



Patologías de la sociedad liberal: resentimiento y antisemitismo

Germán Cano
Universidad de Alcalá de Henares
Madrid

Recibido: 26 de noviembre de 2009
Aceptado: 26 de noviembre de 2009

¿Dónde está el afuera?

Nada mejor que comenzar esta conferencia con la corrosiva fábula creada por Luis Buñuel en *El ángel exterminador* para retratar el aislamiento y el recelo del hombre contemporáneo. Estos hechos serán entendidos, como veremos, como un “miedo a la impropiedad de la comunicación”. Quizá lo primero que nos llama la atención, de entrada, es que Buñuel nos muestra cómo el problema de este singular “encierro” no es tanto el error (¿no es la solución del problema extraordinariamente obvia?), sino un determinado tipo de estupidez, la mezquindad y ruindad del apego de la clase media-alta a lo que podríamos llamar “el espacio doméstico”. Ensimismados, los personajes se definen por sus superficiales monólogos y por su mutuo desconocimiento narcisista de lo que les ocurre a los otros.

Les recuerdo la trama argumental: un grupo de burgueses se prepara para pasar una plácida velada en una lujosa mansión mientras los criados la abandonan misteriosamente. Este dato no es irrelevante: son los burgueses y el mayordomo, cuyo yo ideal es fiel servidor de estos ideales, los únicos que tienen problemas a la hora de salir. Después de la cena, anfitriones e invitados pasan al salón donde, sin razón alguna, permanecen varios días sin poder salir. Nada parece



aparentemente impedir su marcha, pero ensimismados en patéticas y grandilocuentes reflexiones egocéntricas, todos parecen pasar por alto la solución de sentido común, la más simple: atravesar la puerta y salir.

Aquí hay que mencionar un segundo hecho. No es casual que el encierro se desarrolle como una situación de peste. El interior está contaminado en un nivel en el que no es posible para los “encerrados” ninguna confianza ingenua en el entorno. El punto de partida de la incomunicación de los personajes es su total desconfianza recíproca y hacia cualquiera atmósfera común, como si pese a estar físicamente juntos, psicológicamente no respiraran el mismo aire común. Paralelamente, es este recelo el que oscurece la grosera simplicidad del mundo, oscurecido y bloqueado como objeto de conocimiento y de acción. Pese a que la histeria, el hambre, la suciedad, la enfermedad y las luchas agravan la situación, los prisioneros, autoencerrados en una especie ficticia de cárcel imaginaria (o romántica: el *Tristán e Isolda* de Wagner ilustra con sorna el suicidio de una pareja), siguen sin ser capaces de salir del círculo vicioso de su confinamiento.

Por último, nótese cómo, en tercer lugar y como dato fundamental, la paulatina frustración ante la imposibilidad de salir les lleva a los habitantes a buscar chivos expiatorios. La opacidad de la situación se descarga antes en diversos culpables y conjeturas conspirativas que en cualquier esfuerzo de cooperación.

En resumen, Buñuel está describiendo un tipo de mezquindad, un resentimiento hacia la esfera de lo común que transforma el malestar colectivo en un asunto individual, narcisista, doméstico. Los sujetos son incapaces de salir al exterior porque no saben encontrar otra salida que encerrándose a sí mismos frente a lo exterior, por eso interpretan la situación en términos paranoicos o como una lucha de unos contra otros.



Ahora bien, ¿por qué no logran ver una solución tan *simple*? Tal vez, si sólo por un momento, como comentaba con sorna Buñuel, hubiesen intentado por una vez comunicarse entre sí y dejar sus monólogos, hablar sobre su realidad común, habrían podido salir de su estúpido aislamiento y *ser capaces de hacer algo*. En una entrevista, Buñuel afirmaba: “En la sociedad humana de hoy, los hombres cada vez se ponen menos de acuerdo, y por eso combaten entre ellos. Pero ¿por qué no se entienden? ¿Por qué no salen de esta situación? En la película es lo mismo: ¿Por qué no llegan juntos a una solución para salir de la casa?”

El problema es que *no pudiendo salir de sí mismos*, los habitantes de la casa *tampoco pueden salir al exterior*. Cuanto más valoran el mundo desde su yo, más pierden el mundo¹. Bajo esta imagen quisiera mostrar que, más allá de su dimensión psicológica, el resentimiento se define por la incapacidad de pensar impersonalmente, de “salir del recinto doméstico”. Al mostrar que no hay cárcel más temible que la que el sujeto construye respecto a sí mismo para *inmunizarse* frente a

¹ La fábula de Buñuel tiene el interés además de ilustrar el mismo problema detectado por Walter Benjamin mientras observaba a la burguesía de su época. Interesado por la “naturalización mítica” de las relaciones sociales — Buñuel subraya en la película la importante cuestión psicoanalítica de la repetición obsesiva—, el sismógrafo del nacionalsocialismo describía en *Calle de dirección única* la siniestra “transformación” del individuo burgués: “Una curiosa paradoja: al actuar, la gente piensa en su interés privado más mezquino, pero al mismo tiempo, su comportamiento está más que nunca condicionado por los instintos de la masa. Y más que nunca, los instintos de la masa se han vuelto hostiles a la vida. Allí donde los oscuros instintos del animal -como relatan muchas historias- encuentran una forma de escapar de un peligro inminente aunque aún invisible, la sociedad, donde la gente tiene en mente su chato bienestar se convierte, con la estupidez del bruto, en víctima del peligro más inminente, sin el oscuro conocimiento de los animales, como una masa ciega. Así, en esta sociedad, el cuadro de la imbecilidad es completo: incertidumbre, en realidad perversión de los instintos vitales para la existencia, y desamparo, declive del intelecto. Este es el estado mental de toda la burguesía alemana”.



un afuera, Buñuel se hace eco de un tema interesante para comprender las coordenadas ideológicas del mundo contemporáneo: la lógica del resentimiento.

Una actitud que, a diferencia de lo que piensa el discurso aristocratizante, no es tanto causa como síntoma, tanto dato natural como efecto secundario de relaciones de poder concretas que endurecen los cuerpos y contaminan las atmósferas comunes hasta el punto de reducir la potencia de contagio político-social de la vida a un unidimensional modelo disciplinario de corporalidad, inmunidad e intimidad.

El antisemitismo como reto ilustrado

En esta conferencia me gustaría centrarme básicamente en el capítulo “Elementos del antisemitismo. Límites de la Ilustración”, el importante epílogo de *Dialéctica de la Ilustración*, una suerte de conclusión de la obra que consta de siete apartados que, sin embargo, no terminan de conformar una síntesis del tema. Intentaré mostrar en qué medida el acercamiento al problema del antisemitismo que aquí afrontan Adorno y Horkheimer es ininteligible o apenas comprensible si no se pone en relación con el análisis que, sobre todo en *La genealogía de la moral*, realiza Nietzsche sobre la dinámica psicológico-social del resentimiento.

En este sentido, la aproximación genealógica desplegada en este ensayo es un claro intento de *ilustrar* la cuestión de cómo de un tipo patológico de voluntad debilitada que aspira sobre todo a imponerse va a surgir un nuevo concepto de poder y de dominación. No es exagerado afirmar que los sutiles análisis nietzscheanos en torno a la capacidad creativa del resentimiento son utilizados en *Dialéctica de la Ilustración*



en el apartado de “Elementos del antisemitismo” para explorar el sentido de la nueva personalidad autoritaria antisemita y su singular desprecio hacia la alteridad, un movimiento ideológico marcado por la psicología de la proyección, como veremos.

No resulta muy difícil comprobar que detrás de la crítica de la subjetividad burguesa realizada por Adorno y Horkheimer y ejemplificada en la figura de Odiseo se encuentra el andamiaje teórico del psicoanálisis freudiano y el planteamiento crítico de la moral nietzscheana. Asimismo, en la medida en que los dos autores frankfurtianos definen el concepto reduccionista de “Ilustración” de la era burguesa como un proceso de racionalización puesto al servicio de una lógica absolutista encaminada a la autoconservación del sujeto, parece interesante realizar una comparación con la temática del resentimiento. Por eso empezaremos a aproximarnos al fenómeno del antisemitismo planteando una pregunta: ¿por qué el desarrollo de la génesis de la subjetividad burguesa terminó alumbrando el surgimiento del llamado “carácter autoritario”? En la respuesta a esta pregunta detectaremos enseguida la importancia del fenómeno psicológico-social del resentimiento.

Arriesgándome a dar una definición aún parcial y provisional del concepto de antisemitismo moderno, podría decirse que éste, en primer lugar, hace referencia a una forma de pensamiento ideológica e históricamente muy influyente cuya característica más definitoria es un comportamiento paranoico oportunamente racionalizado que tiene funciones psicosociales de legitimación de las estructuras de poder ya existentes.

Además, en segundo lugar, se trata de un tipo de reacción o de respuesta meramente “reactiva”, esto es, por definición defensiva o inmunitaria, muy propia de sujetos incapaces de afrontar



adecuadamente el problema de la autoridad, a las frecuentes situaciones de crisis política, económica o social de la sociedad moderna. En este punto, el resentimiento antisemita, por utilizar un vocabulario deleuziano, es un movimiento de repliegue reterritorializador (la vida de la nación, el “pueblo”) frente a una situación de ruptura, de pérdida o de desterritorialización. Uno se *resente* de su extrañamiento, de su ubicación inhóspita, cuando reacciona ante un mundo en el que “todo lo sólido se desvanece en el aire” construyendo todo tipo de “búncers” psicosociales frente al peligro.

Ciertamente, con su reconstrucción crítica del problema de la Ilustración y del sujeto moderno, Adorno y Horkheimer trataban de comprender en conceptos filosóficos su actualidad teniendo muy presente que tanto la demasiado feliz síntesis dialéctica brindada por Hegel como el excesivo protagonismo que otorgaba Marx al problema central del trabajo social debían ser puestos en cuestión y oportunamente matizados. En esta reorientación del problema de la crítica fueron convocados Freud y Nietzsche. Mientras el primero proporcionaba con su *Malestar de la cultura* las herramientas susceptibles de clarificar la tensión entre las reivindicaciones individuales de felicidad y las demandas socioculturales de represión, el segundo mostraba en *La genealogía de la moral* cómo detrás de las normas subyacían procesos de disciplinamiento y de sometimiento corporal que devenían invisibles tras el manto idealista de los valores morales.

En una palabra, los dos cartografiaban en el horizonte de legitimación del sujeto burgués un escenario muy distinto: advertían el excesivo precio que debía pagar la forja de esta subjetividad en términos psicológicos, así como sus frecuentes recaídas causadas por la



ilusión de autonomía. Allí donde el sujeto burgués desplegaba una narrativa legitimadora en la que se emancipaba sin restos problemáticos de los poderes ajenos del pasado y liberaba su creatividad de la opresiva aristocracia oligárquica, Freud y Nietzsche, en este estricto sentido, “pensadores que podríamos tildar de reaccionarios”, desenmascaraban el supuesto triunfo del individuo burgués sobre el antiguo Amo como el nacimiento de un nuevo tipo de esclavo. La transición del viejo mundo al nuevo debía ser, pues, replanteada. ¿No mostraba la irrupción de la bestia nazi en un mundo supuestamente “iluminado” por la cultura y el progreso precisamente que este paso era, cuando menos, dudoso? No es casual que Adorno y Horkheimer cifren en el pensamiento de Nietzsche el resurgir de una nueva conciencia ilustrada sobre la Ilustración y, sobre todo, prevenida frente a los intentos de resucitar anacrónicamente la supuesta verdad de los viejos amos desde el fracaso de los ideales que legitimaban a los nuevos esclavos burgueses.

“[Nietzsche] ha captado, como pocos desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración [...]. Al aparecer este carácter dual de la Ilustración como motivo histórico fundamental, su concepto, el de pensamiento en constante progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia narrada. Pero mientras que la relación de Nietzsche con la Ilustración, y por tanto con Homero, permaneció ambivalente; mientras que él vio en ella tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía realizador consumado, como el poder «nihilista», hostil a la vida, en sus descendientes prefascistas ha quedado sólo este segundo momento, pervertido en ideología. Ésta se convierte en ciega exaltación de la vida ciega, a la que se entrega la praxis también ciega que oprime todo lo viviente. Lo cual se expresa en la actitud de los



fascistas de la cultura con respecto a Homero “(*Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1997, p. 98. Desde ahora DI).

¿Qué significa esta “ciega exaltación de la vida ciega” que prescinde impacientemente de las mediaciones históricas, culturales y materiales y que hace, por así decirlo, *tabula rasa*, como si no hubiera nada más que ella? Con esta pregunta, a mi modo de ver, entramos de lleno en el problema del resentimiento abordado por Nietzsche en el tratado I de la GM y nacido de la necesidad idealizada de compensar un agudo sentimiento de impotencia, una impotencia causada para muchos, entre otros los frankfurtianos, por el decepcionante balance arrojado por las ilusiones propuestas desde la clase burguesa para alcanzar su legitimidad frente al viejo mundo.

La mentira del sujeto burgués

Si para Adorno y Horkheimer Nietzsche es, *grosso modo*, uno de los grandes cronistas de la “Dialéctica de la Ilustración” bajo el ángulo del desarrollo de la subjetividad es porque ha sabido ver bajo la óptica hasta ahora incuestionable y no problematizada del ideal “moral” la negación de la vida material y la represión o disciplinamiento de los afectos. Él precisamente rastrea esta renegación del horizonte vital y material de las fuerzas en el desplazamiento acometido por la aparición del sujeto autotransparente. Merece la pena que transcribamos este decisivo paso del primer tratado de la GM:

“[...] Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados se dicen, movidos por la vengativa astucia propia de la impotencia: «¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos! Y bueno es todo el



que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos» -- esto, escuchado con frialdad y sin ninguna prevención, no significa en realidad más que lo siguiente: «Nosotros los débiles somos desde luego débiles; conviene que no hagamos nada *para lo cual no somos bastante fuertes*» -- pero esta amarga realidad de los hechos, esta inteligencia de ínfimo rango, poseída incluso por los insectos (los cuales, cuando el peligro es grande, se fingen muertos para no hacer nada «de más»), se ha vestido, gracias a ese arte de falsificación y a esa automendacidad propias de la impotencia, con el esplendor de la virtud renunciadora, callada, expectante, como si la debilidad misma del débil --es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad-- fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser--así--y--así como *mérito*”. (GM, I, 13).

Ante este telón de fondo cabe señalar, como primer dato, que el resentimiento, “gracias a un acto de falsificación o “cambio de moneda” (“Falschmünzerei”) y automendacidad (“Selbstverlogenheit”), hace de necesidad virtud; de impotencia, poder; de debilidad, fortaleza; de una situación de falta, de pobreza, una moral; del



autodesprecio y de su odio contra la dicha en general un hecho para autoafirmarse. Dicho de otro modo: la lógica del resentimiento es una lógica orientada a la autoconservación de lo ya dado, a mantener y defender un grado fáctico de la fuerza. No es casual que Nietzsche hable aquí de una suerte de “mimetismo”, gracias al cual los “débiles” que quieren acceder al poder siguiendo siendo débiles “se hacen los muertos”; para, al socaire de una sutil economía psicológica de no desgaste emocional o afectivo, “no hacer nada de más”. La subjetividad del esclavo no es sino una estrategia por la que el débil triunfa sobre el fuerte, el amo, pero, esto es fundamental, *como esclavo*, para seguir siendo débil, como vida que ahora busca su autoafirmación ahorrativamente renunciando a la tensión de la forma (Agamben) y siendo no más que vida biológica.

Es, pues, el esclavo quien aspira al “fetiche” del poder, de su representación, quien va a dirigir su vida bajo el imperativo de la dirección ascética y el trabajo racional para salvaguardarse.

Contra la autocosificación

Evidentemente, “noble” o “esclavo” son “tipos” que no preexisten al juego de las fuerzas, sino que se forjan en sus diversos “modos” (Spinoza) o estrategias a la hora de afrontar el combate. Lo diremos muy sucintamente: allí donde el noble se *expone*, el esclavo se *impone*. Debemos insistir asimismo en que Nietzsche entiende el resentimiento como un tipo de “debilidad” que trata de conseguir el poder e imponerse desde esa misma debilidad y transgrediendo o invirtiendo las reglas de juego que existían hasta ese momento.

Varias consecuencias se deducen de este desplazamiento. Por un lado, “débil” aquí será sinónimo de “inmunidad” y “autocosificación”.



Por otro, con la entrada de esta lógica se impone un repliegue defensivo de un sujeto que sólo acierta a definirse y legitimarse de forma defensiva, esto es, *reactiva*, frente a un enemigo visto exclusivamente bajo el prisma de su posible amenaza a un ficticio “derecho” de autoconservación subjetivo. La ficción del sujeto impone así una concepción del poder dualista bajo la que sólo existe la disyuntiva entre una dominación totalmente ajena -lo que Foucault llamará una “concepción jurídica del poder”- y una autonomía individual entendida en términos puramente negativos como “libertad de” (el poder).

Este paso es importante porque desestima la posibilidad de una crítica dirigida a combatir la supuesta represión de una dimensión pulsional “propia” y abre la crítica de la sujeción de los cuerpos. Es decir, la tematización del escenario corporal no apunta a restablecer o buscar “hacia atrás” nada “victimizado”, originario u olvidado (en este contexto cobrará sentido el problema del antisemitismo), sino a una posibilidad de transformación “hacia adelante”.

El resentimiento dice: “Yo estoy enfermo; entonces tú debes ser culpable, tú eres la enfermedad”. Es evidente que en esta lógica, regida por la autoconservación subjetiva y la idea de una supuesta “propiedad”, el enemigo aparece convenientemente “caricaturizado” como una suerte de ser extraño, cuasi-fantasmal o excepcional que acecha un ámbito doméstico; esto es, adquiere rasgos paranoicos. Volveremos sobre esto.

Lo interesante de este desplazamiento es que transforma la lógica del conflicto y genera una dinámica social puramente reactiva, defensiva. Cuando el escenario social cae bajo la lógica del resentimiento la defensa del cuerpo biológico prima sobre cualquier consideración autocrítica del sujeto. El marco de legitimidad se define exclusivamente en términos negativos por las amenazas, ya no por



postulados positivos. Podríamos definir esta función como una “despolitización” o “biologización” de la guerra o de la situación de conflicto. Desde esta perspectiva biopolítica, por decirlo con Foucault, se transforma la imagen del Señor del viejo mundo en una suerte de “vampiro” ocioso e improductivo, un ser superfluo que debe ser eliminado en virtud de su peligro potencial para la salud del organismo social. No es casual que Foucault hable aquí de la aparición de un “nuevo racismo” que funciona con un diferente lema: “Para poder vivir, es preciso que masacres a tus enemigos”.

¿Por qué el antisemitismo es un victimismo?

Desde estas claves puede entenderse por qué el resentimiento sólo entiende el conflicto desde el esquema dentro-afuera y al enemigo como intruso de un imaginario espacio narcisista y doméstico. El problema del antisemitismo es que necesita autocosificar su conciencia para defender su posición de víctima de un poder ajeno. Su resentimiento es victimista porque presupone la existencia de un “sujeto” inmaculado y puro al que se le infringe un daño desde el exterior. En esta tesitura el mal se tiñe inevitablemente de tonos paranoicos. “El fascismo -afirma Adorno en *Minima moralia*- es la dictadura de los que tienen delirios de persecución y convierte en realidad todos los temores de persecución de las víctimas”.

Una de las formas más útiles que el “carácter autoritario” tiene de resentirse de la realidad y de inmunizarse defensivamente frente a ella pasa por convertir lo real, siempre frágil, en una dimensión a priori traumática e imposible que *contamina* nuestra cotidianeidad “desde fuera”. Evidentemente, la figura del vampiro o “monstruo” judío cobra sentido en este contexto. Abundando en este punto, Zizek ha realizado



recientemente desde el psicoanálisis una sugerente comparación entre el abandono freudiano de la teoría del trauma en el caso de “El hombre de los Lobos” y la óptica del antisemitismo: Esta lógica reactiva sólo entiende al enemigo, *enteramente otro*, como el intruso que “desde fuera” invade un cuerpo social inmune preexistente:

“La sociedad está siempre atravesada por una escisión antagónica que no se puede integrar al orden simbólico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existía, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria. [...] ¿Cómo tenemos en cuenta entonces la distancia entre este punto de vista corporativista y la sociedad de hecho escindida por luchas antagónicas? La respuesta es, claro está, el judío: un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social. En suma, ‘judío’ es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de “Sociedad”: es como si en la figura del judío esta imposibilidad hubiera adquirido una existencia real, palpable -y por ello marca la irrupción del goce en el campo social” (*Repetir Lenin*, Madrid, Akal, 2002, p. 33).

¿Por qué el enemigo del resentimiento es un espectro?

Esto quiere decir que el triunfo de la “moral del esclavo” o la “ética” según Badiou (en tanto que valoración reactiva, inmunitaria, narcisista y biológica, defensiva a efectos de la autoconservación), siempre arrastra una desfiguración cognoscitiva del enemigo como “intruso” doméstico, como “monstruo” o “animal anormal”. Ésta es la



paranoia del “hombre bueno”. El “bueno” no puede sino *mirar de reojo* a su enemigo, es una fábrica de crear “malvados”².

En la medida en que se apoya en una ficción que hace abstracción de las circunstancias reales de su enemigo (caricatura), el esclavo no puede odiar y despreciar a su enemigo más que *a pesar de su realidad*. Del mismo modo que, como afirma Zizek, para el antisemita “[...] la no existencia misma del judío en la realidad funciona como el argumento principal para el antisemitismo”, para el resentido la inexistencia de una causa real de su desprecio es precisamente la condición misma del mismo. Es un odio abstracto que, no pudiéndose apoyar en el odio a algo concreto, sólo se justifica a pesar de los hechos:

“[...] Ustedes recordarán que Lacan decía que si tenemos un marido celoso, de que tiene razón con sus celos porque efectivamente su mujer se está acostando con todo el mundo, sus celos son patológicos. Y lo crucial en este punto no es saber porqué la señora se acuesta con medio mundo sino porqué este señor tiene que sostener toda su estructura psíquica alrededor de estos celos tan tremendos. Lo mismo pasa por ejemplo con el antisemitismo. Es totalmente equivocado discutir con un antisemita diciéndole, estás equivocado, los judíos no son como vos

² ¿En qué medida puede decirse que la rebelión del burgués contra el Amo antiguo y reaccionario va ligada a la necesidad reactiva de *otro* Amo malvado decadente y espectral frente al cual legitimarse incesantemente? ¿Necesita la “ética” biopolítica del burgués del resentimiento hacia el Vampiro? ¿Este Otro encarna la Enfermedad amenazante (modelo de la peste) frente a un Orden Inmunitario, un “enemigo interno”, como dice Foucault? Si esto es así, el resentimiento hacia el “Judío” sería el fantasma que surge del fracaso de la moral moderna de los esclavos, esa rebelión liberal asentada en el principio de la autoconservación vital individual y en la reacción frente a la decadencia aristocrática. El odio al nuevo “Amo” judío es la consecuencia de la incapacidad del burgués de superar y destronar al viejo Amo aristocrático a través de la lógica de la libertad negativa.



decís. Tomemos Alemania 1937, cuando los Nazis en su época decían que los judíos estaban seduciendo a las chicas alemanas. Bueno tal vez en cierta manera fuera así, probablemente hubiera algunos judíos que seducían algunas chicas alemanas, lo mismo cuando acusaban a los judíos de estar explotando a las trabajadoras alemanas, probablemente en algunos casos se daba esto, pero este era un falso debate porque el antisemitismo... La pregunta central no es que el antisemitismo reprocha cosas a los judíos que ellos no son en realidad, sino que lo que hay que preguntarse es por qué la ideología nazi necesitaba elegir, buscar en el judío la figura del enemigo para sostener su estructura ideológica [este nivel de la posición subjetiva es el que queda suprimido bajo la pregunta del velo ideológico que encubre la realidad]. Y lo mismo sucede con la guerra con Irak, la pregunta no es en qué medida Sadam es la encarnación del mal sino por qué los EEUU tuvieron que construirlo como la figura del enemigo, ésa es la pregunta central” (Ibíd., p. 82).

Hacia la psicología del carácter autoritario

¿Representaba la barbarie antisemita el regreso del despótico poder del viejo Amo o provenía del “esclavo” burgués “liberado” por la racionalidad instrumental y su viaje formativo a través de la disciplina del trabajo? En el escenario clásico en el que Hegel había dibujado el movimiento emancipador del esclavo frente al amo a la vista de la capacidad del primero para reprimir su inmediatez y desarrollar un movimiento de negatividad respecto a ella, la Escuela de Frankfurt vislumbraba ahora, con la ayuda de Freud y Nietzsche, una nueva figura de dominación y nuevo tipo de esclavitud.



En consonancia con esto, un nuevo diagnóstico crítico surgía justo en el corazón del individualismo burgués. El proceso histórico en el cual el individuo llega a la conciencia abstracta de sí mismo había, en efecto, suprimido con las viejas cadenas de la esclavitud una forma de la sociedad de clases, pero no la existencia misma de ella; de este modo, no había emancipado al hombre sino que lo había esclavizado en su interior. Es decir, en la Edad Moderna la relación de dominio había quedado oculta bajo tres modelos: económicamente, mediante la aparente independencia de los sujetos libres para el contrato laboral; filosóficamente, por medio del concepto idealista de una libertad absoluta del hombre; e interiormente por medio de la domesticación y amortiguamiento de las exigencias de placer. Será el malestar ocasionado por este proceso civilizador, muy anterior a la época burguesa, el que conduzca a la formación y consolidación del tipo psicológico del llamado “carácter autoritario”.

Será el andamiaje psicológico-social de Erich Fromm el que afronte el análisis pertinente de la cuestión y ofrezca el modelo teórico básico seguido en los diferentes estudios realizados en la Escuela de Frankfurt. Debe tenerse en cuenta además otro dato: la Escuela buscaba desentrañar el enigma del conformismo del hombre contemporáneo. ¿Por qué no se rebelaba políticamente la sociedad en la situación de crisis y adoptaba compromisos con los poderes fácticos? ¿Cómo había que explicar el paradójico hecho de que el proceso de individualización dentro de la sociedad burguesa se desarrollara al precio de la aniquilación de la individualidad crítica?

Fromm avanzará una posible respuesta: el estudio del “carácter sadomasoquista” entendido como una mala o “ficticia” reacción a una situación de alienación o sufrimiento. Asediado por la soledad y falta de sentido comunitario, el individuo se ve incapaz de reaccionar



adecuadamente al proceso de vaciamiento impulsado por la dinámica capitalista. Una posible salida a esta inhospitalidad creciente que lastima a su narcisismo pasa por impulsar una estrategia de aniquilación del yo responsable, dimensión que percibe como una onerosa carga. Para superar su extrañamiento e impotencia, este tipo psicológico busca obsesivamente apoyarse en muletas ideológicas susceptibles de proporcionarle el sentimiento de poder y de integridad psicológica de las que en un principio carece. Por ello Fromm observa cómo, desde un punto de vista psicológico, “*el deseo de poder no se arraiga en la fuerza, sino en la debilidad*. Es la expresión de la incapacidad del yo individual de mantenerse solo y subsistir. Constituye el intento desesperado de conseguir un sustituto de la fuerza al faltar la fuerza genuina” (*El miedo a la libertad*, Paidós, 1987, p. 163. Desde ahora ML).

Mediante la anulación del yo individual y el intento de sobreponerse a la intolerable sensación de impotencia experimentada por la presión del medio social, el individuo, para defenderse, aspira también a convertirse en parte integrante de alguna estructura más grande y más poderosa para, por así decirlo, sumergirse o fusionarse en ella. A este fin sirven un líder, una institución, Dios, una nación o una compulsión desenfadada hacia la actividad que permitan *velar*, tapar, ese vacío previo³. Por eso la debilidad del yo, no sólo psicológica, sino síntoma de la impotencia del individuo frente a la maquinaria social,

³ El hecho de que el resentido no pueda atacar al poder constituido más que reactiva, defensivamente, más que sintiéndose previamente sometido a un poder *ya existente* más fuerte (representación del poder) indica no sólo su aspecto regresivo (siempre apunta a algo pasado), sino su incapacidad para el nacimiento o la transformación, esto es, el poder nuevo. “Hacer de necesidad virtud” es resistirse por todos los medios a hacer “de necesidad devenir”. El resentimiento es así un odio inerte al hecho del nacimiento. Si algo define al resentido es que no puede confiar en la vida.



resulta insoportable a menos que la herida narcisista se atenúe a través de la identificación con el poder o la integración dentro de un colectivo. El grupo, la masa, la nación son esos espacios de “descarga” de sustitución capaces de compensar las tensiones subjetivas derivadas de su inserción en el mundo. No extrañan así los valores esenciales que definen al carácter autoritario según Horkheimer: entrega mecánica a valores convencionales, sometimiento ciego a la autoridad, que arremete con odio ciego contra todos los opositores y marginados; rechazo del comportamiento introvertido; pensamiento estrictamente estereotipado; tendencia a la superstición; desprecio mitad moral, mitad cínico de la naturaleza humana, o la “proyección”.

En este sentido, para Adorno, el conocido lema nazi “¡Alemania, despierta!” significaba justamente lo contrario: sumirse en un resentimiento que, apelando a la promesa del despertar, sólo se aseguraba de mantener a los individuos en un sueño más profundo y así neutralizar la posibilidad de vérselas con la realidad de los antagonismos sociales. Esta exhortación nacionalsocialista a la existencia alerta en vigilia era por otro lado un modo de invitar a una “soberanía” ilusoria que pudiese renegar de sus condiciones materiales y de las subordinaciones fácticas. Trabajar heroicamente en el despertar alemán era una forma sutil de “sonambulismo”, como supo ver magistralmente Hermann Broch en su trilogía de novelas homónima.

Evidentemente, esta “salida” masoquista o supuestamente heroica -una salida idealista auspiciada, dicho sea de paso, por el protestantismo- no hace sino infectar la herida que en principio trata de curar. ¿Cómo se explica esto? ¿Es admisible suponer que el remedio para curar el miedo consiste en empeorarlo? Así procede el individuo masoquista mediante su apuesta viril por el sacrificio del yo empírico, muchas veces fomentada por el líder o el yo ideal. “Hasta tanto yo siga



debatíendome entre mi deseo de permanecer independiente y fuerte y mi sentimiento de insignificancia o de impotencia -señala Fromm-, seré presa de un conflicto torturador. Si logro reducir a la nada mi yo individual, si llego a anular mi conocimiento de que soy un individuo separado, me habré salvado de este conflicto'. Sentirse infinitamente pequeño y desamparado es uno de los medios para alcanzar tal fin; dejarse abrumar por el dolor y la agonía, es otro; y un tercer camino es el de abandonarse a los efectos de la embriaguez [...] (ML, p. 155)".

Como podemos ver, no parece difícil relacionar este análisis con la patología afectiva del resentimiento. Se trata de posiciones "cosificadoras" que naturalizan la subjetividad o que, incapaces de reaccionar adecuadamente a las presiones y estímulos de la realidad, se atrincheran y blindan en secundarias "afirmaciones ficticias".

"La actitud del carácter totalitario hacia la vida, su filosofía toda, se hallan determinadas por sus impulsos emocionales. El carácter autoritario prefiere aquellas condiciones que limitan la libertad humana; gusta de someterse al destino. Y lo que éste ha de significar para él depende de la situación social que le toque en suerte. El soldado puede significar la voluntad o el capricho de sus superiores, a los que se somete de buena gana. Para el pequeño comerciante su destino es producto de las leyes económicas. Prosperidad y crisis no constituyen para él fenómenos sociales que puedan ser cambiados por la actividad humana, sino la expresión de un poder superior al que es menester someterse. [...] La fatalidad puede asumir una forma racionalizada, como "ley natural" o "destino humano" desde el punto de vista filosófico; como "voluntad divina" hablando en términos religiosos, y como "deber" en términos éticos... Para el carácter autoritario se trata siempre de un poder superior, exterior al individuo, y con respecto al cual éste no



tiene más remedio que someterse. El carácter autoritario adora el pasado. Lo que ha sido una vez, lo será eternamente. Desear algo que no ha existido antes o trabajar para ello, constituye un crimen o una locura. El milagro de la creación —y la creación es siempre un milagro— está más allá del alcance de su experiencia emocional” (ML, p. 170).

El modelo de Fromm será retomado por Adorno y Horkheimer, pero trasladado a un escenario diferente. Ellos, incorporando a Freud en el diagnóstico, van a entender el resentimiento inherente al antisemitismo moderno como un tipo de rebelión contra la civilización que no representa simplemente una repetición pura de lo arcaico o de lo mítico, sino como un rebrote de lo arcaico *dentro* de los procesos de la propia civilización.

Siguiendo este hilo rojo la Escuela de Frankfurt se interesó por cómo las presiones ligadas al proceso de disciplinamiento civilizatorio suscitaban patrones de reacción agresiva tanto dentro como fuera del sujeto; dentro, como comportamiento masoquista y sumisión a los líderes que se revelaban como aptos para canalizar el resentimiento de las masas frente a esas mismas presiones; fuera, como búsqueda de chivos expiatorios. En el nuevo y ambivalente escenario clarificado por la dialéctica de la ilustración, el fenómeno del antisemitismo moderno empezaba a aparecer como una expresión de resentimiento, como una ideología que se formulaba más como una falsa y contraproducente terapia de los sufrimientos ligados al devenir racionalizador occidental que como un brote puramente irracional; más como una cartografía susceptible de simplificar y dar sentido al malestar que como una simple irrupción violenta y carente de sentido. La apelación fascista a la naturaleza, pues, debía entenderse como una naturalización y



cosificación perversa realizada *desde dentro* de la cultura que trataba de protestar contra la densa red tejida por el liberalismo burgués.

Del mismo modo que el resentimiento debía entenderse como una respuesta defensiva del individuo burgués a la crisis de valores de gran calado que afectaba a las sociedades contemporáneas, hablar del antisemitismo al margen de las desigualdades producidas por el sistema capitalista significaba no acertar en la comprensión del fenómeno. Así lo muestra Horkheimer:

“La represión de los deseos que la sociedad logra mediante el yo, se torna cada vez más irracional no sólo respecto a la población como todo, sino también en lo referente a cada individuo. Cuanto más ruidosamente se proclama y se reconoce la idea de racionalidad, tanto más se acrecienta en la disposición de ánimo del hombre el resentimiento consciente o inconsciente contra la civilización y su instancia dentro del individuo: el yo. ¿Cómo reacciona la naturaleza, en todas las fases de su represión, dentro del hombre y fuera de él, frente a este antagonismo? ¿En qué consisten las manifestaciones psicológicas, políticas y filosóficas de su rebelión? ¿Es posible solucionar el conflicto mediante una ‘vuelta a la naturaleza’, mediante una reanimación de viejas doctrinas o la creación de nuevos mitos?” (*Critica de la razón instrumental*, Sur, México, p. 119).

Puesto que la rabia que produce el tener que someterse a los poderes sociales opresores no puede dirigirse de forma directa contra ellos, ese yo cada vez más debilitado acaba desviándolos contra sí mismo o proyectándolos hacia algo exterior más débil. Bajo estas condiciones es como si la economía libidinal narcisista no pudiese sobrevivir sin un chivo expiatorio.



Resentimiento en el malestar de la cultura

En este punto en el que Adorno y Horkheimer completan con el material psicoanalítico los análisis nietzscheanos: el fenómeno del resentimiento sólo resulta inteligible en el marco del problema freudiano del malestar cultural como una furia que sólo encuentra su objeto de forma desviada en los sectores más débiles de la sociedad. Por ello actúa como una suerte de válvula de escape de las excesivas presiones sociales sobre el aparato psíquico pulsional. Cerradas las salidas reales que pudieran llegar a ser objeto de la descarga afectiva (la estructura económica) y difuminada la cartografía que pudiera servir de diagnóstico crítico de la situación, el resentimiento no tarda mucho en abrirse camino creativamente por otras vías. No debe subestimarse además el hecho de que la burocratización de la sociedad y la impersonalidad del poder en las sociedades modernas obstaculizan la posible cartografía lúcida del individuo herido.

En la medida en que la ideología liberal burguesa oculta de formas diversas la posibilidad de tener un conocimiento de la dinámica estructural capitalista y trata de mantener la ilusión de una autonomía más allá de la conciencia de clase, obliga al individuo frustrado a reducir el conocimiento concreto e impersonal de su indignación a una ilusión de resentimiento simplificador. Un buen conocimiento de la situación en cambio implicaría por lo demás un necesario momento de autocrítica.

Como ya se ha visto, explicar la situación bajo el esquema de un poder *totalmente otro* frente a un supuesto átomo individual originariamente “libre” implica “autocosificar” al sujeto y abandonar la perspectiva correcta del problema en liza. La argumentación “Yo estoy



enfermo, luego alguien me roba la salud” implica desconocer hasta qué punto la patología no es sólo individual, sino también social. Como subraya Adorno, “[...] las comunes consideraciones sobre la ‘mecanización’ del hombre son engañosas, porque conciben al hombre como algo estático que, por efecto de un “influjo” exterior, se ve sometido, en su adaptación a las condiciones de la producción externas a él, a ciertas deformaciones. Pero no hay sustrato alguno de tales ‘deformaciones’, nada ópticamente interior sobre lo que exteriormente actúen los mecanismos sociales: la deformación no es ninguna enfermedad que padezcan los hombres, sino la de la sociedad, la cual engendra sus hijos con algo que el biologismo proyecta en la naturaleza: con ‘taras hereditarias’” (Th. W. Adorno: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 321).

La opacidad del poder sólo puede cobrar algo de sentido para el sujeto impotente y desorientado bajo el esquema simplista de una conspiración: alguien oculto ha de ser culpable del sufrimiento. El déficit cognoscitivo deviene así resentimiento frente a los “verdaderos señores” que se *ocultan* tras el sistema: los judíos. Es así como la “verdad a medias” de la frustración se convierte en paranoia de una presunta “expropiación”. Desde este prisma, el resentimiento, en efecto, es un arma, pero un arma cargada por el enemigo.

Cuanto más invisible y opaca es la estructura de poder, por tanto, más se canaliza este difuso malestar psicosocial en los cauces más claros y simples del resentimiento. “El malestar en la cultura tiene, con todo, un lado social -algo que Freud no ignoró, por mucho que no lo investigara concretamente. Puede hablarse de la claustrofobia de la humanidad en el mundo administrado, de un sentimiento de encierro dentro de un nexo enteramente socializado tejido como una tupida red. Cuanto más tupida es la red, más se procura escapar, y al mismo tiempo



precisamente su espesor impide la salida. Esto refuerza la furia contra la civilización, una furia que se vuelve violenta e irracionalmente contra ella. Un esquema confirmado por la historia de todas las persecuciones es que la ira se dirige contra los débiles, sobre todo contra los percibidos como socialmente débiles y a la vez -con razón o sin ella- como felices” (“Educación tras Auschwitz”, Barcelona, Morata, 1998, p. 34).

La insoportable felicidad del otro

Adorno y Horkheimer comprueban además que el “buen” burgués disciplinado no puede por menos de sentirse insultado por la debilidad y la fragilidad ajenas, dimensiones ofensivas que evocan para él la felicidad ya perdida a la que ha debido renunciar. Aquí radica justo la dificultad, siguiendo el lema adorniano, del intelectual judío para “poder mostrarse débil sin provocar a la fuerza”.

Ambos describen al resentido antisemita como una figura que, educado en el autodesprecio y en la disciplina, sólo puede sentir la felicidad ajena -una virtud que tiene siempre un aspecto de impotencia, inconsciencia y de falta de dominio instrumental sobre la realidad-, como una ofensa hacia su yo. A la vista de su carácter, estamos ante un carácter dependiente y no integrado que reacciona “hacia los más fuertes con sumisión y hacia los más débiles con desprecio”. Quien se ha educado en la armadura emocional hacia la realidad no puede abrigar ninguna compasión frente al frágil (mujeres, homosexuales, minorías, animales, gitanos, lo retrasado...), toda vez que éstos cuestionan la esencia de su ser en proceso de blindaje. “Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos -afirman Adorno y Horkheimer-, su imagen, en cuanto imagen de aquello que ha sido ya superado,



presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio convertido en totalitario no puede menos que sentirse mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito. Tales rasgos están prohibidos por el dominio, debido a que los dominados aspiran secretamente a ellos”.

La debilidad, pues, provoca y ofende a aquellos que, no pudiendo *estar a la altura* de los imperativos civilizatorios, están obligados a renegar de sus inevitables fragilidades y angustias, exhibiendo incesantemente la armadura de su poderío.

“El liberalismo había concedido la propiedad a los judíos, pero no el poder de mandar. El sentido de los derechos humanos consistía en prometer felicidad incluso allí donde no hay poder. Pero dado que las masas engañadas sienten que esa promesa, en cuanto universal, sigue siendo una mentira mientras existan clases, su furor resulta provocado: se sienten burladas. Incluso como posibilidad, como idea, las masas deben reprimir continuamente el pensamiento de esa felicidad, y ellas lo niegan con tanta más furia cuanto más maduro está el tiempo de su cumplimiento. Dondequiera que tal pensamiento, en medio de la privación o renuncia general, aparece como realizado, las masas deben reiterar la opresión dirigida a su propio anhelo. Todo lo que se convierte en pretexto para tal repetición, por muy infeliz que sea: Ashavero o Mignon, extranjeros que recuerdan la tierra prometida, belleza que evoca el sexo, el animal marcado como repelente, que trae a la mente la promiscuidad: todo ello atrae sobre sí el ansia de destrucción de los civilizados, que nunca han podido llevar a término el doloroso proceso de la civilización. A aquellos que dominan convulsamente la naturaleza, la naturaleza atormentada les devuelve provocadoramente la imagen de



la felicidad impotente. El pensamiento de la felicidad sin poder es intolerable porque ésa, y sólo ella, sería verdaderamente felicidad. La leyenda de la conspiración de los banqueros judíos disolutos que financiaban el bolchevismo es el símbolo de la impotencia innata, así como la vida buena lo es de la felicidad. A ello se asocia la imagen del intelectual, que parece pensar –cosa que los demás no pueden permitirse– y no derrama el sudor de la fatiga y del esfuerzo físico. El banquero y el intelectual, dinero y espíritu, los exponentes de la circulación, son el sueño desmentido de los mutilados por el dominio, de los que éste se sirve para perpetuarse” (DI, pp. 217-8).

Bajo este ángulo el desprecio del antisemitismo es el resultado de una cultura de autodesprecio fomentada por el idealismo moral burgués, un idealismo que, sin embargo, no puede cumplir sus promesas. Es más, en el odio al judío, el antisemita proyecta en el fondo su odio a ese sí mismo “en falta”, pasivo o “incompleto”, a ese yo individual que ha debido disciplinar y reprimir en aras de acceder a su adaptación social.

La dicha del otro resulta ofensiva ante el telón de fondo de la igualdad abstracta burguesa en tanto que aparece, por un lado, como una desigualdad injustificable para el sujeto frustrado y, por otro, como un espejo que le muestra el ridículo vacío sobre el que se asienta su propia rigidez moral.

El carácter tautológico del resentimiento antisemita radica en que éste es además un desprecio meramente autorreferencial, una suerte de “autodio” a través del otro que en última instancia consolida las estructuras de poder existentes redoblando la dominación real. Como se muestra en *El ángel exterminador*, la dinámica del resentimiento



asegura la repetición del poder, ofrece la “falsa salida” que vuelve a encerrar.

Ahora bien, sólo quien alguna vez se ha sentido seducido por un yo integrado en cuyo espejo ha de mirarse y disciplinarse, y a la vez se siente frustrado y decepcionado por no estar a la altura inalcanzable de su ideal imaginario, no puede soportar la imagen de la dicha del otro, esa dicha a la que él precisamente ha tenido que renunciar ascéticamente. De ahí que el resentimiento brote sobre todo en los sectores sociales más identificados con un excesivo adiestramiento en la “dureza” y en el “blindaje emocional”: la pequeña burguesía alemana. Cuanto más idealizada es la imagen del hombre, más cae a las bajas pasiones del resentimiento.

Cómo el carisma del líder reterritorializa y canaliza el malestar cultural

La sensación de abandono, de pérdida, de desterritorialización a la que se ve expuesto el individuo es reterritorializada hábilmente por el líder. Por eso sólo en el nihilismo, en la desconfianza hacia todos los valores visibles, puede surgir la voz del líder carismático. Su mensaje sólo puede ser negativo, una “mala nueva” simplista, porque de lo contrario tendría que comprometerse con una cartografía más exigente para la masa ansiosa de descarga de tensión, más compleja y menos “populista” y personalizada.

Este desenmascaramiento del carisma jerárquico sacerdotal – tradicional límite de la vida laica– abre el camino a otro tipo de carisma civil: el líder. Su carisma impulsará un movimiento de defensa contra cualquier comprensión impersonal (política) de la situación de malestar cultural, incluso contra las posibilidades de transformación



social. Lo que nos lleva a una pregunta. En la medida en que, en el contexto de una sociedad frustrada, la capacidad de seducción del líder radica en su aptitud para evitar al individuo pensar en términos impersonales, esto es, no resentidos, y canalizar su sufrimiento, ¿hemos superado esta tentación? ¿Se han desligado nuestras sociedades de esta forma de pensar tan mezquina como “pragmática” o “realista”?⁴

Hoy es el líder el que hace posible la satisfacción de este desplazamiento narcisista, esta suspensión o salto de las mediaciones que podrían descargar el resentimiento. Su figura se forja en la medida en que brinda a los individuos frustrados y decepcionados una cartografía sencilla y comprensible, esto es, aduladora para el resentimiento narcisista individual. “El carisma secular –señala Richard Sennett– es racional; constituye un modo racional de considerar a la política dentro de una cultura regida por una creencia en lo inmediato, lo inmanente, lo empírico, y rechazando como hipotético, místico o ‘premoderno’ la creencia en aquello que no puede ser directamente experimentado. Uno puede sentir directamente los sentimientos de lo

⁴ Es muy sugerente el modelo desde el que Sennett analiza la política “personalista” de Nixon, un ejemplo de las paradojas inherentes al apoliticismo del resentimiento. Quien hace uso de esta estrategia de altas expectativas morales para acceder al poder se ve obligado a asentar su legitimidad en un programa personalista de valores que, si tiene éxito, va a minar a la larga su propia credibilidad como gobernante o como crítico. Quien triunfa desplazando la atención del escenario de la acción política al de la intención moral, por ejemplo, disimulando sus acciones políticas concretas con sus motivaciones, y recusa de forma simplista y negativa el *statu quo* sin aportar mensajes positivos, se ve atado a una posición que no siempre será irreprochable cuando esté en el poder. Es decir, quien practica retórica e “imaginariamente” una política resentida y vengativa frente a una noción abstracta y maximalista de “poder” o contra el “sistema”, se ve hipotecado a no sacrificar nunca esa pureza, incluso cuando tiene que acceder a ser una autoridad real y mancharse con la realidad. Quien busca triunfar midiendo el poder ajeno desde una estrategia de resentimiento idealizado sólo puede jugar el rol victimista de eterno perdedor o llegar un día a tener poder real al precio de convertirse en algún momento en lo que más detesta.



político; pero no puede sentir en forma directa las consecuencias futuras de su política” (*El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1985, p. 603).

Conclusiones

Nos hemos preguntado si el antisemitismo nacionalsocialista fue un simple regreso de los viejos amos aristocráticos o una nueva “rebelión de esclavos”. Tratando de dar una respuesta, hemos analizado hasta qué punto la categoría nietzscheana de “resentimiento” puede convertirse en una herramienta crítica para comprender esta situación de barbarie histórica, así como arrojar luz sobre los escenarios despolidizados y xenófobos de nuestra actualidad.

Para ello no sólo me he apoyado en *La genealogía de la moral*, sino en pasajes de Adorno, Max Horkheimer y Erich Fromm, quienes, ésta es mi hipótesis, sintieron en un momento de crisis de valores la necesidad de trasladar las tesis nietzscheanas al análisis de la “personalidad autoritaria”. Estos autores no sólo nos muestran cómo el resentimiento hacia el judío es la prueba del fracaso de un tipo de individualismo y de libertad (negativa), sino también la consecuencia de la instalación de un escenario, el burgués o liberal, neutro y abstracto, que no problematiza su contexto material y económico (la conciencia de clase). Las paulatinas decepciones y frustraciones que causa este ilusorio paisaje liberal de “grado cero de poder” van a forjar el escenario resentido contemporáneo, un escenario cuya lógica es melancólica, inmunitaria, parasitaria, paranoica, idealista, reactivo-defensiva y no autocrítica.

El resentimiento antisemita no aparece desde esta perspectiva tanto como un anacrónico retorno de los viejos Amos en principio



superados cuanto como una situación genuinamente *moderna* de malestar civilizatorio surgida de la reacción defensiva de una soberanía subjetiva herida, “acosada”, que, por un lado, no quiere perder su ilusorio trono y que, por otro, ante tal situación de desorientación y tensión, va a necesitar imperiosamente un nuevo Amo o *Führer* que le ayude a descargar una situación ambivalente de una libertad y un malestar insoportables. Esto explica por qué, como argumenta Erich Fromm, fue la clase media, que había apostado por el valor de la subjetividad burguesa, la primera que cedió al antisemitismo.

De ahí que el resentimiento sólo sea inteligible desde el despliegue idealista y burgués de una situación ficticia de libertad desideologizada que supuestamente ha dejado atrás toda autoridad y la anacrónica relación de conflicto entre amo y esclavo. Incapaz de adoptar la opción *política* de la transformación –o de la transmutación de valores–, esta posición apolítica y biologicista sólo ofrece una *reacción* defensiva y una legitimación puramente negativa que desplaza las causas reales del malestar hacia posibles “culpables” cada vez más espectralizados que aparecen caricaturizados como intrusos que amenazan *mi propiedad, mi vida...* “Tú eres el malvado vampiro que me chupa la vida, yo soy bueno”.

A diferencia de Nietzsche, Adorno y Horkheimer tratarán de subrayar las conexiones existentes entre el resentimiento antisemita y el nacimiento del capitalismo. Por esta razón este desprecio genuinamente burgués tiene, por una parte, una función ideológica específicamente económica -el encubrimiento del dominio en la producción- y, por otro, una función de defensa narcisista que representa una protesta desplazada frente a la falsa reconciliación entre lo singular y lo universal. Esta reacción paranoica es de hecho el sistema de la “pseudocultura” que va más allá de la inmediatez para



reducir la realidad a una forma cosificada. Si la protesta antisemita resulta superflua e inútil es porque se trata de una rebelión de la naturaleza sometida que no se presenta más que como naturaleza. Ante esta situación sin salida, cabían dos opciones: la lucha consciente contra la patología estructural social o el resentimiento, ese secreto desprecio frente a la propia existencia y la sospecha frente a la dicha del otro.

En una citadísima frase de Horkheimer, escrita el año 1939, se dice: “Quien no quiera hablar del capitalismo, ha de guardar silencio respecto al fascismo”; hoy podríamos reformular la pregunta: “Quien guarda silencio acerca del capitalismo, ¿tiene derecho a hablar de resentimiento?”.