

El ensayo como forma quebrada: intercambios sobre el resentimiento

C. THIEBAUT y A. GÓMEZ RAMOS, *Las razones de la amargura*, Barcelona, Herder, 2018, 307 pp.

Desde que Harold Bloom tildase a la mitad de los que se oponían a su postura teórica como «Escuela del resentimiento», parece más urgente que nunca, si cabe, situarse justamente en algún espacio que posibilite la reflexión y rendimiento del resentimiento. Y esa parece la tarea a la que se enfrentan Carlos Thiebaut y Antonio Gómez Ramos en *Las razones de la amargura*. Revisan para ello, en primera instancia, el formato habitual para la filosofía: el ensayo. En la línea de lo aprendido con Adorno, en que ningún contenido es ajeno a la forma que se le da, abren al ensayo a la intimidad de un intercambio de reflexiones que serían imposibles lejos de la calma de la escritura y la lectura. Es decir, se intercalan las voces de Thiebaut y Gómez no solo como una concatenación de textos más o menos hilados, sino que pueden escucharse los ecos de su pensamiento (la cursiva no es gratuita ni lírica: volveré luego a la cuestión de la escucha, pues ocupa dos capítulos del índice). No son exactamente cartas: aunque escritos para el otro (se responden apelando, directamente, a «tu texto» o a «ti», con el cuidado con el que se extrae el jugo a una naranja), buscan la rigurosidad del que se sabe leído por –posibles– ojos desconocidos. Las citas y la elaboración conceptual dan cuenta de ello. Hay un interlocutor directo, que es el receptor del texto a responder, y un lector omnisciente, abstracto, que se eleva por encima de sus letras. Al final de sus páginas, además, aparece otro sujeto: el nosotros que se forma entre Thiebaut y Gómez Ramos. Se va difuminando el «tú» por el «nuestro».

El texto que convoca la forma de cruce de voces que protagoniza el libro es «Tiempo y resentimiento», presentado en 2014 por Gómez Ramos, que reactivó «Resentimiento, el presente y la memoria», que Thiebaut había escrito en 1992. A partir de ahí, se nos muestra un hilo de Ariadna de conversaciones ocultas al lector, pero implícitas entre líneas, y horas de reflexión y escritura que se fueron modulando a partir del particular ejercicio filosófico que va tomando

forma en las páginas. Más allá del patente interés de sus contenidos, resulta del todo apasionante ver cómo se van desarrollando sus convergencias y divergencias *en acto*. Frente al libro filosófico como *obra*, este libro se postula como *proceso*. El subtítulo define la forma quebrada de la propuesta: «variaciones y tientos» (Sobre el resentimiento, el perdón y la justicia). Se distancian, así, del ensayo academicista, que busca superponer capas de complejidad sobre un asunto. En el texto que nos ocupa, se trata más bien de mover, al estilo de Walter Benjamin, el caleidoscopio y pensar sobre las nuevas formas, derivadas de los materiales anteriores, que aparecen.

Así que el punto de partida es la temporalidad del resentimiento y, vinculado a él, las que constituyen al olvido y al perdón. Parece, tal y como desarrolla Gómez en ese texto inaugural, «Tiempo y resentimiento», que el resentimiento exige al pasado siempre un tributo que no va a poder nunca satisfacerse. Gómez muestra cómo el resentimiento no es, necesariamente, signo de empecinamiento o debilidad, sino que es un rechazo a la renuncia de que se haga justicia. El perdón, ante el resentimiento, se lee como eficaz engrasado del engranaje social que tiene que seguir, pese a todo, hacia delante o como una manera de no hacerse cargo de lo que quizá no puede cerrarse. En su respuesta a estas cuestiones, Thiebaut introduce el tiempo no solo en la estructura del resentimiento, sino en la configuración emocional que lo constituye. Para ello, articula cómo se interpreta *ahora* lo que sucedió *antes*, es decir, cuál es la fuerza de la mediación en la experiencia. La emoción es *procesual*. Thiebaut se hace así cargo de lo que viene a denominar como reflexividad del resentimiento, en tanto re-resentimiento. Con esto, se postula una dualidad de la individualidad resentida: la que experimentó la causa del resentimiento y la que experimenta el resentimiento por lo que sucedió. Esta duplicidad posibilita la distancia para establecer la responsabilidad con respecto a lo sucedido. De este modo, se abre una nueva dimensión: quién y cómo se hace cargo de esa responsabilidad. De un lado, queda la experiencia individual –que siempre tiene algo de colectiva–, única e intraducible, no compartida en sentido enfático, así como su interpre-



tación (la emoción procesual que emerge de la vivencia). De otro, se sitúa cómo ese algo colectivo, el «nosotros», hace su propia interpretación no solo de las posibles experiencias individuales, sino también del alcance y significación sociopolítica de *ese tipo* de experiencias. No se trata solo de relato e interpretación de lo vivido, sino también de lo vivible *en general*. El «nosotros», por tanto, construye al mismo tiempo un horizonte normativo sobre lo susceptible de ser perdonado (e, incluso, redimido) y otro donde se enmarca el límite de la capacidad individual para ejercer la responsabilidad sobre el pasado. El núcleo de discusión de los primeros capítulos parece que se dirige así a pensar, por un lado, si el resentimiento es una forma de resistencia, de omitir cualquier posibilidad de que el pasado quede precariamente clausurado o, incluso, preguntarse si el pasado puede en sentido enfático clausurarse; o si, por el contrario, no hay «un» pasado que clausurar, sino más bien un entramado construido retroactivamente en el cruce entre individuo y colectividad de una experiencia y su elaboración emocional y conceptual. Hay un problema identitario, el del «resentido», que siente una profunda distancia con el colectivo al que se supone que pertenece o *debería* pertenecer, que convierte el perdón no solo en una propuesta restaurativa sobre una experiencia concreta o sobre un relato específico, sino sobre una identidad. Asimismo, en el último capítulo que escribe Gómez Ramos, añade una cuestión más a la configuración del resentimiento: la paciencia. La detención del tiempo de la elaboración del propio dolor y el distanciamiento con la identidad arrebatada se opone a la impaciencia de la ira. El cruce de tiempos y urgencias que distancian al resentimiento de la ira pueden convertir la venganza en indignación.

El gran mérito del libro, desgraciadamente algo a exigir demasiado a menudo en otras publicaciones, es que es patente el esfuerzo por pensar desde experiencias *reales* y *pregnantes*. *Pese a* la dificultad de lo particular, que siempre amenaza con desmantelar las ornamentadas y bien engarzadas teorías filosóficas, el proyecto que se proponen es la de teorizar como una forma de praxis: seguir los «hilos de con-

tinuidad en los fracasos y los aprendizajes» (236). La particularidad no es un límite, sino el núcleo de la madeja de la que hay que tirar. El desplazamiento de la preocupación del resentimiento centrado, sobre todo, en el Holocausto y sus supervivientes a, en la segunda mitad del libro, los procesos pos-*Apartheid* en Sudáfrica y su recepción civil abren una dimensión más a la oposición esbozada hasta ahora entre individuo y colectividad. En concreto, se abre la cuestión del comunitarismo a partir de la noción del *uBuntu* en tanto «armonía general de una comunidad» (p. 206). ¿Esta armonía es la que cabe reestablecer a partir del perdón, como si el daño fuese una mácula en su orden o es más bien el perdón, como propone Gómez Ramos, la condición para el orden? ¿Es comprensible y extrapolable cierta noción normativa, ciertas propuestas prácticas, a experiencias concretas cambiantes? Justamente, la atención al *desajuste* entre el anhelo de totalidad armónica y singularidad dañada es donde se situaría la «fuerza» de lo normativo, según propone Thiebaut. No habría totalidad, por tanto, más que de manera abstracta y en negativo: como oposición del daño cotidiano. El perdón podría entenderse, según aduce la propuesta de Gómez Ramos, como una manera de reinstauración del resentido, que se siente expulsado de su comunidad. Eso sí: una estrategia sería aquella que conduce a la redignificación y reinclusión del excluido, pero otra distinta sería la obligación al resarcimiento. Es este sentido, Gómez Ramos afirma que «en cierto modo, la obligación de la política es que a la víctima solo pueda quedarle la amargura de lo irreparable» (p. 276).

En «Resentimiento y justicia», Thiebaut expone un detallado recorrido por teorías críticas de la justicia donde se expone el «nosotros normativo» como sujeto de la justicia que exige la puesta en circulación en el debate e instituciones públicas las exigencias derivadas del resentimiento, como daño individual que resulta tema clave en la restitución de un «nosotros» que pueda mirar a su pasado. Plantea, en este capítulo como posteriormente, la división del objeto de la justicia con respecto a las víctimas y los victimarios, así como las posibilidades y condiciones del perdón y la redención





entre *personas* y entre *ciudadanos*. En sus últimas páginas se concreta el asunto que ocupará los dos siguientes capítulos: la escucha. «No hay justicia sin escucha» (p. 201), resume Gómez Ramos, para partir desde ahí con su elaboración del problema. No queda clara, no obstante, si la escucha se establece en sentido literal o en sentido metafórico, que vendría a ser una metáfora de la empatía. La escucha en sentido literal, desde esta dimensión moral, implicaría estructurar la complejidad de *escuchar* la enunciación del perdón y la expresión del dolor, por ejemplo. Ambas resultan, sin embargo, no siempre evidentes ni concluyentes. De hecho, ya aparece en diversos lugares del libro la cuestión del silencio, ya sea por imposición, por incapacidad o por negación de o a la palabra. Thiebaut plantea la escucha como aparición de seres concretos, «voces y personas». Habría, además, una dificultad añadida de la escucha: la radical intraducibilidad de esas voces. No solo por la *lengua*, sino también por el contexto de aparición de los contenidos que expresa esa lengua. La respuesta más directa al enunciado de Gómez Ramos lo expone Thiebaut al final de su capítulo «Sobre la escucha», donde postula que «la escucha requiere despojamiento» (p. 232), aunque parece abierta la cuestión de qué es exactamente de lo que habría que despojarse. Se apunta a que habría que despojarse de la promesa de totalidad, que queda herida por el *desajuste* que apuntábamos antes. Sin embargo, quizá el despojo previo, más que conceptual, sea sobre la escucha como metáfora. Es decir, plantearnos cuáles son los espacios de ocupación y jerarquización de la palabra y las condiciones de escucha. Cuando Spivak se preguntaba, ya hace varias décadas, si podía hablar un subalterno, planteaba a la vez el «enmudamiento histórico» de los sujetos des-subjetivados como subalternos y la negación de la estructura de escucha. La escucha, en esta línea, implicaría dismantelar cierta construcción de la totalidad que permita, efectivamente, la emergencia de lo singular y lo concreto, pero también el régimen de ocupación del espacio acústico y la aparición aural, lo que complejiza la propuesta de la escucha como atención (p. 253). Brandon LaBelle, entre otros, viene trabajando

sobre estas cuestiones para tratar de articular la «agencia sónica»¹.

En «Resentimiento y cicatrices», que ocupa el quinto capítulo del libro, Gómez Ramos se detiene brevemente a pensar las «cicatrices» en una ciudad tan dañada –quizá solo hay en ella cicatrices, de hecho– como Berlín, capital –actual– de un país cuya urgencia por la redención y el recuerdo podría convertirse en un nuevo ejercicio de poder: los mayores verdugos son los más arrepentidos. La pregunta que queda abierta sobre las cicatrices «urbanas», «espaciales» es la que se ocupa sobre cómo reocupar los lugares dolorosos y si la conmemoración, a medio camino entre su incorporación en el ritual cotidiano y la exigencia de duelo –por más que sea efímero–, es una herramienta suficiente para el *aprendizaje* colectivo de la historia. Sería pertinente, en ese sentido, recordar la propuesta que, en 1995, Horst Hoheisel presentó al concurso público que terminó en el actual *Monumento a los judíos de Europa asesinados*, diseñado por Peter Eisenmann y Buro Happold. Descalificado en la primera ronda, su proyecto consistía en demoler la Puerta de Brandenburgo como símbolo imperialista que resulta constata la fuerza victimaria alemana y esparcir sus cenizas por la ciudad. Se preguntaba, así, si «sacrificarían los alemanes su símbolo nacional como monumento del Holocausto y soportarían el doble vacío: un espacio vacío en vez de su símbolo nacional y un lugar conmemorativo vacío».

Hay una cuestión clave que atraviesa, de alguna forma, el libro y que ya está presente en el mismo título: si es posible exigir razones –es decir, pensamiento racional– ante el dolor. Es decir, si es posible y suficiente conocer la causa y los motivos del dolor para el perdón y el recuerdo y si, además, depende y emerge solo del que lo experimenta. Thiebaut, en un momento, indica que parecería que las «experiencias del daño» implican un «fracaso epistémico»: la radical incredulidad ante la propia experiencia de

¹ LABELLE, Brandon, *Sonic Agency. Sound and Emergent Forms of Resistance*, Londres, Goldsmiths Press, 2018.

daño y la vulnerabilidad dentro de las promesas que parecen registradas implícitamente en la propia definición de humanidad. El resentimiento se cifra como «emoción social, política» (p. 21) que trasciende lo estrictamente psicológico para dar cuenta de una red compleja de cómplices que abren el problema filosófico de lo que Nietzsche tildaba de «debilidad»: no poder ser uno mismo. Y, en concreto, que el contexto

social se construya, casi exclusivamente, contra el sí mismo, especialmente contra el diferente. Podría añadirse a las cuestiones expuestas lo que Adorno se preguntó a vuelapluma en *Minima Moralia*: si es posible «ser diferente sin temor»².

Marina HERVÁS MUÑOZ
Universidad de Granada

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2020.47.011>



² ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 2003, p. 114.