

MAX SCHELER

EL RESENTIMIENTO EN LA MORAL

INTRODUCCIÓN

Manuel Maire

s e r i e c e r o

Índice

Introducción	7
Observación preliminar	19
I. Sobre la fenomenología y sociología del resentimiento	25
II. El resentimiento y el juicio moral de valor	87
III. La moral cristiana y el resentimiento	93
IV. El resentimiento y la filantropía moderna	143
V. El resentimiento y otras desviaciones de los valores en la moral moderna	181

INTRODUCCIÓN

«Un racimo de negras uvas estaba colgado de un ribazo. Viéndolo tan lleno, una astuta raposa saltó muchas veces intentando tocar con los pies el fruto purpúreo, pues estaba maduro y en sazón para la vendimia. Cuando se cansó inútilmente, porque no consiguió tocarlo, se marchó contentando así su pesar: ‘Estaban verdes las uvas, no maduras, como yo creía’». ¹

La chica de clase que le gusta ha subido una historia a su Instagram, él decide responder insinuando su interés. Ella declina educadamente la propuesta de su compañero. El chaval se marcha contentando así su pesar: «No estabas tan buena, puta».

Cuando deseamos algo con pasión nos involucramos de una manera muy especial con aquello que anhelamos. No conseguirlo nos hace conscientes de nuestra incapacidad, experimentamos un sentimiento de tristeza que, de repetirse continuamente, puede sumirnos en la desesperación más angustiosa. Según cómo resolvamos esta frustración, dependiendo de la respuesta que brindemos al problema que se nos presenta, se deduce nuestro carácter. Por un lado, la forma noble de valorar acepta que

1 Esopo, «La zorra y las uvas», *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*, Madrid, Gredos, 1985, p. 313.

si no alcanzamos las uvas que nos apetecían, no por ello dejan de estar maduras. Podemos asumir que quizá no nos hemos esforzado lo suficiente, incluso reconocer que somos incapaces de conseguir lo que nos habíamos propuesto. Pero lo que nos interesa es la actitud inversa, la que devalúa el objeto apetecido con el fin de apaciguar la sensación de impotencia que sufre el individuo.

El resentimiento se prefigura en esta respuesta, pero su alcance es mucho mayor; no se limita a restarle importancia a lo deseado, sino que su consumación supone invertir por completo el valor del objeto. El chaval de nuestro ejemplo no se contenta con ignorar a su compañera porque sabe que se seguirá encontrando con ella, con la belleza que le cautivó, que representa un constante recuerdo de su deseo frustrado. Pero evitar esta angustia es tan fácil como «reconocer» que en realidad estaba equivocado, que su atractivo no era tal, sino una falsa apariencia. Este autoengaño provocado por el rechazo le aboca a sentirse traicionado y, ante semejante ofensa, reclama una respuesta proporcional.

Es importante notar que el insulto supone una descarga emocional con la que se calma la sed de venganza que caracteriza al resentimiento, pues la impotencia se suspende momentáneamente en la respuesta, aunque la inversión valorativa ya se está gestando. En este sentido, no podemos hablar de resentimiento en su sentido definitivo debido a que esta emoción se caracteriza por la ausencia de una «venganza» real, no hay una reacción como tal del individuo ofendido precisamente porque su impotencia le paraliza, resultándole así imposible canalizar activamente su frustración. En cambio, cuanto más se posterga la respuesta, más humillado e indefenso se siente el resentido. La ofensa se interioriza hasta tal punto que se convierte en una especie de destino vital, no puede dejar de buscar nuevos estímulos que justifiquen su angustia. Cuanto mayor es la impotencia, más

aumenta la sed de venganza. Pero, claro, nadie puede vivir así mucho tiempo.

Todo cambia de súbito al comprender que las uvas estaban verdes, ¿para qué esforzarse en saltar más alto por un fruto que ni siquiera está maduro? Si esa mujer no es tan bella, no necesito perder el tiempo. Con una paradójica combinación de autoindulgencia y condescendencia, el resentido se alivia falsificando el valor objetivo de lo que desea. La culminación de la inversión acontece cuando el resentimiento genera valores nuevos y, aunque los ejemplos aportados hacen referencia a experiencias individuales en las que vernos más o menos reflejados, todavía no constituyen un cambio en la moralidad. Lo que motivará a Scheler a estudiar dicho estado emocional radica en comprender cómo esta sed de venganza ilusoria termina por alterar la jerarquía valorativa de toda una sociedad.

En el verano de 1887, durante una estancia en Sils-Maria, Nietzsche desarrollará uno de sus trabajos de mayor relevancia, *La genealogía de la moral*. En el Tratado Primero del libro, dedicado a rastrear el origen y la evolución del par conceptual «bueno-malo» y «bueno-malvado», propone que los individuos que históricamente fueron oprimidos por los nobles se rebelaron frente a ellos de una manera muy especial. Incapaces de responder con acciones, sabiéndose inferiores en fuerza, comenzaron a imaginar que las virtudes de sus señores eran, en realidad, defectos morales. En esta nueva visión del esclavo, la fuerza y el orgullo, motores de la acción vital aristocrática, dejan de ser dignos de alabanza para serlo de conmiseración, manifiestan una peligrosa ambición de elevarse por encima del resto. Por contra, se reivindicán los valores del débil: la compasión y la humildad como símbolos de pureza de una relación con el mundo marcada por la castidad. Esta inversión de los valores producida por el *ressentiment* en-

contrará suelo fértil en el cristianismo. La moral cristiana promulga valores debilitados, el sacrificio y la autonegación de Jesús se convierten en el paradigma imitativo por excelencia. Según Nietzsche, sería precisamente el cristianismo el culpable de haber legitimado el resentimiento, al brindarle a los desposeídos un código ético con el que reivindicar su pasividad, a la vez que condenar las acciones de los nobles como un producto de su maldad.

Pero el análisis nietzscheano solo acierta en parte, pensará Max Scheler casi treinta años después. El resentimiento es, efectivamente, una de las causas de nuestra moral contemporánea, pero no lo atribuye al cristianismo sino a la filantropía moderna. El presente ensayo, publicado en 1915 en su versión definitiva, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* —literalmente, «El resentimiento en la construcción de la moral»—, polemizará con Nietzsche sobre hasta qué punto se puede considerar que el cristianismo es el responsable de esta inversión valorativa. Si bien, quizá, es probable que haya derivado en ciertas formas de resentimiento, su origen histórico está muy alejado de ello. Este error fundamental de Nietzsche se puede localizar en el momento en que el *eros* griego se transforma en un tipo de amor completamente distinto: el *agape* cristiano. Al no reparar en la radical diferencia entre estas maneras de entender el contacto con el mundo a través del amor, es fácil caer en la acusación al cristianismo. En el *eros* griego, tanto en Platón como Aristóteles, un ser inferior aspira a lo superior; amamos porque somos seres que persiguen la perfección y esta se encuentra en lo más elevado. En cambio, el amor cristiano presenta una inversión del movimiento amoroso: no se trata ya de una ascensión hacia lo divino, sino que se vuelve hacia abajo, mirando con compasión a seres que necesitan caridad. El valor del amor ya no radica en lo que se consigue sino en el acto mismo de amar; imitando la sobreabundancia de la divinidad, el ser

al prójimo por una visión altruista que iguala la humanidad a una suma indiferenciada de individuos, que ya no persigue la salvación de la totalidad de la creación sino un abstracto «bien común». Paralelamente, el acto amoroso, cuyo valor radicaba en sí mismo, adopta ahora una condición técnico-instrumental: el amor solo es positivo si resulta útil para el bienestar general de esta sociedad repleta de individuos, al tiempo que es vaciado de contenido espiritual; por ende, tan pronto se hallen nuevos sentimientos que consigan lo que previamente lograba el amor, el engranaje social impondrá estos sucedáneos como rectores de la acción moral.

¿Y qué resulta de este nuevo amor? La moral burguesa arroja diversas desviaciones valorativas típicamente modernas que Scheler estudiará en el último capítulo del libro. Entre ellas, podemos destacar cómo el trabajo se ha erigido en el valor fundamental de las cualidades humanas; superado el marco tradicional de los dones naturales, se aprecia un desplazamiento hacia la meritocracia, donde solo es valioso el resultado de la propia acción, del esfuerzo que uno ha dedicado en elaborar un determinado producto. Pero nos encontramos ante la paradójica situación de producir bienes de consumo cuyo disfrute nos es vedado. Prefigurando la crítica que Horkheimer y Adorno desarrollarían sobre la razón instrumental, Scheler apunta que el hombre moderno es incapaz de gozar de lo que produce porque el trabajo ha dejado de ser un medio destinado a cumplir un fin, y se ha elevado a fin en sí mismo, instalándonos en la inercia del progreso ilimitado. Si antes se privilegiaba lo agradable sobre lo útil, el ascetismo moderno impone un nuevo modelo que produce todo lo imaginable, aunque nadie tiene el tiempo ni la capacidad de disfrutarlo. Efectivamente, son «cosas muy alegres, contempladas por hombres muy tristes, que no saben qué hacer con ellas» (p. 176).

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

Una cosa es descomponer mentalmente el mundo de la percepción interna en complejos y estos a su vez en últimos elementos «simples», investigando las condiciones y las consecuencias de los complejos modificados artificialmente (mediante la observación o la observación y el experimento), y otra cosa es describir y comprender las *unidades de vivencia y de sentido, que están contenidas en la vida misma de los hombres, sin ser producidas por una «síntesis» y un «análisis» artificiales*. Aquel es el camino de la psicología sintético-constructiva y explicativa (orientada metódicamente en la ciencia natural); este, el de la psicología analítico-comprensiva y descriptiva.¹ Las unidades psíquicas con las que opera la primera clase de investigación se obtienen artificialmente. No es, pues, necesario que estas unidades estén abarcadas y comprendidas en *un* acto de vivencia. Las partes de semejante unidad artificial pueden pertenecer a muy diversos actos de vivencia. Las sensaciones simultáneas que tengo ahora en la conciencia pertenecen a unidades de vivencia radicalmente diversas (por ejemplo: a la

1 Sobre la distinción entre las conexiones de causa y las conexiones de sentido en la vida psíquica, véanse las consideraciones acertadas de Karl Jaspers en su libro *Psicopatología general*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

percepción del papel de escribir, al estar sentado en mi silla, a la vivencia de que estoy en este cuarto, a la vivencia de mi escribir, etc.). No obstante, puedo reunir las a mi gusto en complejos o dividir estos complejos en partes. También pueden condicionarse genéticamente aquí muchas cosas que no experimento directamente, sino que son establecidas mediante consideraciones causales, por comparación con miembros iniciales y terminales artificialmente cambiados; por ejemplo: mi posición de equilibrio y las sensaciones que la acompañan están condicionadas por sensaciones normales en el oído, que corresponden al sentido del equilibrio en el aparato de los estatolitos, allí existente. Análogamente, tampoco están recogidas en una unidad de vivencia las sensaciones y reproducciones de sensaciones que entran, por ejemplo, en la percepción de un libro que tengo delante. La presencia efectiva de estos elementos no excluye, sin embargo, el que no sean vividos en la vivencia unitaria de esta percepción. Por otro lado, los hechos psíquicos más complejos y más compuestos (en el sentido de aquella primera clase de investigación) pueden ser, no obstante, fenoménicamente *simples* si están presentes en *un* solo acto de vivencia. Son, entonces, «fenomenológicamente simples». Una amistad, un amor, una ofensa, la actitud total frente a mi entorno o una fase de mi niñez, encierran los contenidos parciales más esporádicos, considerados desde el primer punto de vista (sensaciones, representaciones, raciocinios, juicios, actos de amor y de odio, sentimientos, disposiciones, etcétera); estos se distribuyen, además, en muy diversos puntos del tiempo objetivo y están interrumpidos por unidades de vivencia, de índole y coherencia muy distinta, y, además, por el sueño y la vigilia, la enfermedad, etc. Sin embargo, forman unidades fenoménicas de vivencia, y, como tales, son vividas por mí con eficacia (aunque no objetiva y causal), contribu-

I. SOBRE LA FENOMENOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL RESENTIMIENTO

Entre los escasos descubrimientos que se han hecho en los últimos tiempos sobre el origen de los juicios morales de valor destaca profundamente el de Friedrich Nietzsche, quien advirtió en el resentimiento una fuente de tales juicios de valor. Y ese descubrimiento es profundo aun cuando resulte falsa su afirmación concreta de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano, son la más fina «flor del resentimiento».¹

«Pero *esto* es lo acontecido: del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —el odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra—, brotó algo igualmente incomparable, un *amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas las especies de amor: ¿y de qué otro tronco habría podido brotar? Mas ¡no se piense que brotó acaso como la auténtica negación de aquella sed de venganza, como la

1 Scheler utiliza la expresión «flor del resentimiento» (*Blüte des ressentiment*) que, si bien no encontramos directamente en Nietzsche, es análoga a la metáfora biológica que se cita a continuación. [N. del E.]

antítesis del odio judío! ¡No, lo contrario es la verdad! Ese amor nació de aquel odio como su corona, como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado. Ese Jesús de Nazaret, evangelio viviente del amor, ese «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, a los enfermos, a los pecadores, ¿no era él precisamente la seducción en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el desvío precisamente hacia aquellos valores judíos y hacia aquellas innovaciones *judías* del ideal? ¿No ha alcanzado Israel, justamente por el rodeo de ese «redentor», de ese aparente antagonista y liquidador de Israel, la última meta de su sublime ansia de venganza?».²

«La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante ‘sí’ dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice ‘no’, ya de antemano, a un ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’; y ese ‘no’ es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores —este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero un mundo opuesto y externo, necesi-

2 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, pp. 53-54 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).