



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.8o622>

¿CÓMO RETORCER EL RESENTIMIENTO? AFECTOS, CONFLICTO Y PRÁCTICAS DE REINVENCIÓN CORPORAL



HOW CAN RESENTMENT BE TWISTED AROUND? AFFECTS, CONFLICT, AND PRACTICES OF CORPOREAL REINVENTION

LAURA QUINTANA*
Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia

.....
* lquintan@uniandes.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Quintana, L. “¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal.” *Ideas y Valores* 68. Sup. N.º5 (2019): 163-182.

APA: Quintana, L. (2019). ¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal. *Ideas y Valores*, 68 (Sup. N.º5), 163-182.

CHICAGO: Laura Quintana. “¿Cómo retorcer el resentimiento? Afectos, conflicto y prácticas de reinención corporal.” *Ideas y Valores* 68, Sup. N.º5 (2019): 163-182.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Partiendo de algunas experiencias del presente, se retoma la interpretación nietzscheana del resentimiento para explorar la complejidad y ambivalencia del fenómeno e iluminar cuestiones actuales. Así, se vinculan dos tendencias y sus implicaciones: (i) cómo el resentimiento genera la fijación de una identidad amenazadora que lleva a la estigmatización de un otro, a la vez como una forma de rechazo de la contingencia histórica; (ii) y cómo el vínculo del resentimiento con la temporalidad, en particular con un tipo de memoria, produce una incapacidad para asumirla creadoramente. Esta reflexión deja abiertas preguntas sobre cómo los cuerpos afectados por el resentimiento pueden revertirlo y dar lugar a formas más vitales de relación con el mundo.

Palabras claves: F. Nietzsche, contingencia, cuerpo, memoria, resentimiento.

ABSTRACT

On the basis of selected experiences from the present, the article revisits the Nietzschean interpretation of resentment in order to explore the complexity and ambivalence of the phenomenon and shed light on current issues. To that effect, it connects two tendencies and their implications: (i) the manner in which resentment generates the fixation of a threatening identity that leads to the stigmatization of an other, which, at the same time, involves a rejection of historical contingency; and (ii) the manner in which the link between resentment and temporality, in particular with a type of memory, produces an incapacity to assume it creatively. This reflection leaves questions open regarding how bodies affected by resentment can twist it around and give rise to more vital forms of relating to the world.

Keywords: F. Nietzsche, contingency, body, memory, resentment.

con el resentimiento... ahorita lo tengo así, ahí como guardado. Está ahí como quietico, para sacarlo [cuando] yo lo necesito, de verdad, para poder sacar ese resentimiento que tengo y volverlo, [darle la vuelta] y transformarlo mejor. ¿Listo? Ya, ahí se lo dije [risas].

DORIS TEJADA (*madre de Soacha*)¹

En un trabajo de investigación, que concluí el año pasado, recogido en un libro que titulé *Política de los cuerpos*,² me interesó atender a cómo las corporalidades pueden demostrarse y verificar capacidades que no se esperaban de ellas; cómo pueden manifestar su exposición a las condiciones que las interpelan, y su poder de *aguante* para reconfigurarse de maneras imprevisibles en situaciones dolorosas y destructivas para ellas. Me interesó seguir esta reinención que muchas veces se manifiesta como inventiva *persistencia*, otras veces como formas de *negociación*, a veces como *antagonismo* o *resistencia*; y reparar así en unas prácticas de división y torsión de dispositivos de poder, que abren márgenes e intervalos dentro de estos y, por esta vía, impensadas posibilidades e imposibilidades.

Atender a estas modulaciones, torsiones y alteraciones en el nivel afectivo, y a la heterogeneidad, ambigüedad y conflictividad de los espacios en que ellas acontecen, me ha despertado interés en una cierta experiencia que suele caracterizarse como “resentimiento”. En particular, me impulsa a pensar ahora el resentimiento como un *afecto*;³ y como uno atravesado por la inestabilidad y la ambivalencia, para preguntarme por las vías en que puede fracturarse y modularse. En este camino de reflexión, que apenas se abre, he tenido que volver a Nietzsche; retomar a este enigmático pensador para leerlo *intempestivamente*, aquí y ahora, desde la localización histórica en la que me encuentro arrojada, acogiendo la manera en que esta me interroga. De hecho, como este

1 Los testimonios de Doris Tejada que cito en este artículo fueron recogidos por Nicolás Cardona, con consentimiento informado, en el marco de su tesis de pregrado en psicología *Crispar los puños en tiempos de reconciliación: el lugar del resentimiento en familiares de desaparecidos en el marco del conflicto armado colombiano* (2018). Por eso, en adelante, al citar estos testimonios, haré referencia a este trabajo, porque hacen parte del material de esta tesis, aunque al final no hayan aparecido todos citados en esta.

2 A ser publicado por editorial Herder en 2020.

3 Más adelante ofreceré una caracterización del “afecto”, sirviéndome de las reflexiones de Nietzsche, interpretadas a la luz de algunas consideraciones ofrecidas por la reciente *Affect Theory*. Esta inflexión de la teoría crítica contemporánea retoma la comprensión spinozista y deleuziana del afecto, para pensar los efectos que unos cuerpos ejercen sobre otros, en términos de la disminución o aumento de su potencia. Se trata entonces de intensidades que circulan entre los cuerpos, que los atraviesan, condicionan, fijan de cierta manera, pero también los llevan fuera de sí, impulsando o inhibiendo su capacidad de actuar.

autor nunca dejó de subrayarlo, pensamos siempre desde unas condiciones de existencia que empujan y desconciertan a un cuerpo, con los numerosos y complejos signos de interrogación que le lanzan. Oyendo a lo lejos los estallidos de la batalla; desde el diagnóstico de un tiempo vivido que duele y afecta, desde la fragilidad de un cuerpo que piensa su enfermedad; desde las corrientes contradictorias de la historicidad, desde sus quiebres y violencias, se trata de un pensamiento que deja vibrar los movimientos sísmicos que atraviesan el suelo del presente, y a veces, abismalmente, lo hacen tambalear.

Desde esta interpelación, justamente, reflexionaré sobre el resentimiento. En particular, me interesa mostrar en qué sentido este asunto es crucial en algunos avatares ético-políticos de nuestro tiempo; y en qué medida una aproximación desde Nietzsche, que también extiende sus planteamientos, y va más allá de estos, puede ofrecer claves de interpretación para comprender algunos fenómenos allí implicados, y desbrozar también caminos para confrontarlos en su ambivalencia afectiva, sin cancelar, en todo caso, su opacidad.

Ahora bien, cuando hablo de “resentimiento” estoy privilegiando la noción francesa *ressentiment*, que es la que utilizan sobre todo Nietzsche y Jean Améry, a quienes, en particular, tomaré como punto de partida de mis reflexiones. Sin embargo, no hay que perder de vista que las cosas se pueden complicar, si se tiene en cuenta una diferenciación entre *ressentiment* y *resentment*, como la defendida por el reputado antropólogo francés Didier Fassin. En efecto, en sus términos, el “*Ressentiment* es una reacción a hechos históricos, que genera una condición antropológica: víctimas de genocidio, apartheid o de persecuciones experimentan esta condición” (Fassin 260; traducción propia), sin que implique meramente la necesidad de venganza; más bien se trata de una “exigencia de reconocimiento” (*ibid.*). Lo que “significa es la imposibilidad de olvidar y de perdonar sin sentido” (*ibid.*). En contraste, “el *resentment* es una reacción a una condición relacional, que resulta de una posición sociológica: oficiales de policía, la base constituyente de la derecha radical, trabajadores largamente desempleados, pueden encontrarse en esta posición” (*ibid.*). Esta implica una animosidad difusa que tiende a la reivindicación, y desplaza el “objeto de descontento de actores específicos a la sociedad en su conjunto, y a grupos vulnerables, en particular, a través de proyecciones imaginarias” (*id.* 261).⁴ Sin embargo, por una

4 Ya antes Meltzer y Musolf (2002) plantearon esta distinción y la entendieron en términos algo distintos, pero no del todo diferentes, al concebir, por una parte, al *resentment* como una emoción más simple, de corto plazo, que emerge de las interacciones personales, cuando un sujeto se afecta negativamente como consecuencia de un juicio –explícito o implícito– adverso de otros; mientras que el *ressentiment* sería un sentimiento crónico,

parte, la distinción que Fassin propone entre la dimensión antropológica y la sociológica no es tan evidente, sin desconocer con ello la diferencia entre las experiencias de las que parte para trazarla.⁵ Por otro lado, hay autores, como Katherine Cramer, que al referirse al *resentment* parecen vincular los dos sentidos diferenciados por Fassin, para caracterizar proyecciones imaginarias de grupos vulnerables y, a la vez, aducir que su precarización también responde a razones estructurales, percibidas por estos grupos como daños crónicos. Este entrecruzamiento es algo que también tendré en cuenta en mi reflexión, retomando planteamientos de Nietzsche, pero yendo también más allá de estos. Asimismo, no puede perderse de vista que diversos autores que han participado de la discusión sobre resentimiento, por ejemplo, Amélie Oksenberg Rorty (2000), más que diferenciar entre dos experiencias cualitativamente distintas, conciben el *ressentiment* como una variedad del *resentment*. De modo que en esta contribución desisto de esta diferenciación, y apunto a mostrar la complejidad que puede anidar en el solo afecto del *ressentiment*, para dejar abiertas consideraciones que exploran también su posible ambivalencia y la manera en que, a partir de esta, tal afecto puede transformarse. Pero con esto último también apunto a sugerir que el *ressentiment* es solo un tipo de afecto reactivo, de rabia en sentido amplio,⁶ que –dada su compleja heterogeneidad– puede justamente devenir en formas menos destructivas de la vida, como lo sugeriré al final de este artículo.

El resentimiento desde algunas experiencias del presente

Hay por lo menos dos ejes de problematización que sugieren la cuestión del resentimiento en las condiciones del presente.⁷ Por una parte, en fenómenos políticos recientes, hemos visto la movilización de discursos que apelan al miedo y a la insatisfacción ante ciertas circunstancias sociales, para producir afectos *reactivos*; es decir, afectos de odio contra

vinculado con deseos de venganza que no se pueden consumir fácilmente, y que obedecería a fuentes abstractas, incluyendo estructuras sociales (cf. 241, 251-260).

- 5 En todo caso, no puedo argumentar aquí, por falta de espacio, la problematización de esta distinción entre el nivel sociológico y el antropológico.
- 6 Para hablar de esta afectividad reactiva en sentido amplio, como puede entreeverse por lo dicho en este párrafo, prefiero hablar de “rabia”, más que de otra forma de resentimiento (*resentment*). Esto me permite diferenciar mis planteamientos de las perspectivas antes anotadas (de Fassin, y Meltzer y Musolf), con las que no coincido del todo, como puede verse por lo dicho. Además, en español es difícil llevar a cabo esa distinción terminológica entre *ressentiment* y *resentment*.
- 7 Recientemente, Pankaj Mishra (2017) en su libro *The Age of Anger*, ha insistido en la prevalencia de la rabia, y de emociones vinculadas, en el paisaje político del mundo contemporáneo.

un otro que es culpabilizado por los males que se padecen. Piénsese en las campañas antiinmigración de los discursos de ultraderecha europeos y norteamericanos, y en las formas de estigmatización contra la llamada “ideología de género” y el supuesto “castro-chavismo”, que se han producido en nuestro medio. Se trata de discursos inmunitarios, esto es, de narrativas que asumen el espacio político como un sistema de defensa y eliminación de un otro extraño, que presuntamente atacaría la integridad del cuerpo social (cf. Martín; Esposito). Narrativas entonces que movilizan afectos de cierre, de desfiguración y rechazo de un otro, desde rumores que lo identifican y fijan como una identidad amenazante: la del exguerrillero que impondrá el modelo venezolano, la de “perversos sexuales” que destruirán el modelo de familia tradicional o, pensando en otras latitudes, la de “inmigrantes ilegales” que sobreabundan, no dejan de reproducirse, que “disolverán la pureza de la cultura y aumentarán los índices de miseria y criminalidad” (cf. Quintana, en prensa).

En un difundido libro reciente, la politóloga norteamericana Katherine Cramer (2016) recoge algunas de estas aristas para caracterizar lo que ella denomina justamente una “política del resentimiento” (*The Politics of Resentment*). De acuerdo con esta autora, una política tal se produce cuando ciertos grupos precarizados tienden a la configuración de identidades fuertes. Y estas, a la vez que permiten responder a situaciones de incertidumbre que afectan a los actores sociales, traen consigo la producción de un otro inaceptable que se culpabiliza por la situación adversa (cf. Cramer 9). En particular, continúa la autora, así se produce la instalación de una lógica retributiva de méritos y recompensas, en función de la cual “la gente entiende sus circunstancias como falla de grupos sociales que merecen menos de lo que tienen, y no como el producto de lógicas sociales más amplias” (*ibid.*; traducción propia). Se trata entonces de una política que lleva a la fijación de una frontera defensiva entre un “nosotros” y un “ellos”, que produce afectos de rencor *contra y desde* ciertas identidades, y cierra la comprensión de la relacionalidad, complejidad y conflictividad de problemas estructurales, desde narrativas que los simplifican.

Este tipo de identificaciones que movilizan actitudes reactivas también puede vincularse con fenómenos de violencia que se producen hoy en día en distintas sociedades. Así lo ha analizado, por ejemplo, el ya citado Fassin, al ocuparse del comportamiento agresivo de la policía en Francia con respecto a ciertos sectores marginalizados de la población. Estos sectores se estigmatizan, criminalizándolos, aduce Fassin, desde un mecanismo de proyección que responde al descontento de los miembros de esta fuerza pública frente a su propia situación social; descontento que este autor caracteriza como *resentment*.

Este sobrevuelo deja ver entonces una tendencia reactiva que, a partir de un daño padecido, da lugar a la culpabilización de un otro, y a cómo este se determina y especifica como inaceptable, sin que se produzca una lectura general sobre la situación del mundo en el que se produce el daño. Pero este es precisamente el terreno, como lo mostraré a continuación, que Nietzsche desbroza cuando lee el resentimiento (*ressentiment*) como un fenómeno complejo; una experiencia de múltiples aristas que se le convierte, junto a las diversas formas de nihilismo, en una obsesión vivida en el cuerpo, que demanda fracturarlo, deshacerlo, reconfigurarlo. ¿Cómo estar libre de resentimiento? Este es quizás el problema clave que inspira a Nietzsche. Un problema que, en sus palabras, “no es precisamente sencillo: es necesario haberlo vivido (*erlebt*) desde la fuerza y la debilidad” (EH §6 29). *Desde la fuerza y la debilidad*, no lo perdamos de vista.

Ahora bien, que la cuestión sea compleja puede verse asimismo desde otro eje de problematización que también puede hacerse visible en el mundo contemporáneo. Desde este segundo eje, el resentimiento (*ressentiment*) aparece como un sentimiento reactivo, moralmente justificable⁸ cuando es experimentado y reivindicado por víctimas que se resisten a olvidar y a dejar pasar los daños que padecieron. Esta es una actitud que podemos encontrar, de manera paradigmática, en el sobreviviente del Holocausto Jean Améry. En palabras de este autor:

Yo mismo [...] pertenezco a esa minoría de réprobos que abrigan rencor. Reprochaba tercamente a Alemania sus doce años de régimen hitleriano, me recomían en mi interior el idilio industrial de la nueva Europa y los salones majestuosos de Occidente. Así como antaño en el campo mi actitud incorrecta me señalaba cada vez que se pasaba revista, ahora “llamaba la atención”, tanto a mis viejos compañeros de lucha y de sufrimiento, ansiosos de reconciliación, como a mis adversarios apenas convertidos a la

8 Más allá de la posición de Améry, autores como Robert Solomon defienden que “el hogar de la justicia debe ser buscado en los sentimientos reactivos” (124), como el *ressentiment*. Por falta de espacio, no puedo problematizar aquí este tipo de posiciones, pero puedo indicar que coincido con Elgat (2017) en su libro reciente sobre el tema, aunque me distancie de su comprensión restrictiva, meramente psicologizante, de la experiencia. En todo caso, con este autor podría considerarse que Solomon asume una concepción meramente punitiva de la justicia, basada en general en una comprensión moral (cf. Elgat 16-18), que, como lo mostró Nietzsche, omite la procedencia histórica y el carácter afectivo de estas. Además, Solomon pierde de vista las injusticias epistémicas que el resentimiento puede producir, al simplificar, caricaturizar y culpabilizar a ciertos sujetos. Sobre la noción de injusticia cognitiva en Nietzsche, ver Elgat (cap. 3). Pero, más allá de esto, me interesa mostrar que la defensa moral del *ressentiment* no permite dar cuenta del carácter ambivalente de su afectividad, algo que me interesa subrayar, en particular, en esta contribución.

tolerancia. Alimentaba mis resentimientos (*ressentiments*). Y puesto que no puedo ni quiero superarlos, he de vivir con ellos [...]. (Améry 2001 82)

El resentimiento es aquí, para Améry, una actitud antirreconciliatoria que se resiste a olvidar una violencia terrible, a superar lo que pasó, a cerrarlo. Una actitud cuya dignidad apunta a defender, frente a lecturas que producen su desvalorización, su deformación y patologización, y entre las cuales incluye, por supuesto, como eminentemente representativa, la de Nietzsche. También Fassin, al aproximarse a ciertas experiencias en el proceso de justicia transicional en Sudáfrica, ha reivindicado –contra Nietzsche– esta actitud anticonciliatoria que se resiste a asumir que “nada pasó”, y que contesta así el borramiento y la obliteración del pasado. Una experiencia que las víctimas de violencias, largamente padecidas, reivindican ante procesos de perdón y olvido que reducen a la insignificancia lo que les aconteció.

Sin embargo, es extraño que en esta defensa contemporánea del resentimiento (*ressentiment*) Nietzsche quede del lado de los discursos reconciliatorios, de neutralización del pasado por un futuro que se anuncia mejor. Es extraño, porque esto pierde de vista la manera conflictiva en que este autor asume la temporalidad, y omite que su problematización del resentimiento es, sobre todo, un trabajo de *auto-problematización*, que se rehúsa a producir una lectura dicotómica del fenómeno; como si se tratara de una enfermedad por extirpar, de una debilidad por dejar atrás, de una deformación por reconducir. Nada más lejano para un pensamiento que comprende la fortaleza *con* la debilidad, la salud como exposición a la enfermedad, la decadencia con la vitalidad. Un pensamiento que nos deja abierta como pregunta si –en palabras de la *Ciencia Jovial*– “podríamos prescindir de la enfermedad, incluso para el desarrollo de nuestra virtud, y si es que, particularmente, nuestra sed de conocimiento y de autoconocimiento no requiere tanto del alma enferma como de la saludable” (CJ §120 111-112). Un pensamiento además que, desde los primeros textos hasta el final, enfatiza la fuerza transformadora del dolor, y que el ser humano deje de separarlo de lo más bello y digno que puede alcanzar.

Quisiera sugerir entonces que en varios planteamientos de Nietzsche podemos encontrar una caracterización del resentimiento como *afecto*, que permite trazar una constelación de sentido entre dos experiencias que, en lo anterior, aparecieron vinculadas: por una parte, la fijación de una identidad amenazadora, que produce la estigmatización y el rechazo de un otro, a la vez como una forma de desconocimiento y desfiguración de unas realidades históricas, que delata también una cierta incapacidad para asumir la incertidumbre de esta contingencia; y por otra parte, la relación del resentimiento con la temporalidad, en

particular con un tipo de memoria, y una cierta incapacidad para asumirla creadoramente. Veámoslo con algo de detenimiento.⁹

Hacia una caracterización afectiva del resentimiento (*ressentiment*)

El resentimiento, de acuerdo con lo que aparece en el capítulo 1 de *Genealogía de la moral*, se caracteriza por un movimiento de doble negación, producido por quienes padecen una condición de sufrimiento y escasa movilidad mundana. El padecimiento de esta condición genera como efecto una reacción (un odio y deseo de retaliación) frente a quienes se perciben como causa del displacer. Pero, además, y esto es lo más característico, esta reacción identifica a ese causante como un “otro”, un “fuera de sí”, “un mundo externo” para fijarlo como “opuesto”, “negativo”, “como rechazable”, como “malvado”, y obtener, luego, la “afirmación de sí”, como bueno. Se trata de un movimiento de “reactividad” que, en palabras de Nietzsche podría describirse así: se “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” (GM I §10 50). *Tú eres malvado, luego yo soy bueno*, se dice el hombre del resentimiento. Así él, de nuevo en palabras de Nietzsche, “ha concebido el ‘enemigo malvado’, ‘el malvado’, y ello como concepto básico, a partir del cual se imagina también, como imagen posterior y como antítesis, un ‘bueno’ – ¡él mismo!” (*id.* I §10 53). En este sentido, y esto es crucial, el resentimiento (*ressentiment*) no es meramente una reacción indignada ante un daño padecido,¹⁰ sino la manera en que esa reacción termina produciendo un otro inaceptable, que permite a la vez la identificación y el autorreconocimiento de un yo fijado como bueno.

Este movimiento de negación que produce al otro como “malvado” funciona a partir del odio y lo retroalimenta. En este sentido, la afirmación de sí, que trae consigo el resentimiento, y el placer vinculado a tal afirmación, hace sobrecrecer el rechazo de lo que se odia. Más aún, a mayor identificación de ese sí mismo, mayor intensidad entonces de

9 A luz de lo ya dicho, puede advertirse, pero no sobra reiterarlo, que apunto a leer aquí intempestivamente a Nietzsche y a asumirlo como un pensamiento vivo, que se rehúsa a ser considerado un mero objeto de estudio; un simple objeto de disección filológica y académica para la presunta labor des-afectada y des-localizada del investigador. Nada podría ser más antinietzscheano que aproximarse a Nietzsche de esta manera, como un *corpus* de saber que no afecta, que no produce ya ningún “efecto sobre la vida y la acción” (SI 83), para usar su lenguaje. Por eso asumo que interpretar intempestivamente a Nietzsche es leerlo también localizadamente; desde lo que aquí y ahora me llama a la reflexión, en el encuentro con su pensamiento.

10 Es clave tener en cuenta esta posición, en contraste con las visiones moralizantes del *ressentiment*, al estilo del ya citado Solomon (1994).

lo que odia, y mayor desfiguración de este otro odiado. Aquí se falsea completamente al adversario y se lo transforma “en una auténtica caricatura, en un espantapájaros” (GM I §10 50-51). Y esta caricaturización produce al otro también como amenaza; una que activa aún más la doble negación y el mecanismo de identificación que refuerza al hombre del resentimiento. Por eso, el adversario es aquí el enemigo que no puede ser, que no tiene derecho a la existencia porque amenaza la existencia del resentido, aunque paradójicamente también le permita ser. Y por eso también el resentido no puede amar a sus enemigos, como tampoco a sus amigos: a ninguno de los dos los deja ser en su diferencia. El uno no puede sino ser fijado como malvado, como el rechazable de suyo, al que necesita acusar para afirmarse como bueno; el otro, solo puede ser su hermano, el igual a sí mismo.

Esta incapacidad de amar delata también una impotencia: no poder acoger lo extraño; una impaciencia, mala voluntad y amargura frente a lo extraño,¹¹ frente a lo que se resiste a ser comprendido dentro de un esquema de comprensión dicotómico y que también amenaza al sujeto resentido con alterarlo, con ponerlo fuera de lugar, con arrojarlo a la incertidumbre de su no saber. Por eso su felicidad se identifica con un estado de pasividad, de “quietud”, de suspensión de todo conflicto (cf. GM I §10 52), de todo lo que precisamente lo altera. Pero aquí se deja ver también algo paradójico: el resentimiento reduce, *rechaza la contingencia y la conflictividad del mundo*; es un afecto simplificador y aplanador que, a la vez, profundiza y agudiza la mirada, da lugar a una intensa vida interior. En palabras de Nietzsche: “su alma *mira de reojo*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas falsas, todo lo encubierto le atrae como su mundo, su seguridad, su alivio; entiende de callar, de no olvidar, de aguardar” (*ibid.*). Aquí nos encontramos con un rasgo fundamental del resentimiento que deja ver también su complejidad y ambivalencia: esa afectividad da lugar a numerosos artificios que, a la vez que enmascaran y velan el carácter desgarrador y abismal de la vida –es decir, la olvidan, para protegerse de ella–, van fijando las marcas de lo que pasa, particularmente, las huellas de lo que duele. Y la conservación de estas trazas de memoria que *impiden actuar de nuevo*, e iniciar nuevos cursos de acción, dan asimismo vida a numerosos artificios que reiteran las marcas, y sustentan así un modo de existencia. De ahí que el resentimiento suponga, para Nietzsche, el cultivo de una cierta memoria, de una que no deja pasar y asimilar plásticamente las desventuras, sino que las fija como lo que no deja de doler. Es como si se fijara un dolor para escapar del dolor más abismal

.....
 11 Jugando aquí, tomándolas en sentido negativo, con las palabras de *La ciencia jovial* (§334).

de la vida, en su devenir. De modo que, como se afirma en *Ecce Homo*, en medio del resentimiento, “[n]o sabe uno desembarazarse de nada, no sabe uno liquidar ningún asunto pendiente, no sabe uno rechazar nada, –todo hiere–. Personas y cosas nos importunan moleestamente, las vivencias llegan muy hondo, el recuerdo es una herida purulenta” (EH §6 29; traducción propia).¹²

Las vivencias llegan aquí muy hondo porque justamente marcan, quedan fijadas como trazas que se reiteran, particularmente las vivencias de lo que dolió. Así, al hacer valer la etimología del vocablo francés *resentiment*, Nietzsche, como lo han anotado varios comentaristas –Risse (2003) y Jetkins (2016), y ya antes Scheler (1994)–, moviliza la etimología del término. En efecto, este deriva del latín *sentire* ‘sentir’ que en combinación con el prefijo “re-” significa ‘sentir de nuevo’, sentir una y otra vez lo que dañó. Pero el resentido no es simplemente el que no puede olvidar lo que le dolió, ni la reversión del resentimiento es simplemente el olvido del daño, o el regreso a la existencia desbordada e irreflexiva del hombre noble. Aquí hay que ir con cuidado, retomando la inquietud que abría la posición de Améry. El resentido es quien ata su existencia a la reiteración del pasado como “un fue”; es quien asume el pasado como una dimensión cerrada, como una marca que simplemente quema, sobre la cual no se puede volver, para elaborarla, asumirla en su dimensión transformativa, para acogerla como ocasión de transformación. Por eso, “con ningún fuego se consume uno más velozmente que con los afectos del resentimiento [*Und mit Nichts brennt man rascher ab, als mit den Ressentiments-Affekten*]¹³ (EH §6 29; traducción propia); porque este afecto reactivo quita justamente la fuerza plástica para alterarse y devenir en, a través, y sin negar, meramente olvidar o borrar, las marcas de lo que se experimenta y afecta, también en su dolor. Recordemos a este respecto unas palabras de “De la redención”:

“Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho –es la voluntad

12 “*Man weiss von Nichts loszukommen, man weiss mit Nichts fertig zu werden, man weiss Nichts zurückzustossen, - Alles verletzt. Mensch und Ding kommen zudringlich nahe, die Erlebnisse treffen zu tief, die Erinnerung ist eine eiternde Wunde*”.

13 Nietzsche habla de afectos y sentimientos del resentimiento, sin distinguir entre afecto y sentimiento, como se suele hacer hoy en día para acentuar la comprensión relacional, mundana, espacial, que está en juego cuando se habla de los primeros; y la comprensión interior, subjetiva, que se enfatiza con los segundos. Cuando Nietzsche habla de sentimientos está pensando justamente en lo primero: en fuerzas que actúan de manera no consciente, que son el resultado de juicios, vinculados a prácticas, incorporados, y que han dado lugar entonces a tendencias naturalizadas, a impulsos devenidos, interiorizados (cf. A §34-35). Más adelante volveré sobre la cuestión de los impulsos devenidos.

un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás; el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo –esta es la más solitaria tribulación de la voluntad [...]. Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” –así se llama la piedra de toque que ella no puede remover. (AZ 210)

Ya en la *Segunda intempestiva*, Nietzsche había explorado esta dimensión del resentimiento, sin denominarlo de ese modo, al hablar del peso de un “fue” que le hace sentir al ser humano que su existencia no es más que un *imperfectum*, que nunca llega a realizarse plenamente (cf. SI §1 41). Pero con esta figura del “fue” como peso, me parece que no se trata solamente de decir, como lo vio bien en su momento Heidegger, que el resentimiento es también un odio por la finitud, la temporalidad y la facticidad de lo que pasa.¹⁴ Esto está por supuesto en juego, pero también algo más: esa rabia por no poder querer hacia atrás, por no poder deshacer lo hecho, es también la experiencia de una cierta impotencia, de un no poder *ya*, que se vuelve también burla por, y descreimiento en, todo lo que aspira a ser de otro modo. Es una rabia que pierde de vista que, en palabras de Didi Huberman, “un ser del pasado no termina de sobrevivir. En un momento dado, su retorno a nuestra memoria se convierte en la urgencia misma, la urgencia anacrónica de lo que Nietzsche llamó lo inactual o lo intempestivo” (29). Se trata entonces de la incapacidad de asumir la apertura y virtualidad del pasado, la manera en que este persiste, sin que pueda admitir el cierre de una estructura fija de sentido, y sin que tenga que cargarse resentidamente. Porque, justamente, lo uno tiene que ver con lo otro: el que carga el pasado como algo ya pasado es quien busca cancelar su fuerza de interpelación, la manera en que también puede hablarnos de otro modo; y es quien busca superarlo para, por ejemplo, como en las filosofías de la historia que Nietzsche critica en la *Segunda intempestiva*, o en los discursos progresistas de hoy en día, abrirle las puertas al progreso del futuro. Por eso, como ya lo advertía ese texto, las comprensiones de la historia que fijan linealmente el pasado como algo que ya meramente fue, le dan el carácter de un peso muerto que se impone sobre los cuerpos como si fuera una piedra inamovible. De modo que no se trata de olvidar el pasado, ni de recordarlo como algo allí dado o disponible. Se trata de asumir la copertenencia entre memoria y olvido: que necesitamos

14 “El tiempo y su pasar es lo adverso de lo que padece la voluntad. Como voluntad que padece así, ella misma se convierte en sufrimiento por el pasar, un sufrimiento que luego quiere su propio pasar y con ello quiere que todo sea digno de pasar. La contra-voluntad contra el tiempo rebaja lo pasajero. Lo terrestre, la tierra y todo lo que pertenece a ella es lo que propiamente no debería ser y que en el fondo tampoco tiene ser verdadero” (Heidegger).

olvidar para vivir, y que al recordar también olvidamos, pero también que todo olvido humano está cruzado por memorias discontinuas y conflictivas que se dejan sentir en cuerpos atravesados, formados por la historia, como lo deja ver precisamente *La genealogía*. Pero acoger esta copertenencia es asumir creativamente la relación con el pasado, como una que tiene que ser recreada y producida una y otra vez para elaborar las marcas que conforman heterogéneamente a los cuerpos, y desde las cuales estos también pueden devenir.

La noción misma de *afecto*, de impulso devenido,¹⁵ tiene que ver con esto: se trata de valoraciones largamente abrigadas, que se han incorporado hasta operar como inclinaciones que marcan a un cuerpo con gran intensidad.¹⁶ Pero se trata también de valoraciones heterogéneas y heterocrónicas: formadas en momentos distintos y con irradiaciones diversas que, en su conflictividad, pueden dar lugar a quiebres, fisuras, reinversiones. Aquí podemos tener en cuenta el tipo de reflexión histórica sobre las marcas, los afectos que han conformado a los cuerpos que es, justamente, la misma genealogía. Se trata de un trabajo de autoproblematización en el que genealogista se reconoce también como atravesado por aquello que elabora críticamente. A saber, como un sujeto conformado por las fuerzas históricas de la moral cuya procedencia traza, para asumirse en su dimensión devenida, en su conflictividad y en la posibilidad que tiene de seguir deviniendo. En este sentido, la genealogía como narración histórica quiebra con aquellas aproximaciones

15 “No se debe preguntar: ‘¿quién interpreta entonces?’, sino que el interpretar mismo, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ‘ser’, sino como un proceso, un devenir) como un afecto” (FP 2 [151]). Esta cita, cuya interpretación detenida excede los propósitos de este trabajo, permite mostrar esta casi identificación entre “afecto” e impulso devenido, pues en varios lugares Nietzsche comprende el interpretar como una actividad de los impulsos, y la voluntad de poder desde una ontología de las fuerzas, de los impulsos, como constitutivos de lo real (*cf. id.* 1 [58], 2 [148]). Si cupiera un matiz, podría decirse que el afecto es la manera en que los cuerpos *sienten* los impulsos que los mueven.

16 “Todas las pulsiones humanas, así como todas las pulsiones animales, se han constituido, bajo ciertas circunstancias, en condiciones de existencia, y han sido colocadas en primer plano. Las pulsiones son la consecuencia de valoraciones largamente abrigadas que ahora obran instintivamente como un sistema de juicios de placer y dolor. Primero forzosidad, luego acostumbramiento, luego necesidad, luego inclinación (pulsión)” (FP 25 [460]). Al subrayar este carácter devenido de los impulsos humanos, que se sienten afectivamente, una perspectiva nietzscheana permite subrayar que estos provienen de prácticas, de relaciones con, e intervenciones en, el mundo, predominantemente sociales. Pero, a la vez, da cuenta de cómo se incorporan –más o menos, de acuerdo con su circulación y reiteración en el tiempo– y se inscriben en los cuerpos, conformándolos. Y esto evidentemente incide en la menor o mayor dificultad de su transformación.

que, al fijar el pasado como unidad de sentido aprehensible, colaboran con la producción de resentimiento.

Precisamente, el capítulo 2 de la *Genealogía* también ofrece elementos interesantes que alimentan estas consideraciones: en este tramo textual, Nietzsche muestra cómo la coerción afectiva que da lugar a la mala conciencia es también fundamental para la formación de la conciencia, en general, y para el proceso civilizatorio que produjo la humanización, o en los términos de Sloterdijk, la antropogénesis. Esto es, el proceso que convirtió al animal-humano en humano, léase, el proceso que produjo un cierto ideal humano, que se ha hecho cuerpo, que ha producido ciertas formas de corporeidad, o en términos más contemporáneos, de subjetivación. Ahora bien, algo característico de esta forma de subjetivación es la formación de una memoria de la voluntad, por medio de la cual el ser humano puede mantener el querer de lo que promete, hacerse responsable por esto, y así, fiable, previsible, digno de confianza (cf. GM II §1 77). Se trata de la obra más acabada de este proceso civilizatorio, el fruto más maduro de la “eticidad de la costumbre” (*id.* §2 77): el individuo autónomo soberano. Un producto sofisticado que puede dar vida a fuerzas prometedoras, preñadas de porvenir, pero también un sujeto que pierde de vista su propia historia, las trazas que lo han conformado, al olvidar la heteronomía de su autonomía, la no-soberanía de esta. Y se trata de un sujeto que puede perder de vista las fuerzas plásticas y estilizadoras; la dimensión no consciente que impulsa su trabajo de autodeterminación, y la manera en que este trabajo está lejos de hacerlo dueño del destino, de lo que ha de pasar, de lo que altera, también en el dolor, y sobrepasa la intencionalidad. Por eso fácilmente este ideal de autodeterminación puede dar lugar a una actitud muy poco vital:

Aquellos maestros de la moral que, en primer término y por sobre todo, ordenan al ser humano ponerse bajo su propio poder, arrojan con eso sobre él una peculiar enfermedad: específicamente, una continua irascibilidad ante todas las emociones [...] –siempre le parece a este irascible como si su autodomínio cayese ahora en peligro: él no debe confiarse más a ningún instinto, a ningún libre batir de alas, sino que ha de estar constantemente allí con un gesto defensivo, armado en contra de sí mismo [...]. (CJ §305 177-178)

Así que el autocontrol del sujeto soberano puede traer consigo una actitud inmunitaria muy defensiva, por medio de la cual este sujeto busca dominar sobre todo aquello que excede y amenaza su capacidad de control, y termina vengándose por ello. De este modo puede llegar a ser también tremendamente violento con aquello que lo altera: sus afectos, la naturaleza, lo animal, pero también la historicidad a la que está arrojado; así como configuraciones de mundo que no tienen la soberanía

como ideal. Además, este individuo, que apunta a devenir propietario de sí, busca justamente *apropiar* todo aquello que lo puede alterar para devenir igual a él mismo: lo que disuelve la diferencia entre él y el mundo. En este sentido, este individuo puede considerarse también como el individuo posesivo que requiere de la posesión de lo otro de sí, para instalarse justamente como soberano. Se trata de esa forma de egoísmo que quiere “todo para sí” (cf. AZ 123), que nada teme más que desposeerse, quedar expuesto a su propia alteración. Y por eso se venga, se resiente también por aquello que lo desposee.¹⁷

Podría decirse entonces que el resentimiento es una afectividad compleja que supone más que la frustración por lo que no ha sido, y más que la mera incapacidad de olvidar lo que dolió, la sensación de que los acontecimientos sí sucedieron, y *fueron*, quedaron concluidos, privados de toda potencia de prolongación. Así que la insatisfacción que esto acarrea tiene que ver con la repetición de lo mismo, por el cierre de toda posibilidad de devenir, es decir, de toda posibilidad vital.

Sin embargo, el resentimiento también puede devenir cuando alguna de las fuerzas que lo constituyen fractura las fijaciones establecidas y abre la posibilidad de otros arreglos afectivos. Por eso la memoria de la voluntad que se ha producido con el despliegue e incorporación de la mala conciencia puede ser también, con esta, “algo nuevo, inaudito, enigmático, lleno de futuro” (GM II §16 110); con ella puede emerger “un placer de darse forma a sí mismo como una materia dura, resistente y paciente” (*id.* II §18 112). Esta es quizás una cierta actitud crítica, definida por un “una contradicción, un desprecio, un no”, que es resultado de un “sinistro trabajo sobre el alma” o, en los términos de Nietzsche, de una “*activa (aktivistische)* ‘mala conciencia’”, que puede ser el seno de acontecimientos “ideales e imaginarios” y que quizá “por primera vez ha creado belleza... ¿Pues qué cosa sería bella si la contradicción no hubiese cobrado antes conciencia de ella misma?” (*id.* II §18 113). En línea con estas consideraciones, al final del capítulo 2 de la *Genealogía*, después de haber mostrado que nosotros “modernos somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia (*Gewissen*)” (*id.* II §24 122), y de aducir que ella produce una autotortura negadora de los afectos, Nietzsche se pregunta si no se podría dar una reversión y dejar de vincular la mala conciencia con los instintos, para más bien volverla contra todas las actitudes negadoras de lo afectivo. Y, por ende, si la mala conciencia no podría dividirse y volverse contra ella misma

17 Aunque el capítulo 3 de *La genealogía de la moral* también se ocupa del resentimiento, lo dejo de lado porque aquí la mirada genealógica se limita sobre todo al resentimiento sacerdotal, como un instinto insaciable que apunta a dominar sobre la vida. Y esto, entonces, no ofrece tantos elementos para una caracterización más general de la experiencia.

para producir una conciencia crítica, que ya no reniegue sino que afirme la afectividad (*cf. ibd.*), su propia afectividad. Una conciencia crítica como la desplegada tal vez por el mismo genealogista que también es rabiosa, polémica, combativa, pero creadora. Pues puede haber rabias transformadoras, rabias que se convierten en orgullo e indignación, que construyen otras posibilidades sin quedarse en el afán de mera destrucción, o en la reiteración de lo mismo del resentimiento, que es también la destrucción de lo que podría venir.

Aquí y ahora, pensar el resentimiento de vuelta

Que el resentimiento pueda devenir, y cómo, es entonces algo que merece ser aún pensado y repensado en sus distintas aristas. En particular, quisiera sugerir algunos ejes de reflexión en esta dirección, que impulsan mi trabajo de investigación actual: a) por una parte, parecería que el ansia de borrar el pasado e imponer un futuro armónico, sin las marcas que llaman al conflicto, más que un rechazo del resentimiento, puede suponer su reiteración; b) a la vez podríamos aducir que experiencias de construcción de la memoria que afirman una cierta pervivencia del trazo, desde una práctica escritural como la que lleva a cabo el mismo Améry, pueden leerse más que como vivencias meramente resentidas, en el sentido de Nietzsche, como experiencias de *elaboración* de la vida, en las que esta manifiesta su potencia de transformación, desde y a través de lo que no deja de doler. Además, c) hay un hilo rojo que vincula oblicuamente las manifestaciones de resentimiento: me refiero a la producción de formas de comprensión del mundo que cierran el campo de experiencia y su dimensión de posibilidad; narrativas que asumen el pasado como un “fue” cerrado, el presente como una dimensión dada, el futuro como algo derivable y predecible; narrativas teleológicas, del progreso y la reconciliación, que Nietzsche ya problematizaba porque niegan el conflicto de la temporalidad, su dimensión heterocrónica, y conducen a los cuerpos a producir la reiteración de lo ya sido. De hecho, d) estas narrativas contribuyen a la formación de identidades cerradas que dan lugar a relaciones inmunitarias entre unos y otros, en las que los unos se vuelven una amenaza para los otros; como si la fijación de la marca, que ata a un cuerpo a una cierta identidad, lo cerrara a la diferencia propia y con esto también a la contingencia del mundo. De modo que, e) en esta misma dirección, confrontar una política del resentimiento implicaría, en primer lugar, contrarrestar esas narrativas y las formas de subjetivación que producen. Y entonces, por todo lo anterior, f) podríamos pensar que combatir una política del resentimiento supondría más que oponerla a una política racional, no violenta y deliberativa, repensar la dimensión afectiva que atraviesa las instituciones y las prácticas cotidianas, y las formas en que los afectos inmunitarios

pueden dividirse, trastocarse, revertirse, para dar lugar a afectos más afirmativos de la relacionalidad y conflictividad de la existencia humana.

Quizá por eso esta reflexión en torno a la heterogeneidad y plasticidad de los afectos también me ha impulsado a detenerme en figuras, en formas de vida que re-significan y reinterpretan las violencias que padecen, como daños compartidos, y también como dolores incommunicables; dolores que exigen cambiar la vida, e imaginar de manera más o menos explícita, más o menos activa, más o menos visible, otras posibilidades de ser en el mundo, desde una rabia que construye alternativas; desde la indignación, el orgullo, la insumisión, que contrarrestan las formas de inmunización del resentimiento. Como lo expresa Doris Tejada, madre de Soacha, al relatar la experiencia de tatuarse en el brazo el rostro de su hijo Óscar, asesinado en medio de los mal llamados “falsos positivos”:

Entonces nosotras con nuestra lucha *nos inventamos cualquier cosa*.

Pero yo soy una luchadora amorosa y soy una luchadora que digo: “a dónde sea voy, nunca digo no tengo, no puedo”. Si soy luchadora, yo no puedo decir cosas negativas. Por eso, si yo digo que yo voy a poder enfrentar allí ese escenario, lo voy a poder [...]. Es luchar, es luchar y no cansarse. Aquí no tiene derecho uno de cansarse y a decir: “no puedo, no debo”. Todo sí. Porque uno es... *el cuerpo todo lo afronta*. (Cardona)

“Uno es”... parece decir algo dubitativamente Doris... va siendo “en todo lo que el cuerpo afronta”, todo lo que un cuerpo tiene que enfrentar en lo más adverso. En las situaciones en las que se destruyen los lazos más intensos, en las que la vida se altera por completo, y recomienza; tiene que recomenzar, atravesada por la rabia, el dolor, la impotencia, el vacío. Recomienza inventando nuevas relaciones entre vivos y muertos, y entre quienes han padecido daños similares, como las mismas madres de Soacha y de Ciudad Bolívar, organizadas en un colectivo; produciendo lazos desde las marcas imborrables del cuerpo, desde la rabia y el temor, sin abandonarlos, viviendo con ellos, haciendo algo con ellos, en prácticas en las que el pasado está lejos de vivirse como un peso muerto, como algo ya pasado y cerrado. Se trata, al contrario, de una memoria viva y heterogénea que impulsa a luchar en formas de elaboración y manifestación del dolor, en las que se van trabando formas de dependencia y mutualidad entre quienes se *exponen*, al exponer los daños que han padecido. Pero no se trata aquí del poder del que todo lo puede o de la resiliencia *light* de los discursos del empoderamiento; es el poder que se afirma cuando se asume, en la misma experiencia del cuerpo, la mayor impotencia, y con esta que ya nada puede ser como era, que todo se descoloca y desajusta: una experiencia de intensa alteración que exige vivir en una lucha continua por la verdad de lo que pasó, y que también confronta el resentimiento.

Porque la rabia de la indignación, como lo sugiere la misma Doris, no es ya lo mismo que la rabia del resentimiento. La una, insiste, es una rabia que se puede exteriorizar y socializar, la otra es una rabia que ni si quiera se puede exponer como legítima indignación. En sus palabras: “Resentimiento... para mi resentimiento es estar *sentida de la justicia*, que no avanza, que no involucra a los asesinos y los llamamos así porque nosotros lo podemos ya decir. No los involucra para que sean juzgados” (Cardona).

En contraste con Solomon y las lecturas moralizantes, Doris Tejada nos hace pensar, no que el resentimiento convoque y lleve a la justicia, sino más bien al contrario, que emerge cuando esta se ausenta por completo. La justicia a la que se refiere Doris parece apelar a un juicio jurídico que, ciertamente, no cierra lo que pasó, ni restituye evidentemente la vida que se truncó, pero podría ser la ocasión para la elaboración de un daño, y una responsabilidad por el mundo devastado, que no se han asumido, con todos sus efectos devastadores, en todos sus estratos y dimensiones. El resentimiento, como un dolor que martilla y duele, que fija lo que pasó, aparece entonces, según Doris, cuando se impide esta elaboración pública del daño. De nuevo en sus palabras: “Entonces es duro, duro que nosotros tengamos esos resentimientos de no poder uno gritarlo a los cuatro vientos, en una plaza pública, porque pueden venir y decirnos: ‘¡esta vieja está loca! ¡Lo que está hablando ahí no le consta!’” (Cardona).

Nos encontramos con un círculo infernal. En su profunda y experiencial inteligencia Doris parece reconocer que todos los dispositivos que despliega el Estado colombiano para cerrar la elaboración de estos daños, para impedir que se visibilicen y reconozcan como tales, para hacerlos insignificantes o presentarlos como irrisorios, ahondan formas de resentimiento que atraviesan los tejidos sociales, quiebran formas de relacionalidad, y desatan afectos inmunitarios, que llevan también a descreer y a dejar todo como está. Frente a esto, confrontando el resentimiento y la invisibilización, Doris defiende la movilidad y creatividad experimentadora de los cuerpos. La capacidad de dividir el dolor, encontrar escenarios para manifestarlo, inventar dispositivos y formas de organización para compartirlo, como algo que le concierne a un común fracturado. Habría aún tanto que pensar en relación con esa inteligencia afectiva, experiencial, que es bloqueada, cancelada, desposeída por tantas formas de sujeción y violencias económico-sociales, y que, sin embargo, pese a todo, aquí y allá se empeña en afirmarse. Hay mucho que pensar aún aquí, para confrontar las actuales políticas del resentimiento, empezando por reconocer todo lo que esa capacidad de reinención corporal puede suponer y, asimismo, por contrarrestar la manera violenta en que muchas veces negamos sus formas de

aparición en discursos (académicos, gubernamentales, coloquiales) que neutralizan la conflictividad del mundo social, la contingencia de lo político y, en último término, la temporalidad de la vida. Porque, para decirlo con Pasolini, retomando precisamente unas palabras de su película *La rabbia*, “Hay algo terrible en la prisión del tiempo, en el dominio liberal e intransigente de la historia”. La rabia poética, las reinterpretaciones –quizás indignadas, orgullosas, intempestivas– que podamos hacer de lo que pasa, tal vez son, aquí y ahora, en estas difíciles circunstancias en las que de nuevo estamos, una forma de protestar contra este dominio intransigente. De eso justamente también se ha tratado aquí al repensar el resentimiento hoy, con Nietzsche, y al acentuar las posibilidades de revertirlo desde adentro.

Bibliografía

- Améry, J. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Trad. Eduardo Aznar Inglés. Valencia: Pre-textos, 2001.
- Cardona, N. *Crispar los puños en tiempos de reconciliación: el lugar del resentimiento en familiares de desaparecidos en el marco del conflicto armado colombiano*. Tesis de pregrado. Bogotá: Universidad de los Andes, 2018.
- Cramer, K. *The Politics of Resentment*. Chicago: Chicago University Press, 2016.
- Elgat, G. *Nietzsche's Psychology of Ressentiment: Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*. New York; London: Routledge, 2017.
- Esposito, R. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi, 2002.
- Fassin, D. “On Resentment and *Ressentiment*.” *Current Anthropology* 54.3 (2013): 249-267.
- Heidegger, M. “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Del Serbal, 1994. Web. 7 marzo 2019. <http://lamaquinadeltiempo.com/online/filosofia04/>
- Huberman, D. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada, 2009.
- Jetkins, S. “Ressentiment, Imaginary Revenge, and the Slave Revolt.” *Philosophy and Phenomenological Research* XCVI.1 (2016): 192-213.
- Martin, E. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture—from the Days of Polio to the Age of AIDS 1st*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Meltzer, B., y Musolf, G. “Resentment and *Ressentiment*.” *Sociological Inquiry* 72.2 (2002): 240-255.
- Mishra, P. P. *The Age of Anger*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2017.
- Nietzsche, F. *Ecce Homo* [EH]. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1971.
- Nietzsche, F. *La genealogía de la moral* [GM]. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1984.

- Nietzsche, F. *La ciencia jovial (Gaya Scienza)* [CJ]. Trad. José Jara. Caracas: Ávila editores, 1985.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos* [FP]. Trad. Germán Meléndez. Bogotá: Norma, 1992.
- Nietzsche, F. *De la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida* [SI]. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Nietzsche, F. *Aurora - Pensamientos sobre los prejuicios morales* [A]. Trad. Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra* [AZ]. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2006.
- Oksenberg Rorty, A. "The Dramas of Resentment." *The Yale Review* 88.3 (2000): 89-100.
- Quintana, L. *Política de los cuerpos: Torsiones de la emancipación desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder (en prensa).
- Risse, M. "Origins of Ressentiment and Sources of Normativity." *Nietzsche-Studien* 32.1 (2003): 142-170.
- Scheler, M. *Ressentiment*. Trans. Louis Coser y William Holdheim. Milwaukee: Marquette University Press, 1994.
- Solomon, R. "One Hundred Years of *Ressentiment*: Nietzsche's *Genealogy of Morals*." *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Ed. Richard Schacht. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994. 95-126.