentimiento y Psiquismo (Primera Parte)», en: *SUMMA Psicológica UST*, Vol. 2, Nº 1, 3-6.
- Fernández, J. A. (2005). «De la Pérdida y la Imposibilidad. Obligación Moral y Resentimiento en Jean Améry», en: *A Parte Rei*, 40: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jafernandez40.pdf>
- Fernández, J. A. (2006). «Violencia y resentimiento. Jean Améry o el humanismo inflexible», en: *Daímon. Revista de Filosofía*, 37, 23-36.
- Ferro, M. (2009). *El resentimiento en la historia. Comprender nuestra época*. Madrid: Cátedra.
- Gibu, R. (2016). «Sobre el resentimiento y el perdón», en: *Open Insight*, Vol. VII, Nº 12, 11-31.
- Glauser, R. (1996). «Ressentiment et valeurs morales. Max Scheler, critique de Nietzsche», en: *Revue de théologie et de philosophie*, 128, 209-228.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Huarte de San Juan, J. (1989). *Examen de ingenios para las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- Marina, J. A. y López, M. (1999). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Marrades, J. (2004). «Resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche», en: *Isegoría*, 31, 221-236.
- Marrades, J. (2005). «Daño, resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche», en: *Azafea. Revista de filosofía*, 7, 65-86.
- Millon, Th. et al. (2006). *Trastornos de la personalidad en la vida moderna* (2ª ed.). Barcelona: Masson.
- Morrison, J. (2015). *DSM-5: guía para el diagnóstico clínico*. México: El Manual Moderno.
- Nietzsche, F. (2011a). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (2ª ed.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2011b). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Quiroga, E. (2001). «El resentimiento en los trastornos de la personalidad», en: *Psicología Conductual*, Vol. 9, Nº 3, 489-512.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1978). *Teoría de la justicia*. México FCE.
- Scheler, M. (1993). *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós.
- Scheler, M. (2003). «Sobre el fenómeno de lo trágico», en: *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica, 203-226.
- Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme.
- Scheler, M. (2007). *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Madrid: Encuentro.
- Selosse, J. (2004). Voz «Resentimiento», en: Doron, R. y Parot, R. (dirs.), *Diccionario Akal de Psicología* (2ª ed.). Madrid: Akal.

- Stellino, P. (2008). «Un análisis del resentimiento en la *Genealogía de la moral* de F. Nietzsche», en: Casaban Moya, E. (ed.), *XVII Congrés Valencià de Filosofia*. Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià, 123-137.
- Thiebaut, C. y Gómez Ramos, A. (2018). *Las razones de la amargura. Variaciones y tientos sobre el resentimiento, el perdón y la justicia*. Barcelona: Herder.
- Traverso, E. (2019). «Jean Améry. Entre la razón crítica y la desesperanza», en: *Acta Poética*, 40-2, 41-60.
- Unamuno (de), M. (2005). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado de amor de Dios*. Madrid: Tecnos.
- Unamuno (de), M. (2019). *El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas*. Valencia: Pre-textos.
- Wetzler, S. y Morey, L.C. (2000). «Trastorno de personalidad pasiva-agresiva: el fin de un síndrome», en: *RET. Revista de Toxicomanías*, 22, 3-13.

Universidad de Zaragoza

jvelazq@unizar.es

Núm. ORCID 0000-0001-5553-5844

JUAN VELÁZQUEZ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Revisado con posterioridad para la publicación. Dicha revisión se ha realizado en el marco del proyecto de investigación, del cual este artículo servía de antecedente, titulado "Fenomenología y hermenéutica de la razón afectiva: para una antropología metafísica de la vida emocional, axiológica y compartida", beneficiario del programa de Recualificación del Sistema Universitario Español del Ministerio de Universidades y de la Unión Europea, financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU. El autor agradece las aportaciones de los revisores anónimos de la revista a la versión final del texto.

