

Sobre la dimensión política del resentimiento¹

Gustavo Robles*

Fundación Rosa Luxemburgo (Berlín, Alemania) / Universidad Nacional de La Plata (La Plata, Argentina)

RESUMEN

El presente trabajo propone una reflexión sobre la dimensión política y social del resentimiento que permita una mejor comprensión del surgimiento de las extrema-derechas y la crisis contemporánea de las democracias. El punto de partida es considerar al resentimiento como una emoción que da cuenta de experiencias sociales y sensibilidades políticas que están en la base de los nuevos autoritarismos globales. Intentaré abordar esta cuestión recurriendo a un conjunto de reflexiones filosóficas sobre el resentimiento, a una consideración de las transformaciones sociales de las últimas décadas y a un análisis de su articulación en las nuevas políticas identitarias. Confío en que esto contribuirá a ampliar nuestra comprensión de lo que podríamos denominar "política del resentimiento" y de la actual crisis de la democracia.

Palabras clave: Resentimiento, Política, Emociones, Autoritarismo, Democracia.

On the political dimension of resentment

ABSTRACT

The aim of this paper is to reflect on the political and social dimension of resentment to allow a better understanding of the emergence of far-right tendencies and the contemporary crisis of democracies. The starting point is to consider resentment as an emotion that accounts for social experiences and political sensitivities which are at the basis of the new global authoritarianism. I will try to approach this question by resorting to a set of philosophical reflections on resentment, to a consideration of the social transformations of the last decades and to an analysis of their political articulation in the new identity policies. This shall shed light on what we might call the "politics of resentment" and on the current crisis of democracy.

Keywords: Resentment, Politics, Emotions, Authoritarianism, Democracy.

DOI: 10.25074/07198051.34.1756

¹ Artículo recibido: 05/06/2020. Artículo aceptado: 02/07/2020

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Mail: gustavomrobles@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

La crisis financiera del 2008 parece haber hecho visible lo precario de cierto consenso que dominó el imaginario político de Posguerra en las sociedades occidentales, un consenso estructurado sobre las ideas de un sistema político democrático, una economía de mercado y valores liberales de socialización. Más allá de que la realidad de dicho consenso fue más la de un “tipo ideal” o la de una “idea regulativa” que la de un estadio consumado, se puede decir que “sobredeterminó” la vida política y los discursos normativos sobre las sociedades occidentales (Robles, 2020). Es esto lo que hoy se ve cuestionado por derecha y de forma autoritaria a partir de una ola de gobiernos, líderes y movimientos políticos a lo largo de todo el mundo. Esto se puede ejemplificar no sólo en EEUU con Trump o en Brasil con Bolsonaro, sino también en prácticamente toda Europa o en países geopolíticamente centrales como India, Turquía, Israel o Rusia, sin contar también el desenlace autoritario que sufre actualmente la Primavera Árabe y la irrupción de un sanguinario fundamentalismo religioso en Medio Oriente –que significativamente encuentra buena parte de su fuerza militante en jóvenes nacidos y educados en sociedades europeas-. Si bien estos fenómenos tienen características nacionales propias, considero que son parte de una crisis de los imaginarios democráticos, de una “gran regresión” autoritaria global como se la denominó en un popular libro aparecido hace un par de años (Geiselberger, 2017).

Esta resolución autoritaria de la crisis no puede ser explicada únicamente mediante un análisis político-institucional ni socio-económico, puesto que implica también una dimensión ideológica que debe ser atendida en su especificidad (Catanzaro & Ipar, 2016). Precisamente desde este plano ideológico es que deseo ofrecer algunas herramientas para comprender esta “gran regresión” autoritaria, es decir desde la comprensión del modo en el que las subjetividades se constituyen y experimentan las contradicciones sociales (Robles, 2018a). En este artículo me detendré en las emociones políticas y en sus efectos como una clave de análisis de estos nuevos autoritarismos. Esto tiene su justificación en que hoy se hace evidente que las elecciones políticas se presentan más en términos emocionales que en la forma de ideas o principios y que las ofertas políticas parecen apelar más a un conjunto de experiencias y sensibilidades compartidas que a una representación cristalina de intereses. Si bien esta emotividad es consustancial a toda praxis política, en ningún lugar se hace más visible esto que en la praxis de las extrema-derechas, cuya retórica se caracteriza por una apelación constante a emociones como la ira, el miedo, la indignación o el resentimiento. Será fundamentalmente esta última emoción y sus efectos políticos lo que intentaré plantear en este trabajo.

Confío, entonces, en que una indagación de la dimensión política y social del resentimiento ofrezca elementos para pensar el surgimiento de las extrema-derechas y la crisis de las democracias. Para mostrar la productividad de esta idea comenzaré con algunas observaciones sobre el significado político de las emociones y su importancia en

los nuevos autoritarismos (1). Luego intentaré esclarecer qué dimensiones y representaciones están guardadas en el resentimiento a partir de algunas reflexiones filosóficas de Friedrich Nietzsche, Max Scheler y Theodor Adorno (2). A partir de esto intentaré plantear el significado social del resentimiento en el marco de ciertas transformaciones sociales ocurridas en las últimas décadas (3). Y, finalmente, discutiré la dimensión específicamente política del resentimiento en relación a determinadas demandas identitarias (4). Pero antes de desarrollar este plan de exposición me gustaría realizar dos breves observaciones. Por un lado, este trabajo tiene un carácter exploratorio, no pretendo ofrecer una teoría de las emociones políticas ni de los movimientos de derecha, sino indagar en los significados sociales y políticos del resentimiento. Por otro lado, estas reflexiones toman su material de la filosofía, de la sociología y de la teoría política, es decir tienen una intención, en cierta medida, interdisciplinaria. Esto porque considero que tanto la crisis actual de las democracias como el resurgimiento de nuevos autoritarismos políticos son fenómenos tan complejos que sólo pueden ser pensados desde un espacio híbrido entre diversos saberes.

1. EMOCIONES Y POLÍTICA

En la teoría política siempre existió cierta sospecha con respecto a las emociones, a las que se consideraba como un resto que debía ser abolido, una amenaza de irracionalidad autoritaria o bien algo más ligado a la esfera privada y que, por ende, debía superarse en instancias más racionales del juicio político. Pero en los últimos años la filosofía y las ciencias sociales comenzaron a revisar estas ideas, se puso en cuestión la dicotomía jerárquica entre emoción y racionalidad y el significado social y político de las emociones pasó a ser un objeto de estudio con peso propio. Si bien en la historia de la filosofía no fueron pocos los filósofos que se ocuparon sistemáticamente de las emociones – Aristóteles, Smith, Hume, Rousseau o Spinoza, para nombrar sólo a los más notorios –, fue recién en los últimos años, un poco por impulso de las neurociencias y otro poco como una reacción a la primacía de lo discursivo, que se produjo un “giro afectivo” en las ciencias sociales y en las humanidades (Arfuch, 2016). Hoy parece existir cierto consenso en torno a que las emociones, como afirma la filósofa Martha Nussbaum, “implican necesariamente valoraciones cognitivas, formas de percepción y/o pensamiento cargadas de valor y dirigidas a un objeto u objetos” (Nussbaum, 2014, p. 33), y que, debido a eso, pueden presentarse como una puerta adecuada para el análisis de determinadas demandas y formas de manifestación políticas.

El problema es cómo definir esa dimensión emocional, cómo acceder a sus representaciones sociales, cuál es su estatus y en qué consiste su objetividad. Estos son los interrogantes que se plantea Sara Ahmed en un muy interesante trabajo llamando *La política cultural de las emociones* (2015). Allí critica las visiones psicologistas según las cuales las emociones son algo que tenemos en nuestra interioridad y expresamos hacia afuera, y se aparta también de las visiones sociologistas, según las cuales las emociones tienen la forma de hechos sociales que son internalizados. Para Ahmed ambas posiciones suponen una serie de premisas falsas: por un lado, la separación entre una interioridad y

una exterioridad, entre lo individual y lo social y, por otro, suponen que las emociones son algo que se tiene en la forma de una posesión. Para superar esto Ahmed propone considerar a las emociones como algo que circulan entre diversos objetos (los objetos de odio, amor, temor, etc.) y que en ese circular van definiendo lo que es público de lo que es privado, lo interior de lo exterior y lo que separa a un “nosotros” de un “ellos”; es decir, van constituyendo las identidades que luego percibimos como propias. Esto implica que las emociones no están ni en el sujeto ni en el objeto, sino que son significados, historias, representaciones, que en su circulación participan en la producción del sujeto y de nuestro mundo social.

Las reflexiones de Ahmed permiten considerar a las emociones como un fenómeno complejo en donde se articula lo público con lo privado, lo social con la intimidad; ellas tienen una naturaleza pública, pero también lo público tiene una naturaleza emotiva. Es así que la emoción también puede ser pensada como una respuesta a determinadas situaciones donde se hace observable una percepción de lo social y la construcción de identidades políticas. Sin emociones es imposible enarbolar consignas reivindicativas, defender demandas o construir comunidades, sean de derecha o de izquierda, al menos por el simple motivo de que sin emociones no tenemos acceso al mundo social. Pero el problema no es tanto diagnosticar la existencia de un nivel emocional en la política, sino ver cómo ese nivel opera, qué emociones se ponen en juego, qué representaciones están activadas en cada caso. Adjudicar una emoción a un conjunto de elecciones, actos o declaraciones es siempre un ejercicio incierto, por eso no es mi intención aquí simplemente denunciar la presencia del resentimiento detrás de las opciones de extrema-derecha, sino ver qué es lo que el resentimiento puede estar significando en ese caso, qué fuerzas, silencios, protestas, estrategias y malestares están contenidos. Confío en que esto puede ayudar a la comprensión del actual éxito de las extremas-derechas y, ¿por qué no?, a elaborar formas más precisas de confrontarlas.

Ahora bien, ninguna discriminación, exclusión o demanda genera automáticamente una protesta y ninguna forma de resistencia puede explicarse por la simple acumulación de agravios o por el crecimiento de malestares. Las normas sociales y las formas efectivas de socialización otorgan a las sociedades mecanismos de normalización para canalizar las insatisfacciones y los malestares subjetivos tal y como buena parte de la teoría social ha mostrado. Estos mecanismos pierden su eficacia en tiempos de crisis, pero aún en esos momentos es necesario la “existencia de una semántica colectiva que permite interpretar las experiencias personales de decepción como algo por lo que, no sólo el yo individual, sino un círculo de otros sujetos, es concernido” (Honneth, 1997, p. 197). Es decir, la emoción por sí misma no expresa un contenido político de forma directa, pero sí expresa una determinada lectura de lo social y del campo político no siempre articulada discursivamente. Incluso hay emociones que son íntimas, que permanecen contenidas y silenciadas, que avergüenzan a quien las tiene o bien que dificultan determinados tipo de comunicación. La vergüenza, el miedo, el pudor o la envidia son de este tipo, emociones que recluyen al sujeto en sí mismo y que entorpecen su participación en la su vida social.

Sin embargo, el resentimiento es un tipo de emoción que, tal y como quiero mostrar, por su misma constitución permite una articulación comunicativa en la medida en que “no existe el resentimiento privado, porque este afecto tiene per se condiciones y efectos políticos” (Bedorf, 2019, p. 162).

Pero el problema no es que la dimensión emocional no sea reconocida, sino que muy pocas veces se intenta mirar qué interpretaciones sobre lo social y sobre la democracia expresan, por qué surgen y qué representaciones posibilitan. Un buen ejemplo de esta falencia se puede ver hoy en los análisis políticos que intentan pensar el surgimiento de la extrema-derecha a partir de un concepto indiferenciado de populismo. Un modelo de esto lo ofrece un libro reciente que ha gozado de gran repercusión, me refiero a *¿Qué es populismo?* del politólogo Jan-Werner Müller (2017). Para Müller en el populismo se trata una representación política “según la cual un pueblo moralmente puro y homogéneo se contrapone siempre a las élites inmorales, corruptas y parasitarias que, por eso mismo, no pertenecen al pueblo” (p. 42). Los populistas no pretenderían representar una parte del pueblo, sino al pueblo como un todo; habría en el populismo una pretensión de representación absoluta que reduce la multiplicidad y la diversidad y serían, por esto, esencialmente antipluralistas y antidemocráticos. Para Müller esta pretensión de representación está teñida en el populismo de un carácter moral: el populista se opone a una élite corrupta y viciosa en nombre del verdadero pueblo, sano y virtuoso. Habría entonces dos características centrales que definen el carácter antidemocrático del populismo: la pretensión de representación total y la moralización de esa pretensión. Además de la falta de diferenciación entre populismo de izquierda y de derecha, lo problemático del análisis de Müller (2017) es su intención de concentrarse sólo en la crítica de la pretensión de representación y suspender toda consideración sobre la dimensión emocional, ya que esto, afirma el autor, convertiría el análisis “en una terapia de grupo” (p. 20).

El problema con esto es que son justamente las emociones las que definen la pretensión populista como pretensión moral, es decir, es sobre las emociones que se estructura la división populista entre “buenos” y “malos”. Esto porque la dimensión moral de toda demanda no es independiente de un conjunto de sentimientos, valores, identidades y estilos de vida que moldean las elecciones políticas. De modo que es precisamente el análisis de las emociones en la pretensión moral populista lo que va a permitir pensarlo, no como un fenómeno anti-democrático, sino más bien como un producto de la democracia, o mejor dicho, como un producto de la crisis de la democracia. Este es en esencia el planteo del politólogo Dirk Jörke (2017) en un muy interesante ensayo sobre la historia del concepto de populismo donde cuestiona visiones liberales del fenómeno como la de Müller. Para Jörke (2017) “sólo puede haber populismo en la democracia” ya que “sólo en la democracia y en el pensamiento democrático el pueblo vale como única, o al menos como principal, fuente de legitimación” (p. 52). Por esto mismo el populismo –también el de derecha– debe ser comprendido “como una reacción a las promesas incumplidas de la democracia” (p. 13), antes que como un monstruo que surge del corazón de las tinieblas

para molestar la buena conciencia liberal. Comprender el populismo de esta forma implica, por un lado, dejar de pensarlo desde una pretendida superioridad ética y, por otro lado, intentar dar cuenta de qué percepciones de lo social, identidades y diagnósticos sobre la democracia se articulan en su moralización. Y, como dije, para eso es necesario adentrarse en el universo de las emociones que están en juego.

Retomando ahora la cuestión del resentimiento, es cierto que esta emoción goza de una mala reputación en el discurso público, pero también es cierto que, como combustible afectivo, alimenta a buena parte de las protestas, sean de derecha o sean de izquierda. Aquí me voy a detener en las protestas ligadas a los movimientos llamados “identitarios” y a las demandas de extrema-derecha como una politización del resentimiento. Un buen ejemplo de este enfoque es el ofrecido por el historiador Uffa Jensen (2017) en su estudio sobre las emociones en la historia del racismo en Alemania. Jensen dio cuenta de la centralidad política de esta emoción, en la medida en que es el resentimiento lo que hay en común en emociones negativas como la ira, el odio, la aversión o el miedo. Esto porque en el resentimiento se hace visible y consciente un “modo de impotencia que podemos vivenciar como insatisfactorio” en el marco de las democracias modernas y sus contradicciones (p. 169), y esto lo convierte en una suerte de magma sobre el que se pueden articular políticamente otros sentimientos. Es así que Jensen ofrece una interpretación de la historia del racismo alemán a partir de las emociones, según la cual, por ejemplo, el antisemitismo clásico estuvo basado en el asco y el odio, mientras que la actual islamofobia lo está en la ira y el miedo. Pero en ambos casos se encuentra presente el sentimiento de impotencia que contiene el resentimiento como condición de posibilidad de articular esos otros sentimientos en representaciones sociales. Según este modelo quiero mostrar que el resentimiento es una excelente llave de análisis para pensar fenómenos sociales y políticos ligados a formas de racismo y autoritarismo. Para comenzar a desarrollar esto voy a recurrir ahora a las reflexiones sobre el resentimiento de Friedrich Nietzsche, Max Scheler y Theodor Adorno.

2. FILOSOFÍA Y RESENTIMIENTO

El concepto de resentimiento cumple un rol central en la crítica a la moral de Friedrich Nietzsche. Es así que en *Genealogía de la Moral* de 1887 Nietzsche aborda el concepto de reconocimiento casi como un término técnico, llegando incluso a recurrir a la palabra francesa *ressentiment* para evitar el uso del término coloquial alemán *Groll*. Con la idea de *ressentiment* Nietzsche piensa un sentimiento que pertenece más a lo cultural que a lo subjetivo y que está en el origen de la “rebelión de los esclavos”:

La rebelión de los esclavos en moral, empieza cuando el resentimiento mismo se hace creador y da origen a valores: el resentimiento de naturalezas a las que les está negada la verdadera reacción, la de las acciones, y se compensan con una venganza imaginaria. (Nietzsche, 2005, p. 50)

Para Nietzsche el resentimiento no es simplemente una emoción negativa sino que genera valores, es capaz de establecer un universo moral, tal y como se ve en los ideales

ascéticos de la cultura judeo-cristiana. Así, la moral fundada sobre el resentimiento es la moral de los privados de la voluntad de poder y cuya relación con el mundo no es afirmativa sino de rechazo. El resentimiento es propio de los incapaces de trascender los límites de su propia finitud para reconocerse como parte del todo, de los que prefieren negar el mundo sensible, la vida y lo perecedero del tiempo mediante la proyección de un mundo suprasensible y una vida intemporal en un más allá. La impotencia de los débiles los lleva a buscar una venganza espiritual invirtiendo los valores y declarando malvado al fuerte y bondadoso al débil, la flaqueza es transformada en virtud, la impotencia en perdón, la bajeza en humildad y la venganza en justicia.

Este sentimiento, sin embargo, genera un “envenenamiento” cuando se interioriza en el alma, fundamentalmente por el trabajo de los pastores, y es este envenenamiento lo que está en la base del ascetismo de la metafísica y del cristianismo (Nietzsche, 2005, p. 49). Pero el resentimiento cumple también la función de paliativo ya que aminora el dolor del sufriente ante la realidad y su humillación ante el fuerte. Aunque, como todo paliativo, el resentimiento no se dirige a las causas, sino que busca atajos para mitigar el dolor al localizar “un causante responsable, susceptible de sufrir, en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar” (Nietzsche, 2005, p. 164). Se trata, entonces, de un sentimiento que resulta de la imposibilidad de dar un sí a la vida, que busca modificar las fuerzas naturales que no puede soportar y que se ofrece como un paliativo mediante la construcción de un culpable. Nietzsche se pone del lado de la moral noble, afirmativa y valiente condenando, al mismo tiempo, esta rebelión resentida de los esclavos. Este “radicalismo aristocrático”, en la expresión de George Brandes (2001), motiva su posición con respecto al principio de igualdad de las democracias modernas: para Nietzsche el triunfo del ideal de igualdad en las democracias es producto del resentimiento de los débiles y de la moral de esclavos, es un claro signo de decadencia cultural. Pero más allá de las controversias sobre el significado de la democracia en el pensamiento de Nietzsche (Martí, 2011), su filosofía ha tenido sin dudas el mérito de conectar la idea de democracia con una crítica a la moral sobre la idea de resentimiento.

Esta relación entre democracia y resentimiento fue planteada también por Max Scheler quien, en su obra *Resentimiento en la moral* de 1918, desarrolló las ideas nietzscheanas en términos de una teoría de los valores. Scheler (1993) se va a apartar en algunos puntos centrales de Nietzsche, por ejemplo, en la idea de que la moral cristiana es una moral del resentimiento, pero fundamentalmente porque va a ofrecer un intento de historización del concepto. Al igual que Nietzsche, para Scheler el resentimiento es una formación reactiva, pero que se expande recién en las modernas sociedades individualistas debido a la pérdida de las seguridades y de las garantías de estatus social propias del orden medieval. También al igual que Nietzsche, para Scheler el resentimiento surge de una impotencia que envenena al sujeto, pero esa impotencia sólo se convierte en resentimiento cuando está puesta en el marco de una comparación valorativa que realiza el sujeto con respecto a los demás. Estas dos ideas están conectadas ya que la sociedad moderna, con su ideal de igualdad, al anular las diferencias de estatus existentes en la sociedad medieval, pone

al individuo en una situación de comparabilidad total: en la sociedad feudal el siervo no comparaba su suerte con la del señor feudal tal y como puede hacerlo en la sociedad democrática. El problema está en que la promesa de igualdad democrática no es cumplida y así crea las condiciones para la generalización del resentimiento. En palabras de Scheler (1993): “la máxima carga de resentimiento deberá corresponder a aquella sociedad en que los derechos políticos aproximadamente iguales y la igualdad social públicamente reconocida coexisten con diferencias muy notables en el poder efectivo, en la riqueza efectiva y en la educación” (p. 24).

Ya no es la simple oposición entre débiles y fuertes lo que genera el resentimiento, sino el incumplimiento histórico de las promesas de una sociedad democrática. Mientras que para Nietzsche la democracia era expresión del resentimiento de la moral de los incapaces de afrontar la vida, para Scheler el resentimiento surge de los ideales de igualdad planteados por la democracia o, mejor dicho, de la diferencia entre esos ideales y su realización. Si para Nietzsche el resentimiento de los débiles contra los fuertes es lo que está en el origen de la democracia, para Scheler (1993) es la democracia la que está en el origen del resentimiento debido a sus promesas incumplidas, de modo que “en una democracia que tienda a la igualdad económica, el resentimiento, por lo menos el social, será escaso” (p. 23). Para Scheler (1993) el problema está en que el resentimiento lleva “a una crítica de todo lo existente” (p. 25) que no puede imaginar ningún objetivo concreto ni ser apaciguada por algo puntual. Esto es lo que diferencia al resentimiento de, por ejemplo, la “sed de venganza” (Scheler, 1993, p. 24) donde hay un agravio que se apacigua con la consumación del acto vengador. Por el contrario, en el resentimiento esa venganza se ve imposibilitada y el sentimiento de afrenta perdura en el tiempo. El sujeto resentido pierde así el objetivo preciso de su rencor o bien comienza a fantasearlo en objetos cambiantes. De este modo, el apaciguamiento no es posible porque el origen de la agresión está vacío, no tiene contenido, no está dirigido a ningún enemigo puntual y, al no ser posible una descarga afectiva, el afecto negativo es internalizado contra uno mismo.

Más allá de la riqueza indudable de las reflexiones de Scheler para precisar los mecanismos del resentimiento, llama la atención que no haya considerado el retorno de la emoción hacia el exterior en busca de un objeto que llene el lugar vacío; posibilidad, por lo demás, que se deduce fácilmente de sus observaciones. Cuando Scheler analiza ciertas creencias forjadas por el resentimiento sólo considera determinadas ideas sociales como las del estatus subjetivo de los valores o la crítica a los privilegios heredados, pero no avanza hacia una reflexión sobre la posibilidad de una materialización violenta de esta emoción. Para analizar esto son indispensables las reflexiones de Theodor Adorno quien, si bien no escribió específicamente sobre la idea de resentimiento, sí ofreció importantes observaciones sobre el tema, a propósito de su interés en formas de discriminación social como el antisemitismo o de su preocupación por la supervivencia del nazismo en la Alemania de posguerra (Robles, 2018b). Como quiero mostrar ahora, en estos textos se pueden encontrar dispersos un gran número de valiosas intuiciones para pensar la relación entre resentimiento y política en el marco de los autoritarismos sociales.

En este sentido pueden resultar interesante las reflexiones sobre el narcisismo herido que Adorno (2004) formula a partir de la psicología freudiana. La idea es que toda autoconservación individual necesita de una cierta afirmación narcisista de la persona y de un cuidado de sí mismo. Pero esto es algo que se vuelve especialmente difícil en las sociedades del capitalismo tardío donde todo se torna prescindible e intercambiable, también el individuo. Es la misma sociedad la que exige una autoafirmación narcisista y la que impide sistemáticamente esa autoafirmación. La formación del chivo expiatorio tiene que ver precisamente con una forma de resolver esta dialéctica del narcisismo: es decir, al experimentar la insatisfacción narcisista el individuo se pregunta quién es el culpable del fracaso de su autoafirmación, pero su respuesta no apunta a sí mismo -esto sería ahondar en el daño narcisista que sufre-, ni tampoco a la sociedad como un todo -ya que la sociedad moderna se le presenta como abstracta y todopoderosa-. Es así que para hacer frente a esto el individuo procede de dos maneras: eligiendo un culpable e identificándose con un Superyó colectivo que complete su Yo herido. En la *Personalidad Autoritaria*, Adorno (2009) denomina a este mecanismo "resentimiento superficial" (p. 480) y señala que consiste en la aceptación de estereotipos y prejuicios sociales con el fin de hacer frente a frustraciones personales. No se trata aquí de fanáticos, sino de individuos comunes sin una relación libidinal fuerte con esos prejuicios, por lo que todavía es posible en ellos una crítica racional. Para Adorno (2009) lo que hay detrás de este "resentimiento superficial" es un determinado "temor a *caer más bajo* dentro la de escala económica" y un constante miedo ante "aquellos que pudieran quitarle algo" (p. 482).

Tanto la satisfacción del "narcisismo herido" como la dinámica del "resentimiento superficial" necesitan la existencia de un chivo expiatorio para descargar la agresión como para personificar un culpable de la propia frustración. Este chivo expiatorio debe ser "lo suficientemente tangible, y sin embargo no demasiado tangible" (Adorno, 2009, p. 272) como para poder soportar la proyección del sujeto herido en su narcisismo. Esto es lo que Adorno analiza en "Elementos de Antisemitismo" en *Dialéctica de la Ilustración* (Adorno & Horkheimer, 2006). Allí muestra cómo la asignación de culpabilidad por el propio malestar no se dirige hacia arriba (de los débiles contra los fuertes como en Nietzsche), sino hacia grupos socialmente débiles. Similar a la idea de Scheler del lugar vacío del resentimiento, Adorno muestra, para el caso del antisemita, que el objeto que debe ofrecerse como chivo expiatorio tiene que ser ambiguo para soportar múltiples definiciones, muchas de las cuales hasta pueden ser manifiestamente contradictorias. Por ejemplo, en el antisemitismo el judío era asociados al banquero, al comerciante, al cosmopolita, al intelectual, pero también a lo arcaico, a la naturaleza, a la debilidad y a la cobardía: Los judíos eran "considerados por la civilización avanzada como atrasados y a la vez demasiados adelantados, como iguales y diferentes, astutos y tontos" (Adorno & Horkheimer, 2006, p. 211); es decir, representaban a la civilización moderna y también a lo que esa civilización tenía que suprimir para constituirse. Es así que el chivo expiatorio constituye, según Adorno, una imagen imprecisa y contradictoria que no puede ser desmentida por la experiencia porque no alude a nadie en particular, sino que es la síntesis imprecisa de los propios temores y de las propias inseguridades del antisemita.

Finalmente y tras este breve comentario de las ideas de algunos filósofos tenemos ya algunos elementos que nos pueden servir para pensar la constitución del resentimiento: el sentimiento de impotencia, el deseo de venganza reprimido, su duración en el tiempo, la función de paliativo, la percepción de una injusticia padecida, la frustración narcisista, la construcción del chivo expiatorio y la proyección. Esto indica que en el resentimiento no estamos tratando solamente con una emoción que pertenece a la interioridad y luego se expresa en el espacio público, sino con un conjunto de relaciones sociales y de representaciones construidas en donde se pueden leer ciertos déficits políticos, situaciones de desigualdad, un conformismo social inestable y promesas democráticas no cumplidas. En el resentimiento hay contenida una protesta contra un orden o contra un estado de cosas, ya sea porque se lo siente como insoportable y agobiante o porque se considera que no cumple con aquello que promete. Al igual que la envidia, el resentimiento está basado en comparaciones sociales que muestran al individuo como inferior; pero la envidia no suele manifestarse públicamente, el resentimiento sí. Del mismo modo, cuando el individuo es despreciado y poco valorado por sus pares, ese sentimiento puede transformarse en vergüenza o en pérdida de autoestima, pero estos son sentimientos que tampoco suelen mostrarse socialmente. El resentimiento se alimenta de ambos, o mejor dicho de la repetición prolongada en el tiempo de ambos, y constituye un canal para que esos sentimientos silenciosos puedan salir a la esfera pública. Entonces ahora, y ya equipado con este esbozo de una “fenomenología” del resentimiento, me gustaría profundizar en ciertas condiciones sociales de su emergencia para entender mejor su significado político.

3. SOCIEDAD Y RESENTIMIENTO

Como vimos, para Scheler y Adorno las sociedades modernas multiplicaron las ocasiones para la generalización del resentimiento. Diagnóstico que no sólo se ha mostrado acertado sino que, a la luz de las transformaciones sociales ocurridas en las últimas décadas, existen sobrados motivos para afirmar que la situación no ha hecho sino agravarse. Más allá de las diferentes caracterizaciones parece haber un consenso en torno a que la novedad a la que nos enfrentamos puede ser definida a partir de la multiplicación de situaciones sociales de inestabilidad, flexibilidad, riesgo y ambigüedad (Beck, 2006). Sociedades en las que desaparecen las estructuras organizativas del Estado y los lazos de pertenencia a una clase social o a una nación, al mismo tiempo que el avance de imperativos económicos neoliberales provoca una mayor desigualdad social y la pérdida de la mínima cohesión necesaria para sostener una convivencia pacífica. La mercantilización creciente de cada vez más ámbitos de la vida han construido comunidades altamente conflictivas y un mundo en el que las diferencias económicas entre países y regiones es cada vez más explosiva. La figura del ciudadano de derechos como modelo político cede su lugar a la del consumidor, un individuo no sólo siempre insatisfecho sino también aislado y temeroso ante la pérdida de estatus o del control sobre su vida. El surgimiento de nuevos autoritarismos sociales no es independiente de un creciente malestar de la globalización y una respuesta a esta situación de riesgo constante

(Ipar, 2017). En este apartado me detendré en la situación social de la subjetividad para tratar de observar allí la función social del resentimiento.

Los sociólogos alemanes Beck y Beck-Gernsheim (2003) ha dado cuenta de estas transformaciones con el concepto de “individualización institucionalizada”, con el que designó un proceso propio de las sociedades de la “segunda modernidad” de los últimos cincuenta años, caracterizado por el deterioro de las estructuras sociales y de los lazos vinculantes de la “primera modernidad” –como el Estado, la nación o la clase social– y una mayor focalización sistémica en el individuo. Esto provocó la aparición de imperativos institucionales dirigidos a encontrar soluciones individuales a problemas estructurales, de modo que las crisis dejaron de ser percibidas en su dimensión social y las formas de vida se destradicionalizaron. Para ellos se trata no sólo de un creciente individualismo, sino de un “individualismo institucionalizado”, es decir, del hecho “de que las instituciones de la sociedad propician e imponen la individualización (el mercado de trabajo, la necesidad de movilidad, la necesidad de movilidad y de formación, la legislación social y laboral, los fondos de pensiones, etc.)” (Beck & Beck-Gernsheim, 2003, p. 49). Este proceso –que curiosamente fue producto del mejoramiento de las condiciones de vida entre los años 50 y 60– ha contenido la paradójica consecuencia de que, al mismo tiempo que otorgó mayor autonomía y libertad al individuo con respecto a la tradición, lo dejó desprovisto de lazos y mecanismos de contención social. Si bien con diferentes valoraciones, este diagnóstico del individualismo social que Beck ofrece es, en líneas generales, compartido por varias líneas de la teoría social contemporánea (Zabludovsky, 2013).

Este proceso de individualización social estuvo acompañado también de transformaciones en el plano de la subjetividad, es decir, en la forma en la que los individuos experimentan ese proceso de individualización. Transformaciones que implicaron, por un lado, una liberación de los vínculos tradicionales pero que, al mismo tiempo, dejaron a los individuos desamparados ante los crecientes desafíos del mundo. Esto provocó un conjunto de nuevos malestares y sufrimientos, de insatisfacciones sociales y estados de ánimo no siempre articulados discursivamente o presentes en el espacio público. El sociólogo francés Alain Ehrenberg analizó estos fenómenos en un ya clásico estudio sugestivamente titulado *La fatiga de ser uno mismo* (2000). Para Ehrenberg si las neurosis eran las patologías psicológicas propias de la sociedad industrial, a partir de la segunda mitad del siglo XX comienzan a darse con más frecuencias patologías que tienen que ver con trastornos narcisistas de la personalidad, como la depresión o las adicciones. Esto es interpretado por él como un signo del pasaje de la sociedad de las disciplinas y las prohibiciones –en la que las patologías estaban relacionadas con el incumplimiento de mandatos o leyes morales– a la sociedad de lo posible y la autonomía –en la que las patologías tienen que ver con la imposibilidad de estar a la altura de las propias metas y expectativas–. En estas sociedades la disciplina y las prohibiciones son suplantadas por la responsabilidad y la iniciativa individual, se valora más la decisión que la obediencia y ciertas ideas como la de proyecto, comunicación o motivación comienzan a ensamblar el discurso normativo sobre la propia biografía. Las nuevas enfermedades psicológicas

surgen ahora de “la tensión entre la aspiración de no ser nada más que uno mismo y la dificultad de serlo” (Ehrenberg, 2000, p. 161).

Entonces, si en la época de Freud la neurosis tenía que ver con no poder afrontar el renunciamiento exigido por la sociedad, la depresión en cambio se relaciona con la imposibilidad de soportar la fatigosa idea de que todo es posible y de que sólo depende de nosotros. Este diagnóstico sobre las nuevas condiciones de la subjetividad es compartido y ampliado por diferentes teóricos sociales para señalar el modo en el que los individuos construyen su identidad en tiempos de deslocalización, flexibilización e incertidumbre laboral, por ejemplo, en conceptos como “carácter flexible” (Sennett, 2000), “yo emprendedor” (Bröckling, 2015) o “sujeto del rendimiento” (Han, 2012). Este “nuevo espíritu del capitalismo” (Boltanski & Chiapello, 2002) que domina las últimas décadas enarbola valores personales que son una serie de *soft skills* tomados del *management* empresarial y no el resultado de una socialización en instituciones estructuradas sobre autoridades bien definidas: flexibilidad, apertura, saber escuchar, disponibilidad, capacidad de trabajar en equipo, voluntad de comenzar nuevamente, adaptación y agilidad, reemplazan como valores a la vieja disciplina, obediencia, constancia o respeto a la jerarquía. El éxito pasa a ser así expresión de la capacidad de autocapitalizarse y, por lo tanto, el fracaso se convierte en signo de desidia, de rigidez, de falta de predisposición o de una mala estrategia, pero en todo caso siempre responsabilidad de uno mismo. En resumen, la conjunción de la ampliación del capitalismo desregulado y de desintegración social ha conducido a un clima de inestabilidad y pérdida de control sobre la propia existencia y a un creciente aislamiento del individuo.

Es así que, como ha mostrado la socióloga Cornelia Koppetsch en un reciente libro llamado *La sociedad de la ira* (2019), los movimientos de extrema-derecha pueden ser entendidos también como una respuesta a estos procesos de privatización y flexibilización de las condiciones de vida. Ella vincula estos movimientos a la aparición social de “neo-comunidades”, que son “movimientos políticos modernos que surgen en reacción al orden social liberal y al individualismo moderno” y que para el sujeto “cumplen la función no sólo de descarga, sino también de solidaridad y socialización” (Koppetsch, 2019, p. 163). Estas neo-comunidades son entonces reacciones a las tendencias de privatización y a la exigencia de auto-atribución del fracaso, son una búsqueda del lazo vinculante de una tradición, que aparece ahora como esencial y que le ofrece al sujeto agobiado la estructura de un orden y la posibilidad de una identificación. En estos movimientos la afrenta y el resentimiento son canalizados gracias a la pertenencia a un colectivo que le asegura al individuo una estima y un reconocimiento en virtud de ciertas características compartidas. Muchas de estas comunidades no están ligadas a la co-presencia espacial sino que mediante Internet y las redes virtuales establecen contactos basados en pertenencias, estilos de vida, gustos o experiencias compartidas. Las neo-comunidades surgen así de los vacíos dejados por la disolución de los lazos tradicionales y suplantán, en el caso de los movimientos identitarios, con categorías étnicas –y algunas veces abiertamente biológicas– las antiguas categorías sociales ligadas a la clase o a la nación.

Esto le permite afirmar a Koppetsch (2019) que la diferencia central entre las sociedades industriales y las posindustriales no consiste “en la disolución de todos los lazos colectivos, sino más bien en su *tribalización*” (p. 172), es decir, en el atrincheramiento en comunidades pequeñas como la familia, el vecindario, la propia etnia o el estilo de vida, cuya integridad debe ser constantemente protegida del exterior. Si el neoliberalismo tiende a privatizar, lo que surge como respuesta es la formación de colectivos y sentidos de pertenencia tribales y excluyentes. En este proceso es fundamental el resentimiento ya que, en contraste con sentimientos como la envidia, el miedo o la inseguridad, se caracteriza por el hecho de que allí el individuo no se atribuye la responsabilidad de la propia situación a sí mismo sino a los demás. Estas “neo-comunidades” convierten los sentimientos de frustración y de impotencia personal en una conciencia de superioridad colectiva y transforman el estigma privado en autoestima y orgullo grupal. En el centro de este resentimiento está el sentimiento de ser engañado, el sentimiento de no obtener lo que uno hubiera merecido sobre la base de sus habilidades y logros (Koppetsch, 2018). Mientras que en la sociedad industrial las afiliaciones sociales estaban garantizadas por identidades colectivas relacionadas con la clase, el estatus o el género, en las sociedades globales contemporáneas tenemos una multitud de enclaves culturales e identidades heterogéneas que se superponen y, que gracias a las redes sociales virtuales, pueden articularse más allá de su ubicación geográfica.

Tenemos aquí ya una primera aproximación al papel social del resentimiento. A diferencia del miedo que es una emoción asocial e intensamente narcisista (Nussbaum, 2018), el resentimiento ofrece ciertas condiciones que permiten superar la privatización del fracaso. Esto porque, en la medida en que no busca la responsabilidad en sí mismo, puede transformar el sentimiento de frustración en indignación colectiva. Así, el resentimiento se presenta como un paliativo, pero ahora ya no sólo del sufrimiento como en Nietzsche, sino más bien del aislamiento y de la privatización del fracaso. La indignación contenida en el resentimiento puede ser dirigida a una búsqueda activa de pares y, en el caso de los movimientos de derecha, a una diferenciación moralmente excluyente con respecto a otros grupos. El sujeto del resentimiento pasa entonces de un estado de envenenamiento privado, causado por su percepción de su rol en la distribución de los bienes sociales, a un cuestionamiento de la legitimidad de los mismos principios de distribución. Si, como afirmaba Scheler, el resentimiento surge de la discrepancia entre los derechos percibidos y las posiciones de hecho, ahora vemos que también puede cuestionar algo más que esa discrepancia, es decir puede poner en cuestión los criterios que estructuran las posiciones de hecho y los alcances de los derechos, y convertirse así en el estímulo para una respuesta colectiva a la privatización social.

En este punto se puede afirmar que hay una crítica social contenida en el resentimiento de los movimientos identitarios que se presenta en la forma de una demanda moral: el sujeto se siente defensor de un orden moral ultrajado y desde ese orden es que cuestiona la legitimidad de la distribución social. Incluso la derrota personal recibe en el resentimiento cierta investidura moral y actúa como confirmación de la propia superioridad. Esto implica

también una repolitización de los afectos en tiempos de lo que Colin Crouch (2004) denominó “postdemocracia”, esto es, cuando la política se está convirtiendo en un asunto de élites, los gobiernos se perciben como meros gestores y la apatía se expande como la más común entre las actitudes cívicas. Pero la protesta y la respuesta a la privatización no deben ser necesariamente de derecha, la búsqueda de colectivos, de alianzas y pares sobre una experiencia de degradación compartida puede estar en la base también de muchos movimientos de izquierda. Es por eso que en este apartado quise mostrar que el resentimiento no es necesariamente condenable, sino que puede ser pensado también como un modo de elaboración de ciertos procesos sociales y que forma parte de muchas formas de protesta. Pero ahora sí me gustaría considerar la particularidad de la canalización por derecha del resentimiento social que es el centro de este escrito. Para esto voy a abordar el problema de las políticas de la identidad con el fin de pensar los contornos de lo que se podría considerar una “política del resentimiento”.

4. POLÍTICA DEL RESENTIMIENTO

Un elemento común de todos estos fenómenos políticos de extrema-derecha es la centralidad de la cuestión de la identidad. Pero esta cuestión estuvo en el corazón de los movimientos de protestas de izquierda, al menos desde fines de la década del sesenta, cuando la pérdida del lugar de sujeto histórico atribuido al proletariado, el fin de la lucha de clases como modelo privilegiado de *praxis* política y el corrimiento de la relación capital-trabajo como contradicción fundamental abrieron el espacio a una serie de movimientos cuyas reivindicaciones tenían que ver con formas de vida, orígenes, identidades y sentidos de pertenencia hasta entonces marginados (Wallerstein, 1998). El resurgimiento del feminismo, las luchas contra los *apartheid* raciales, los movimientos indígenas en Latinoamérica y la visibilidad de las identidades sexuales son claros ejemplos de esto. Estos movimientos también funcionaron –y continúan haciéndolo– como un intento de superar la privatización, la apatía y la falta de reconocimiento a partir de la generación de un colectivo sobre experiencias o características compartidas. Pero en los movimientos identitarios de extrema-derecha se trata ahora, ya no de minorías que piden por un mayor reconocimiento, sino de comunidades que reaccionan al sentimiento de pérdida del lugar privilegiado que tuvieron. La re-colectivización a la que nos referimos en el apartado anterior se convierte en estos movimientos en una defensa identitaria de la tradición mayoritaria y en una afirmación esencialista de la propia cultura que aparece siempre amenazada desde su exterior: hombres contra la amenaza del feminismo, europeos contra la amenaza de una “islamización” de Occidente, nativos contra la amenaza de la inmigración, clases medias urbanas contra la amenaza de las periferias empobrecidas.

El problema del pasaje de la cuestión de la identidad desde la izquierda hacia la derecha, está ahora en el centro del debate liberal norteamericano, especialmente después de que Donald Trump –un *outsider* sin formación política y cuya campaña había comenzado casi como una broma entre amigos– derrotó electoralmente a Hillary Clinton, quien parecía destinada a conducir los destinos de la Casa Blanca. Ante esto, una serie de análisis, ligados al espacio ideológico del Partido Demócrata, comenzaron a atribuir las causas de

esa derrota a ciertos defectos de su propia política o a errores de lectura de la situación social. Muchos de estos análisis en cierta forma reposicionaron las coordenadas intelectuales del debate al interior del espacio demócrata. Entre estos se puede nombrar textos como *Identity* del famoso politólogo, devenido hace tiempo en demócrata, Francis Fukuyama (2018) o *The Once and future liberals* del politólogo y miembro de partido Mark Lila (2017). Según estas lecturas, el problema consistió en que durante las últimas décadas la izquierda liberal se limitó a las *identity politics*, es decir a la simple defensa de determinadas minorías –mujeres, negros, latinos, LGBT, etc.–, y abandonó así una política más ambiciosa de mayorías. Esto provocó una pérdida del interés en lo común y de la práctica política con vocación real de poder, y transformó a la política liberal en pura autoexpresión terapéutica de la propia experiencia, centrada más en lo que diferencia que en aquello que une.

Este diagnóstico es una suerte de *backlash theory* según la cual el énfasis en la *identity politics* de los liberales fue lo que ocasionó la consolidación de movimientos identitarios de derecha como su reacción. El punto es que si bien una autocrítica es siempre productiva, uno se queda con la sensación de que tal autocrítica corre el riesgo de caer nuevamente en el narcisismo que se le reprocha a las *identity politics*: el surgimiento de las nuevas derechas es analizado exclusivamente como un elemento derivado de las propias deficiencias liberales. Esto es algo que puede ser saludable como comienzo de un debate, pero limitado si constituye todo el análisis. El problema no es sólo la sobrevaloración del poder de las ideas liberales o izquierdistas en la sociedad, sino que al centrar toda la crítica en el liberalismo se pierden de vista la particularidad de los procesos de construcción de las políticas de identidad de derecha. Para esto es necesario abordarlas en sus propios mecanismos y creo que el concepto de resentimiento es una muy buena herramienta para tal empresa. Un análisis interesante que ofrece una mirada más atenta a lo propio de la política identitaria y su relación con el resentimiento es el trabajo etnográfico de Katherine Cramer sobre los votantes de Scott Walker, un conocido político de extrema-derecha de Wisconsin, llamado sugestivamente *The Politics of Resentment* (2016). En este la autora plantea la relación entre política de la identidad y política del resentimiento de una forma más compleja que la ofrecida por los lamentos liberales arriba señalados.

El objetivo de Cramer (2016) es analizar mediante un estudio de caso cómo las personas toman sus decisiones políticas, de qué herramientas se valen y qué cuestiones ponen en juego. A partir de su etnografía ella plantea que las preferencias políticas no están guiadas en primera instancia por lo que suponemos son los intereses económicos inmediatos. Esto lo podemos ver claramente en el rechazo a cualquier tipo de intervención del Estado por parte de personas que, dada su situación socio-económica, podrían ser los mayores beneficiados de políticas de intervención distributiva. Pero no se trata tampoco, argumenta Cramer, de que las personas no tomen en cuenta aspectos económicos en sus preferencias políticas, sino de que las consideraciones económicas son siempre elaboradas en el marco de la aceptación de criterios de merecimientos que, a su vez, dependen de opiniones sobre diferencias culturales y estilos de vida. Para describir estas

representaciones que están en la base de las consideraciones políticas y económicas, Cramer (2016) formuló el concepto de “conciencia rural”, con el que alude a la creencia de que las regiones rurales son ignoradas por los que toman decisiones políticas y que sus habitantes tienen otros valores y estilos de vida incomprendidos y despreciados en la ciudad. Sobre estas consideraciones es que Cramer habla de “políticas de resentimiento”, tal y como reza el título de su libro, cuando se ponen en juego representaciones en función de la pertenencia sobre quién es merecedor de los bienes sociales y de estatus social y quién no lo es.

Lo interesante del trabajo de Cramer es que no cae en el lugar común de afirmar que lo identitario desplazó a lo económico, o que las *identity politics* desplazaron a la lucha de clases, como en las críticas de Fukuyama y Lilla, sino que complejiza el problema mostrando que la lucha por los bienes –políticos y económicos– está atravesada por formas de construcción identitaria cargadas de emocionalidad. En su trabajo Cramer (2016) muestra que a la afirmación identitaria del grupo le es consustancial un resentimiento hacia otros grupos considerados como aprovechadores y oportunistas. El resentimiento surge, de ese modo, cuando la gente percibe que no están obteniendo lo que merecen y que otros lo obtienen sin merecerlo; un resentimiento, que combinado con identidades grupales, hace que la política se perciba como una lucha entre grupos sociales y estilos de vida. Esta situación la resume Cramer (2016) cuando afirma que “una política del resentimiento surge del modo en que interactúan las identidades sociales, la emoción del resentimiento y la inseguridad económica” (p. 80). El resentimiento, entonces, juega un papel en la construcción de identidades cuando consigue hacer mella en el plano emocional ofreciendo una explicación para las propias frustraciones en un contexto de crisis. Vemos así que los conflictos de identidad son básicamente conflictos de poder en los que está en juego no sólo la pura autoexpresión como creen Lila y Fukuyama, sino una disputa por los criterios válidos de merecimiento en la asignación de recursos sociales y, por lo tanto, una lucha por el poder en la que el resentimiento revela su eficacia en tanto sentimiento político.

Esto permite retomar el problema del populismo planteado en el primer apartado. Allí se vio que Müller (2017) definía al populismo según un clivaje diádico pueblo *versus* élites, pero podemos ver ahora que estos movimientos de derecha se constituyen más bien en una triada en la que el pueblo se enfrenta a las élites, por un lado, y a otros grupos sociales más débiles, por el otro. Esto lo resume el sociólogo Heitmeyer cuando afirma que la extrema-derecha se plantea de la siguiente manera:

[...] por un lado contra “los de arriba”, el *establishment* político, y por otro lado, contra los que están “abajo de nosotros”, “los que nos saquean”, en la medida en que ese saqueo puede afectar al estatus social, pero sobre todo la evidencia de la propia identidad cultural. (Heitmeyer, 2018, p. 175)

De allí surge el entrecruzamiento entre política de la identidad y política de intereses: el propio pueblo es representado como un colectivo con una identidad homogénea cuyos intereses son amenazados por las élites y los extranjeros. A diferencia de los movimientos

de protesta de izquierda, donde se trata de minorías en defensa de derechos que se ven devaluados o sin reconocimiento, en los movimientos de extrema-derecha se trata de una “revolución de los establecidos”, como afirma Koppetsch (2017), que reivindican un orden de cosas “natural” y una identidad homogénea y sagrada amenazada por las élites cosmopolitas y por los extranjeros. Esto explica que las extremas-derechas consigan sus simpatías en todas las clases sociales como lo han mostrados estudios en Alemania (Decker, Brähler, Kiess, Schuler, Handke, 2018) o en Brasil a propósito de los votantes de Bolsonaro (Oliveira, 2018).

Se puede concluir entonces que la percepción de una ofensa o de un agravio moral está en la base de toda política de la identidad, pero la atribución de esa ofensa a un chivo expiatorio es lo que define a la política del resentimiento, ya que allí la personificación del culpable y la afirmación esencialista de la propia identidad se necesitan mutuamente. Aquí es donde aparece ese elemento definitorio del resentimiento que es el chivo expiatorio, la figura del otro que amenaza con su presencia la propia identidad: inmigrantes, judíos, musulmanes, sexualidades divergentes, mujeres, desclasados. Este tipo de política del resentimiento elabora los criterios para la asignación de derechos y merecimientos sobre una comprensión esencialista de la tradición y el origen. Si bien la defensa de la identidad colectiva puede ser una respuesta a la privatización neoliberal y una demanda de reconocimiento, existen profundas diferencias entre una política de la identidad de izquierda y una política identitaria de derecha. Ambas demandas contienen una experiencia de resentimiento, pero el modo de procesar esta emoción difiere sustancialmente. La política de la identidad de izquierda se dirige contra las élites y critica al poder sobre la base de reivindicaciones de igualdad, es la protesta de grupos desfavorecidos contra la discriminación o la explotación por parte de los grupos que controlan los recursos. Por el contrario, los movimientos de derecha surgen de la devaluación de los derechos y de las perspectivas de grupos relativamente privilegiados y se dirigen contra la presencia de los extraños, esgrimiendo la legitimidad incuestionable de un orden supuestamente “natural”. Es en este caso que la identidad se transforma en una política del resentimiento.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo me propuse indagar en la dimensión emocional de la política para pensar la emergencia de movimientos políticos de extrema-derecha que son síntomas del declive global de ciertos consensos liberales. De este modo, y basándome en algunas reflexiones de Nietzsche, Scheler y Adorno, intenté mostrar que detrás del resentimiento se esconde una dinámica compleja que va desde un sentimiento de impotencia o agravio moral hasta la búsqueda de chivos expiatorios. Para concretizar esto recurrí a ciertos diagnósticos de carácter más sociológicos y así fue posible sostener que el resentimiento puede ser entendido como una respuesta a la creciente flexibilización, privatización, apatía y frustración en nuestras sociedades contemporáneas. Como ejemplo de esto discutí cierta “tribalización” de las identidades culturales que está en la base de la emergencia de los movimientos de extrema-derecha. Finalmente, intenté caracterizar lo que se podría denominar una “política del resentimiento” a partir de una reflexión sobre las identidades

y la emergencia de movimientos que confrontan las demandas universalistas de igualdad con demandas tradicionalistas de exclusión. Es así que luego de este recorrido me gustaría retener tres conclusiones de cara a futuras reflexiones. En primer lugar, que el análisis del resentimiento permite pensar cómo los sujetos experimentan las transformaciones sociales, articulan sus preocupaciones y construyen sus identidades políticas. En segundo lugar, que es necesario abordar el conjunto de estas definiciones para comprender el discurso identitario de las extrema-derechas como “política del resentimiento”. Y, en último lugar pero más importante aún, que es posible, y urgente, una articulación emancipatoria y de izquierda de la dimensión política del resentimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (2004). La teoría freudiana y el modelo de la propaganda fascista. En *Escritos sociológicos I* (pp. 380- 405). Madrid, España: Akal.
- Adorno, Th. W. (2009). Estudios sobre la Personalidad Autoritaria. En *Escritos sociológicos II. Vol. 1* (pp. 147-527). Madrid, España: Akal.
- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. (2006). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid, España: Trotta.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México D.F., México: UNAM.
- Arfuch, L. (2016). El giro afectivo. Emociones, subjetividad y política. *DeSignis. Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica*, 24, 245-54.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2003). *La Individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, España: Paidós.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Bedorf, Th. (2019). Zur Rhetorik des politischen Ressentiments. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 6(1), 161-78.
- Boltanski, L. & Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, España: Akal.
- Brandes, G. (2008). *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Madrid, España: Sexto Piso.
- Bröckling, U. (2015). *El Self emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago, Chile: Editorial Universidad Alberto Hurtado.
- Catanzaro, G. & Ipar, E. (Comp.). (2016). *La subjetividad anti-democrática. Elementos para la crítica de las ideologías contemporáneas* [En línea]. Buenos Aires, Argentina: IIGG. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20160520065821/dt76.pdf>.

Cramer, K. (2016). *The politics of resentment. Rural consciousness in Wisconsin and the rise of Scott Walker*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.

Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge, Reino Unido: Polity.

Decker, O., Brähler, E., Kiess, J., Schuler, J., & Handke, B. (2018). Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. En O. Decker & E. Brähler (Eds.), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft* (pp. 65-117). Leipzig, Alemania: Psychosozial Verlag.

Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Fukuyama, F. (2018). *Identity. The demand for dignity and the politics of resentment*. Londres, Reino Unido: Profile Books.

Geiselberger, H. (Ed.). (2017). *The Great Regression*. Cambridge, Reino Unido: Polity.

Han, B.-Ch. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.

Heitmeyer, W. (2018). *Autoritäre Versuchungen*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Madrid, España: Crítica.

Ipar, E. (2017). El malestar en la globalización. Nuevas formas de autoritarismo social. *Comunicações. Piracicaba*, 24(2), 15-32.

Jensen, U. (2017). *Zornpolitik*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp.

Jörke, D. & Selk, V. (2017). *Theorien des Populismus. Zur Einführung*. Hamburgo, Alemania: Junius.

Koppetsch, C. (2017). Rechtspopulismus, Etablierte und Außenseiter. Emotionale Dynamiken sozialer Deklassierung. Leviathan. *Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, 32, 199-222.

Koppetsch, C. (2018). Resentiments. Über die politische Wirkmächtigkeit negativer Gefühle [En línea]. *Soziopolis*. Disponible en: <https://www.sozipolis.de/beobachten/gesellschaft/artikel/ressentiments/>

Koppetsch, C. (2019). *Die Gesellschaft des Zorns: Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*. Bielefeld, Alemania: Transcript Verlag.

Lilla, M. (2017). *The once and future liberal. After identity politics*. Nueva York, Estados Unidos: HarperCollins.

Marti, U. (2011). Demokratie. En H. Ottmann (Ed.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. (pp. 215-217). Stuttgart, Alemania: J. B. Metzler.

Müller, J.-W. (2017). *Was ist Populismus? Ein Essay*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp.

Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid, España: Alianza.

Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*. Barcelona, España: Paidós.

Nussbaum, M. (2018). *The monarchy of fear. A philosopher looks at our political crisis*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.

Oliveira Kalil, I. (2018). Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro [En línea]. *Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo*. Disponible en: <https://www.fesp.org.br/upload/usersfiles/2018/Relatório para Site FESPSP.pdf>.

Robles, G. (2018a). Sobre la constitución ideológica del sujeto. Theodor Adorno y Louis Althusser. *Revista de Filosofía (Madrid)*, 43(1), 85-102.

Robles, G. (2018b). Subjetividad y autoritarismo en la filosofía de la educación de Theodor W. Adorno. *Sophia. Colección de filosofía de la educación*, 25(2), 209-31.

Robles, G. (2020). El fin de algunas ilusiones. Subjetividad y democracia en tiempos de regresión autoritaria. En C. Sembler (Ed.), *Figuras del sujeto. Ensayos sobre teoría crítica y psicoanálisis* (en edición).

Scheler, M. (1993). *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe.

Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo*. Barcelona, España: Anagrama.

Wallerstein, E. (1998). 1968: Revolución en el Sistema-Mundo. Tesis e interrogantes. *Estudios Sociológicos*, 7(20), 229-49.

Zabludovsky Kuper, G. (2013). El concepto de individualización en la sociología clásica y contemporánea. *Política y Cultura*, 39, 229-248.