


## Sentimiento de injusticia. El resentimiento y las implicancias emocionales de las desigualdades en la democracia contemporánea

A Feeling of Injustice. Resentment and the Emotional Implications of Inequality in Contemporary Democracy

**Nicolás Alles**

Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

Correo electrónico: nicolas.alles@gmail.com

 ORCID: 0000-0001-7670-6577



**Resumen:** *En el presente trabajo analizaré la relación entre las emociones y la política desde la perspectiva de la filosofía política. Analizaré el caso del resentimiento como una emoción moral y sus implicancias para la política democrática. Por último, intentaré probar la utilidad que para este tipo de análisis provee la interpretación cognitivista de las emociones.*

**Palabras clave:** *Resentimiento, cognitivismo, desigualdad, democracia*

**Abstract:** *In this article I will study the relation between emotions and politics from a politico-philosophical point of view. I will focus on the resentment as a moral emotion and I will analyze its implications for democratic politics. Here I will also argue for the cognitivist approach of the theory of emotions.*

**Keywords:** *Resentment, Cognitivism, Inequality, Democracy*

**Fecha de recepción del artículo:** 28/02/2021    **Fecha de aceptación del artículo:** 17/08/2021

**Para citación de este artículo:** Alles, Nicolás (2021). Sentimiento de injusticia. El resentimiento y las implicancias emocionales de las desigualdades en la democracia contemporánea. *Anacronismo e Irrupción* 11 (6), 441-466.

## Introducción

El interés por las emociones es una de las marcas más persistentes de estos últimos tiempos. Casi no hay ámbito de la investigación y del conocimiento que se pueda sustraer a este asunto.<sup>1</sup> En la actualidad este interés se extiende a casi todas las especialidades de los estudios en Ciencias Sociales o Humanidades. Desde la filosofía hasta la antropología pasando por la literatura y la historia, casi no hay área de los estudios así llamados humanísticos en donde no se haya sentido la preocupación por las emociones. En un trabajo ya clásico sobre la importancia de la impronta emocional en estas disciplinas, Leonor Arfuch reseña tres ámbitos en particular: la literatura y las artes visuales, la antropología y la teoría política<sup>2</sup>. En el campo de la literatura, el cine o las artes visuales puede manifestarse la atención creciente a géneros como el documental subjetivo o a la autoficción en donde hay una impronta emocional.<sup>3</sup> En los ámbitos de la antropología y la crítica cultural, por su parte, se destacan los trabajos de Sarah Ahmed<sup>4</sup> y Lauren Berlant<sup>5</sup> quienes muestran cómo las emociones configuran las identidades privadas y colectivas al modelar el discurso público. Por último, en la teoría política, señala también Arfuch, es posible encontrar producciones como las de Antonio Negri y Michael Hardt<sup>6</sup>, entre otros, que entienden a los afectos como intensidades a la manera de Spinoza con un rol importante en la política.

<sup>1</sup>Basándose en un amplio conjunto de referencias, Manuel Arias Maldonado propone una clara distinción entre emociones, afectos y sentimientos que creo que ilustra pertinentemente los distintos tipos de fenómenos involucrados. El afecto representa, según este autor, la dimensión más inconsciente y material del sentimiento (como, por ejemplo, la ansiedad). Por su parte, la emoción sería un sentimiento más consciente y vinculado con los estados mentales capaces de ser expresados en una forma lingüística (como, por ejemplo, los celos). A su vez, sigue sosteniendo Arias Maldonado, habría una diferencia entre emociones propiamente dichas y los sentimientos: estos últimos tienen una duración más prolongada que aquellas. Por último, las pasiones serían un tipo de emoción no controlable. Arias Maldonado, Manuel. *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita, 2016.

<sup>2</sup> Arfuch, Leonor. "El 'giro afectivo'. Emociones, subjetividad y política". *deSignis* 24 (enero-junio 2016), pp.245-254.

<sup>3</sup> Arfuch, *op. cit.* 246.

<sup>4</sup> Ahmed, Sara. *The cultural politics of emotion*. Londres: Routledge, 2004.

<sup>5</sup> Berlant, Lauren. *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

<sup>6</sup> Negri, Antonio y Hardt, Michael. *Multitud*. Barcelona: Debate, 2004.

De este repaso, Arfuch infiere que esta preocupación por las emociones no es tan novedosa como se supone, sino que, en todo caso, se trata la acentuación de tendencias ya existentes<sup>7</sup> en todos estos ámbitos. Por último, advierte sobre el riesgo de concebir, como pueden sugerir algunos enfoques científicos como el de las neurociencias, a las emociones como meras reacciones físicas desprovistas de una investidura simbólica<sup>8</sup>, investidura que, como vimos, resulta esencial en estas disciplinas de las humanidades.

En cualquier caso, ese énfasis en la consideración de las emociones responde a la necesidad de repensar la relación entre razón y afectividad que caracterizó a la impronta dominante de la modernidad, según la cual aquella contaba con cierta prioridad sobre la última. Para esta interpretación tradicional, la razón debía predominar sobre instancias tales como el deseo o la afectividad al momento de evaluar, juzgar y actuar.<sup>9</sup> En este contexto, las emociones eran entendidas como impulsos contrarios a la razón que la desvían de sus fines y objetivos. Hoy en día esta posición que supone la centralidad de la razón por sobre cualquier otra facultad no es tan unánimemente aceptada.<sup>10</sup> Por el contrario, la concepción actual de la racionalidad tiende a incorporar los afectos y las emociones como elementos propios. Aquello que largamente fuera visto como *lo otro* de la razón, que no hacía sino obstaculizar el trabajo de esta, es hoy visto como un elemento consustancial a ella.

En la actualidad bien podríamos afirmar que no hay razón sin afectividad y, al mismo tiempo, no hay afectividad sin razón. Esta comprensión de la dinámica entre las razones y las emociones tiene diversas implicancias que deben

<sup>7</sup> Arfuch, *op. cit.* 248.

<sup>8</sup> Arfuch, *op. cit.* 252.

<sup>9</sup> Un exponente paradigmático en este punto es, por ejemplo, Immanuel Kant quien, en su ética, desestima toda influencia de las emociones y pasiones al momento de pensar la acción moral, la cual debe estar movida, si quiere ser verdaderamente, exclusivamente por la sola razón. Cf. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2012.

<sup>10</sup> Una perspectiva racionalista contemporánea, al menos en el ámbito de la filosofía, la podemos encontrar en, por ejemplo, la obra de Thomas Nagel. Ver Nagel, Thomas. *La última palabra*. Barcelona: Gedisa, 2017.

tenerse en cuenta; la más importante tiene que ver con la concepción misma del sujeto. Si la tradición filosófica moderna dominante juzgaba que el sujeto que se veía afectado por las emociones, no era, en el fondo, plenamente racional; hoy podemos decir que un sujeto que no es influenciado por los afectos no es propiamente un sujeto. Esta forma de concebir la subjetividad ha llevado a algunos autores a sostener la idea de un sujeto post-soberano al que se le reconoce menos control sobre sí del que la tradición racionalista le suponía.<sup>11</sup>

De la variedad de enfoques sobre las emociones que esboqué más arriba, aquí solo me ocuparé de los propios de la filosofía y, más particularmente, aquellos discutidos en la filosofía política. La discusión filosófica en torno a las emociones tiene cierta autonomía en relación con otros acercamientos a estos temas por lo que intentaré delinear sus aspectos y teorías centrales. Sin dudas, la filosofía ocupa un lugar importante en esta revalorización contemporánea de la dimensión emocional. Sin embargo, no es posible decir que es una preocupación nueva. Muchas de las reivindicaciones de las emociones que hoy se esgrimen encontraron sus primeras formulaciones en algunos filósofos modernos tales como David Hume<sup>12</sup> o Baruch Spinoza<sup>13</sup>. En términos estrictamente contemporáneos es quizás en los planteos de la filosofía práctica, es decir, la filosofía moral o política, donde más se ha sentido la presencia de las emociones y, en especial, en algunos exponentes contemporáneos.

La obra de Martha C. Nussbaum es un ejemplo de esto al proponer reinterpretar las limitaciones del liberalismo de corte rawlsiano a la luz de una valoración positiva de las emociones desde una perspectiva cognitivista neoestoica. Sharon Krause también ha dedicado grandes esfuerzos a repensar el costado afectivo del liberalismo. En el caso hispanoparlante habría que señalar

<sup>11</sup> Arias Maldonado, *op. cit.* 30-31.

<sup>12</sup> Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2005.

<sup>13</sup> Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958 (reimp. 2015).

los trabajos de Manuel Arias Maldonado y Daniel Innerarity<sup>14</sup>, entre otros. No sería muy arriesgado decir que estos autores y autoras proponen, al menos en algunas de sus obras, una filosofía política de las emociones para abordar problemas políticos centrales de nuestras sociedades contemporáneas.

Este enfoque no juzga que las emociones impliquen de manera necesaria un detrimento en la imparcialidad o una distorsión en la racionalidad. Por el contrario, juzga que las emociones podrían funcionar a efectos de pensar la valoración y la motivación para actuar y que, por lo tanto, son necesarias para instancias tales como la deliberación entre los ciudadanos o la participación democrática en general. Desde este punto de vista, no es posible pensar la política de manera disociada de los afectos, y estos filósofos y filósofas asumen ese desafío. Muchos de estos planteos resultan de carácter normativo, es decir, intentan formular y justificar modelos teóricos acerca de *cómo deberían ser* las instituciones democráticas para alcanzar mayores estándares de justicia, igualdad o legitimidad.

Desde el punto de vista metodológico, la mayoría de los autores y de las autoras a quienes me referí comparten o se acercan a una determinada interpretación de las emociones, me refiero a la perspectiva cognitivista de las emociones.<sup>15</sup> Según esta línea de interpretación (de la cual existen, por supuesto, diversas variantes), cuyos antecedentes pueden remontarse hasta Aristóteles o los estoicos, las emociones son una forma de juicio y, por lo tanto, tienen un

<sup>14</sup> Innerarity, Daniel. *La política en tiempos de indignación*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.

<sup>15</sup> Otras perspectivas diferentes a la perspectiva cognitivista de las emociones son: i) las teorías no-cognitivas de los sentimientos, y ii) la teoría perceptual de las emociones. De acuerdo con la primera, las emociones son percepciones de cambios en los patrones corporales; la emoción no sería sino la conciencia de esos cambios. Los autores de esta corriente serían el filósofo William James, el neurocientífico Antonio Damasio y, más recientemente, el filósofo Jesse Prinz. La teoría perceptual de las emociones, por su parte, identifica a las emociones con clases particulares de percepciones, análogas a las percepciones de nuestros sentidos como, por ejemplo, la vista. Para una descripción más detallada de estas perspectivas ver Goldie, Peter. *Emotion*. *Philosophy Compass* 2, 6 (2007), pp. 928–938, Damasio, Antonio. *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1999, Prinz, Jesse. *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*. Nueva York: Oxford University Press, 2004.

elemento de racionalidad que les es inherente. Este elemento racional puede tratarse –dependiendo del autor que tomemos de esta tradición– de una evaluación, de una cognición, de una interpretación o de un constructo mental que implique alguna representación mental.<sup>16</sup> Martha Nussbaum, quizá la representante más importante de esta interpretación en el ámbito de la filosofía política contemporánea, afirma que las emociones implican un tipo de juicio sobre lo que estimamos valioso. En *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* afirma:

Las emociones, argumento aquí, comportan juicios relativos a cosas importantes, evaluaciones en las que, atribuyendo a un objeto externo relevancia para nuestro bienestar, reconocemos nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente a porciones del mundo que no controlamos plenamente.<sup>17</sup>

En este artículo seguiré los aportes de esta perspectiva teórica sobre las emociones. Considero que prestar atención a la dimensión cognitivo-evaluativa de las emociones, que esta interpretación intenta recuperar, permite captar elementos propiamente políticos y morales que, no solo arrojan luz sobre las emociones en sí, sino que también permiten entender mejor el contexto en el que esas emociones surgen.

Como es posible suponer a estas alturas, hablar de emociones en el campo de la filosofía política resulta una empresa inabarcable de no mediar alguna limitación al momento de abordar el asunto. Aquí me centraré en el análisis de una emoción en particular: el resentimiento. Esta emoción tiene una relevancia importante en el mundo social y, como señalaré, es el resultado de determinadas situaciones de injusticia y desigualdad. Argumentaré que hay razones para concebir al resentimiento como un tipo distintivo de emoción, una

<sup>16</sup> Scarantino, Andrea. “The Philosophy of Emotions and Its Impact on Affective Science”. *Handbook of Emotions*. Editores. Lisa Feldman Barrett, Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones. Nueva York: The Guilford Press, 2016: 24.

<sup>17</sup> Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2008, 41.

emoción moral, y que su análisis nos permite captar distintas formas que adopta la injusticia en nuestras sociedades contemporáneas marcadas por nuevas y crecientes desigualdades.

El presente artículo se organizará de la siguiente manera. En primer lugar (II), argumentaré qué debemos entender por emociones morales. Luego, me ocuparé de describir el resentimiento (III) y trataré de mostrar cómo es posible apreciar formas específicas de injusticias en sus manifestaciones. A continuación (IV) argumentaré por qué creo que el resentimiento es una emoción moral y qué implicancias tiene para pensar la política democrática. Concluiré, por último, con algunas reflexiones finales (V).

#### ¿Qué son las emociones morales?

El fenómeno de las emociones implica una gran diversidad, tanto a nivel de sus manifestaciones como de maneras de interpretarlas. Peter Goldie, en un artículo en el que propone una mirada comprehensiva sobre el fenómeno de las emociones desde el punto filosófico, identifica siete formas de diversidad entre estas.<sup>18</sup> Las emociones difieren en duración, interés, complejidad, manifestación física, grado de conciencia, nivel de desarrollo y nivel de conexión con la acción. En esta sección me ocuparé de una clase especial de emociones, las así llamadas morales. Es necesario aclarar, de antemano, que el adjetivo moral no refiere aquí necesariamente a una concepción ética sustantiva como lo puede ser una ética deontológica o consecuencialista. El adjetivo moral sirve para señalar alguna relación con valores que ordenan las relaciones entre las personas como la justicia o la igualdad; por eso, proponemos una comprensión amplia del concepto moral.

Sin embargo, se debe reconocer que la expresión “emoción moral” puede sonar, al menos en principio, paradójica. ¿Puede una emoción ser moral, en un sentido de imparcialidad, cuando, al mismo tiempo, es una experiencia privada y,

<sup>18</sup>Goldie, P., *op. cit.* 928-929.

por lo tanto, inherentemente sesgada? Como intentaré mostrar en esta sección, la parcialidad de las emociones no resulta un obstáculo para conectar con la dimensión moral; para dar cuenta de esto, primero, resulta clave aclarar qué elementos distinguen a las emociones morales de otras. Para eso discutiré algunos presupuestos que pretenden establecer las condiciones de las emociones típicamente morales.

En esta sección discutiré las tesis que Aaron Ben-Ze'ev propone en su artículo, “Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?”, para determinar las emociones morales. Aunque no coincido con algunas implicancias de su propuesta (sobre las que volveré más adelante en esta sección), considero que su perspectiva resulta interesante por dos razones. En primer lugar, formula criterios precisos para evaluar la moralidad de las emociones, y, en segundo lugar, porque representa un ejemplo de la teoría cognitiva de las emociones a la que aludí en la sección anterior. Los criterios de Ben-Ze'ev son los siguientes: “[s]ostengo que en este punto hay dos criterios relevantes: (a) si la preocupación evaluativa central de la emoción es moral, y (b) si la emoción tiende a producir consecuencias morales beneficiosas”.<sup>19</sup>

Ahondemos un poco más en estas definiciones. Por “preocupación evaluativa central”, Ben-Ze'ev entiende el “tema” o el foco de preocupación de una emoción. Cuando este autor habla de una preocupación central de una emoción se está refiriendo a lo que en la teoría de las emociones se conoce como la *intencionalidad* de estas, es decir, el objeto en particular al que esa emoción se orienta. Esta característica es propia de toda emoción y es la que la diferencia de otra experiencia emocional tal como los estados de ánimo; mientras que la emoción tiene un objeto específico (como la compasión, que comentaré en seguida), los estados de ánimo no tienen un objeto (muchos filósofos ponen aquí a la angustia como un estado que no tiene un objeto definido). Ben-Ze'ev sostiene

<sup>19</sup>Ben-Ze'ev, Aaron. “Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions?”. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 5, 2 (2002): 148.



que, si esta preocupación se refiere a asuntos morales, entonces la emoción puede ser vista como una emoción moral.

Su ejemplo es la compasión: “A la luz de este criterio, la compasión, la cual incluye una evaluación positiva de la persona que está sufriendo y una voluntad de ofrecerle ayuda sustancial, es una emoción moral”.<sup>20</sup> En esta definición (un poco rudimentaria) de la compasión es posible encontrar el objeto intencional, es decir, el objeto al cual dicha emoción se orienta: la evaluación positiva de la persona que está sufriendo. Para las emociones morales es necesario, una vez identificado su objeto intencional, juzgar si este implica una dimensión moral (entendida en los términos que precisé más arriba). En el caso de la compasión sí se trata de una emoción moral porque su objeto es una cuestión moral: un sufrimiento que debe ser terminado.<sup>21</sup>

El segundo criterio que propone Ben-Ze'ev es diferente y presenta problemas específicos. De acuerdo con la definición de este, una emoción puede ser moral en la medida en que al ser experimentada tiende a producir consecuencias que, en general, pueden ser moralmente beneficiosas.<sup>22</sup> Este segundo parámetro de moralidad se centra en los resultados prácticos que produce la emoción y parece asumir que el valor moral de una emoción depende, al menos en parte, de lo que es capaz de producir. Sin embargo, no deja de notar que la relación entre una emoción y la acción de quien la experimenta no puede plantearse en términos lineales o necesarios. Lo aclara cuando dice: “La expresión ‘tiende a [producir]’ puede significar (a) que una emoción lleva

<sup>20</sup> Ben-Ze'ev, *op. cit.* 148.

<sup>21</sup> La definición que presenta Ben-Ze'ev de la compasión, aunque capta lo esencial, no advierte ciertos elementos que darían cuenta de la dimensión moral como por ejemplo, si el sufrimiento es intenso o banal, si la situación que padece aquel que provoca la compasión en otro es arbitraria o es resultado de sus propias decisiones, etc. Una definición más completa (y que recupera estos elementos que mencioné) puede encontrarse en la obra de Martha C. Nussbaum. Ver, Nussbaum, Martha. *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós, 2014.

<sup>22</sup> Ben-Ze'ev, *op. cit.* 149.

necesariamente a consecuencias morales beneficiosas o dañinas, (b) que siempre lo hace o (c) que normalmente lo hace”.<sup>23</sup>

Como el mismo Ben-Ze'ev lo reconoce, estos dos parámetros son lógicamente independientes uno del otro; mientras que una emoción puede ser moral en el primer sentido, tal vez no lo sea en el segundo; es más, afirma que implican valoraciones diferentes: mientras que el primero apunta a un análisis conceptual y psicológico de la naturaleza de la emoción, el segundo depende de circunstancias empíricas y contingentes. Para Ben-Ze'ev, el resentimiento sería un sentimiento moral que cumpliría con los dos requisitos mientras que, por ejemplo, la envidia no calificaría como tal por la ausencia de un contenido específicamente moral en su objeto (la percepción de inferioridad en la comparación con otro).<sup>24</sup>

La propuesta de Ben-Ze'ev resulta interesante para evaluar moralidad de una emoción, pero creo que adolece de un problema al querer combinar los dos criterios para determinar si una emoción es o no moral. Estos son demasiado heterogéneos entre sí y apuntan a aspectos diferentes de una emoción que no suelen converger. A mi juicio, el segundo criterio de evaluación de moralidad falla por dos razones: i) no vislumbra el conjunto total de posibles resultados que una emoción moral podría producir y concluye, un poco apresuradamente, que solo puede producir (basándonos sobre todo en los ejemplos que provee Ben-Ze'ev) acciones morales, y ii) hace depender la moralidad de una emoción de una reacción particular de un sujeto concreto, lo cual puede llevar a inconsistencias o a contradicciones con lo que en otras personas puede producir una misma emoción. En ambos casos, la conclusión es la misma: el resultado de la valoración

<sup>23</sup>Ben-Ze'ev, *op. cit.* 149.

<sup>24</sup> Ben-Ze'ev analiza el caso del resentimiento, pero su análisis resulta algo somero. Más adelante, en la sección IV, propondré evaluar si el resentimiento es una emoción moral a partir de las críticas que realizo aquí a la concepción de Ben-Ze'ev y de la descripción del resentimiento que hago en la sección siguiente.

de acuerdo con el segundo criterio presentaría inconsistencias con el resultado del primero. Analizaré por turnos estos aspectos que destaco.

Comenzaré por la primera razón por la que creo que este segundo criterio falla. Repasemos lo que establece: una emoción es moral “si la emoción tiende a producir consecuencias morales beneficiosas”. Tomemos el caso de la compasión analizado por Ben-Ze'ev. Su objeto es decididamente moral pero ¿produce *siempre y en todo lugar* una acción moralmente beneficiosa? La respuesta es, por supuesto, negativa. Experimentar compasión por la situación de alguien puede generar el deseo de ayudar a esa persona y contribuir a poner fin al sufrimiento que atraviesa, pero llevar a cabo esa acción depende de contextos específicos sobre los que el sujeto que pretende ayudar no tiene siempre injerencia. Imaginemos ahora a un compasivo impotente, alguien que siente compasión por la situación económica apremiante que está atravesando un amigo, pero él mismo no lo puede ayudar porque también está atravesando una realidad difícil. De acuerdo con Ben-Ze'ev, la compasión no estaría produciendo, al menos en este caso imaginario, una situación moralmente beneficiosa. Se daría entonces una inconsistencia entre el resultado del primer criterio y el del segundo. Una objeción a esta lectura que propongo podría afirmar que Ben-Ze'ev sostiene que la compasión “tiende a” producir una acción y que la inconsistencia que percibo no es tal. Incluso si esta objeción fuera cierta, cabría entonces modificar la perspectiva de este segundo criterio y decir que una emoción moral *tiende a generar el deseo* de producir acciones moralmente beneficiosas. Pero esta modificación implica distinguir entre las acciones realmente realizadas y las disposiciones a realizar acciones, dos cuestiones del todo diferentes.

Describiré ahora la segunda razón por la que creo que el segundo criterio de evaluación no resulta exitoso. Imaginemos ahora otro posible escenario, uno en el que una emoción es considerada como moral en virtud del primer punto de vista propuesto por Ben-Ze'ev, pero que produce una acción moralmente reprochable. Retomemos el caso de la compasión, pero ahora en vez de pensar en

una persona compasiva, pero impotente, pensemos en alguien compasivo, pero vengativo. Imaginemos a alguien que siente compasión por el estado apremiante de un amigo, pero que, en lugar de ayudarlo, decide perjudicar arbitrariamente a quien cree que es el responsable de la difícil situación de su amigo. La inconsistencia que podemos apreciar en este caso es la de una emoción que tiene un objeto moral como centro de su preocupación, pero que produce consecuencias moralmente perjudiciales. El resultado de esto es claro, estamos frente a una emoción que es y no es, al mismo tiempo, moral. El problema de aquí reside en que, al hacer depender parte de la valoración moral de la emoción de la acción que alguien puede producir, está, en el fondo, haciendo depender la moralidad de la emoción del carácter moral de la persona que lleva adelante la acción. La emoción pierde un elemento moral propio y lo particulariza al hacerlo depender de la reacción de los sujetos.

Las objeciones anteriores están en función de la formulación de un criterio más preciso del que propone Ben-Ze'ev. A mi juicio, el problema del argumento de Ben-Ze'ev reside en el segundo criterio y las posibles inconsistencias al evaluar la moralidad de una emoción. Sin embargo, no creo que convenga abandonarlo del todo; este criterio capta un aspecto importante de la dimensión moral: la motivación. Ben-Ze'ev no analiza la motivación para actuar y se centra exclusivamente en las consecuencias de la emoción moral. Su planteo parece dar por sentado que una emoción se manifiesta necesariamente en una acción, y así deja de lado otros efectos motivacionales de la emoción. Su posición se vuelve así reduccionista. ¿Qué pasa entonces con el caso del compasivo que no puede actuar que vimos más arriba? ¿No hay compasión sin el correlato de una acción? Sostener esto parece contraintuitivo, y no hace lugar a un elemento importante en la motivación: el deseo de actuar. Una formulación más adecuada de este criterio podría enunciarse de la siguiente manera: *una emoción es moral si puede producir una disposición a generar consecuencias moralmente beneficiosas*. Así, una emoción es moral:

- 1 Si la preocupación evaluativa central de la emoción es moral
- 2 Si la emoción puede producir las disposiciones a generar consecuencias moralmente beneficiosas

Ahora podemos recapitular los puntos centrales de esta sección. Las emociones morales tienen características propias. Tienen un contenido especial y una determinada relación con la motivación. Aquí analicé la posición de Ben-Ze'ev e intenté poner a prueba algunos de sus supuestos para pensar la moralidad de las emociones. Más adelante analizaré si el resentimiento puede ser visto como una emoción moral a partir de las reformulaciones que propuse de los criterios de Ben-Ze'ev, pero antes intentaré describir en la sección siguiente las características principales de esta emoción y la forma contemporánea de su manifestación; allí ahondaré en algunas precisiones ausentes en planteo de Ben-Ze'ev y que surgen de algunas investigaciones sociológicas recientes siguiendo la posición que afirma que el resentimiento es propio de ciertos contextos modernos de desigualdad.

#### El resentimiento y el surgimiento de las nuevas desigualdades

Javier Moscoso en su trabajo, “The Shadows Of Ourselves Resentment Monomania And Modernity” sostiene que, al hablar del resentimiento, estamos frente a una realidad difusa y que no siempre se deja asir de manera precisa.<sup>25</sup> De allí que sea común encontrar más referencias a las descripciones de los contextos en los que surge y del entramado afectivo en el que se inserta –cuestiones a las que me dedicaré más adelante–, pero no una definición unívoca de esta emoción. En virtud de esto, propondré una definición operativa del resentimiento que, espero, se completará con lo que desarrollaré en esta sección. Por resentimiento entenderé una emoción particularmente dolorosa relacionada con la percepción, por parte de quien la experimenta, de un mal arbitrario o un acto injusto. Tal

<sup>25</sup> Javier Moscoso repara particularmente sobre las dificultades que conlleva definir al resentimiento.

como señalaré, el dolor y la experiencia de injusticia es el correlato al que muchos filósofos y teóricos sociales aluden al hablar de esta emoción.

Más allá de las dificultades en torno a su definición, el resentimiento posee una característica casi única: es una emoción típicamente moderna. Mientras que existen emociones como la ira o el odio de las que hay registros en casi todos los momentos históricos, el resentimiento es producto de un tipo determinado de sociedad, la sociedad moderna. Tal es una de las tesis de Moscoso, quien sostiene que el resentimiento “es una pasión de la modernidad, cuyo primer tratamiento sistemático fue propuesto por Adam Smith a mediados del siglo dieciocho y cuyo nacimiento se incrusta profundamente en raíces sociales”.<sup>26</sup> El surgimiento del resentimiento, al menos para Moscoso, depende de dos aspectos. En primer lugar, aparece en el contexto de lo que denomina la teatralidad moderna: para darse necesita la figura de un espectador, de un testigo, que comparte con la víctima el ansía de venganza y el deseo de justicia.<sup>27</sup> En segundo lugar, “sus cualidades emocionales son el resultado de la expresión cultural de la inequidad social e implican el rechazo político de la fortuna para explicar y justificar las diferencias sociales”.<sup>28</sup> De acuerdo con estas dos características, el resentimiento necesitaría de un espacio público en el que se pudiera visibilizar las diferencias entre las personas y, además, del reconocimiento de que hay una forma de justicia que no se verifica en la realidad.

Aunque el resentimiento fue abordado por filósofos modernos como el mencionado Adam Smith, David Hume y Friedrich Nietzsche, no fue hasta las formulaciones de Max Scheler que esta emoción fue teorizada de una manera cercana a nuestra comprensión actual. El planteo de Scheler explica el resentimiento desde el contexto específico de las sociedades democráticas, las

<sup>26</sup>Moscoso, Javier. *The Shadows Of Ourselves: Resentment, Monomania And Modernity. On Resentment: Past and Present*. Editores. Bernardino Fantini, Dolores Martín Moruno y Javier Moscoso. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, 20.

<sup>27</sup> Moscoso, *op. cit.* 21.

<sup>28</sup> Moscoso, *op. cit.* 22.

cuales se caracterizan por dos factores: i) las diferencias en el acceso a los bienes y de estatus entre los ciudadanos, y ii) la inevitable comparación entre los individuos. El punto central del resentimiento para Scheler, tal como lo señala María Gómez-Garrido, reside en que esta emoción “prolifera bajo condiciones específicas, es decir, cuando la igualdad es formalmente asumida, mientras que [las] situaciones de desigualdad reales persisten”.<sup>29</sup> En otras palabras, el resentimiento es el resultado emocional de la frustración de no poder alcanzar aquello que aparece como un elemento esencial de las sociedades democráticas: la igualdad.<sup>30</sup>

El *resentimiento* debe ser especialmente fuerte en una sociedad en donde la igualdad social formal, públicamente reconocida, va de la mano con diferencias de hecho de poder, de propiedad y de educación. Mientras que cada uno tiene el derecho de compararse con cualquier otro, él no lo puede hacer de hecho. Independientemente del carácter y de las experiencias individuales, una potente carga de resentimiento se acumula a partir de la estructura misma de la sociedad.<sup>31</sup>

El cambio en la dinámica de las desigualdades es uno de los elementos que caracteriza a las sociedades democráticas actuales. En la época en la que Scheler proponía su fenomenología del resentimiento el régimen de las desigualdades estaba ordenado de acuerdo con el esquema de las clases sociales, el cual no puede encontrarse –al menos en los mismos términos– en nuestras sociedades contemporáneas. Tal como sostiene François Dubet, lo que caracteriza al momento contemporáneo del capitalismo globalizado es el agotamiento del *régimen de desigualdades* propio de las clases sociales, marca típica del capitalismo

<sup>29</sup>Gómez-Garrido, María. Hidden Injuries: Class Resentment In Western Democracies. *On Resentment: Past and Present*. Editores. Bernardino Fantini, Dolores Martín Moruno y Javier Moscoso. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, 280.

<sup>30</sup> La característica de ser una emoción fuertemente dependiente del contexto en el que emerge es lo que lleva a Gómez-Garrido a considerarla como “secundaria”, es decir, no se trata de una emoción innata, sino que es el resultado de la socialización y está sujeta a variaciones históricas. Gómez Garrido, *op. cit.* 278.

<sup>31</sup>Scheler, Max. *Ressentiment*. Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press, 1998 [1915], 33 citado en Gómez-Garrido, *op. cit.* 280-1.

industrial.<sup>32</sup> Este agotamiento conlleva dos características. En primer lugar, la imposibilidad de ordenar –y entender– la desigualdad contemporánea a partir de la matriz de la clase social. En segundo lugar, la multiplicación de desigualdades de diferentes tipos con las consecuentes repercusiones subjetivas que se tienen de estas. Comprender el resentimiento en las sociedades contemporáneas implica entender esta nueva matriz de distribución y de diferencias en el acceso a bienes materiales y simbólicos. Dubet analiza en detalle esta nueva configuración en su libro, *La época de las pasiones tristes*. Allí afirma que en la actualidad:

Se constituye así un universo social en el cual somos más o menos desiguales en función de los diversos bienes económicos y culturales de que disponemos y de las diversas esferas a las cuales pertenecemos. Somos desiguales ‘en calidad de’: asalariado más o menos bien pago, estable o precarizado, poseedor o no de un título educativo, joven o viejo, mujer u hombre, residente de una ciudad dinámica o de un territorio en conflicto, de un barrio *chic* o de un suburbio popular, solo o en pareja, de origen extranjero o no, blanco o no, etc. A decir verdad, esta lista, infinita, no es una novedad.<sup>33</sup>

La transformación del capitalismo globalizado implicó cambios profundos en las matrices productivas y laborales al punto de provocar el surgimiento de grupos y diferencias que, hasta hace poco, no existían. El resultado es que la desigualdad hoy debe ser conjugada en plural y no puede reconducirse fácilmente a la división en términos de clases.

El estallido del régimen de clases abre el espacio de las desigualdades a la multiplicación de los grupos; de estos, ninguno puede definirse verdaderamente como una clase social. A la dualidad de proletarios y capitalistas y la tripartición de las clases altas, medias y bajas, se han sumado nuevos grupos: los ejecutivos y los creativos, los cosmopolitas móviles y los locales inmóviles, los incluidos y los excluidos, los estables y los precarizados, los urbanos y los rurales, las clases populares y la

<sup>32</sup>Dubet, François. *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2020, 12.

<sup>33</sup> Dubet, *op. cit.* 13. Cursivas en el original.



*underclass*, etc. A esas dicotomías, definidas más a menudo por la relación con el cambio que por una posición jerárquica, conviene sumar la distinción más predominante entre los nacionales y los migrantes, los mayoritarios y los minoritarios, las edades y las generaciones, los hombres y las mujeres.<sup>34</sup>

La comprensión de estas nuevas realidades se volvió esencial para dar cuenta de la dinámica afectiva de nuestras sociedades. Si, como sostenía Scheler, el resentimiento surge a partir de la percepción dolorosa de la diferencia de estatus y de acceso a bienes, de la promesa rota del mérito, lo único que cabe esperar, en un escenario tan desigual como el actual, es el crecimiento de estas expresiones emocionales. ¿Cómo se manifiesta el resentimiento en este contexto? Propongo responder esto a partir de tres ejes. En primer lugar, el resentimiento es una emoción que adquiere cierta relevancia en la experiencia subjetiva de aquellos que sufren las desigualdades e injusticias, pero de ninguna manera es la única emoción involucrada. Por lo general, cuando aparece, lo hace vinculada con otras como la ira, la indignación, el sentimiento de desprecio, la envidia, etc. De lo que se trata es de todo un entramado emocional reactivo a un caso de injusticia. Podríamos pensar incluso en una interrelación entre todas las emociones que las circunstancias de injusticia motivan.

En segundo lugar, el resentimiento, a la manera de las dos caras de Jano, no solo mira al pasado, en términos de las injusticias sufridas, sino que también tiene una dimensión proyectiva, apunta al futuro. Más precisamente, el resentimiento surge además frente a la constatación de que las injusticias no serán enmendadas. De nuevo, Dubet explica este aspecto proyectivo del resentimiento al relacionarlo con la impotencia de articular políticamente una propuesta para abordar de forma colectiva las injusticias que provocan esta emoción. Según este autor: “La frustración y el sentimiento de injusticia se transforman en un resentimiento cuando no tienen cabida en ningún relato social capaz de darles sentido y designar adversarios y razones para esperar”.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Dubet, *op. cit.* 29. Cursivas en el original.

<sup>35</sup> Dubet, *op. cit.* 81.

Para el sociólogo francés, esto es el resultado de cierto debilitamiento de los movimientos sociales y partidos de izquierda para articular en términos prácticos la crítica a las desigualdades. El resentimiento surge cuando la contestación a la injusticia no puede plasmarse en acciones organizadas ni en programas políticos.<sup>36</sup>

En tercer lugar, el resentimiento no tiene solo una dimensión material, sino también simbólica. El acceso desigual no es solo a bienes materiales, sino también a lo que podríamos llamar bienes simbólicos relacionados con el estatus o el reconocimiento. El resentimiento aparece además al no tener acceso a los honores que son reconocidos por las sociedades en cada caso. María Gómez-Garrido sostiene que el resentimiento es vivido, sobre todo por las clases obreras de las democracias capitalistas, con una mezcla de vergüenza y, la mayoría de las veces, de una manera oculta. El resentimiento, dice esta autora, resulta así una emoción escondida que solo se manifiesta a través del trabajo del investigador de campo.<sup>37</sup>

El resentimiento muestra una naturaleza profundamente contextual. Esto es, no solo se trata de una emoción típicamente moderna, sino que además su forma de manifestación responde a una serie de condicionantes específicos, como las características propias del momento del capitalismo y la forma de distribución que rija en cada uno de esos momentos. En una etapa como la actual, en la cual se constata la multiplicación de divisiones y diferencias en el acceso a bienes simbólicos y materiales que exceden por mucho al tradicional ordenamiento de las clases sociales, es posible esperar nuevas y más específicas formas de resentimiento. Por último, la manifestación del resentimiento dependerá también de las oportunidades que brinde el contexto para articular una respuesta política a las injusticias que lo provoca; la imposibilidad de

<sup>36</sup> Dubet, *op. cit.* 77.

<sup>37</sup> Gómez-Garrido, *op. cit.* 290.

organizar estas respuestas colectivas generará razones para la aparición de esta emoción.

Llegado a este punto puedo volver a la definición provisoria del resentimiento que sugerí más arriba para avanzar en su desarrollo. Ahora estoy en condiciones de proponer una definición más elaborada del resentimiento como la siguiente: el resentimiento es una emoción particularmente dolorosa relacionada con la percepción, por parte de quien la experimenta, de un mal arbitrario o un acto injusto o inmerecido en relación con el acceso a bienes materiales como simbólicos, dados en contextos específicos y que se encuentra siempre vinculada a un entramado de emociones tales como la ira, la vergüenza, la indignación o la envidia.

En este punto conviene recuperar un aspecto que hace pertinente al enfoque cognitivista de las emociones. Como mencioné más arriba cuando describí la interpretación cognitivista de las emociones hice alusión a algunas consideraciones de Martha Nussbaum con respecto a lo que este enfoque permite. Según la filósofa, en la perspectiva cognitivista las emociones implican juicios referidos a objetos, personas, situaciones y cualquier cosa que juzgamos importantes. En palabras de la propia autora:

[El planteamiento de las emociones como juicios de valor] Contiene tres ideas relevantes: la idea de una valoración cognitiva o evaluación, la idea del florecimiento propio o de los propios objetivos y proyectos importantes, y la idea de la relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos. Lo característico de las emociones es combinar estas ideas e información acerca de los sucesos del mundo; son nuestra forma de registrar cómo son las cosas con respecto a los elementos externos (esto es, incontrolados) que consideramos relevantes para nuestro bienestar.<sup>38</sup>

Y luego al especificar su enfoque cognitivo (o cognitivo-evaluador) agrega:

<sup>38</sup> Nussbaum, *Paisajes*, *op. cit.* 24.

[L]as emociones siempre suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto; en este sentido, encierran siempre una valoración o una evaluación.<sup>39</sup>

Tal como lo veo, esta lectura resulta pertinente para analizar el caso del resentimiento. Como intenté reconstruir previamente, es posible articular razones morales que expliquen el surgimiento del resentimiento, razones vinculadas con la existencia de injusticias y desigualdades entre individuos entendidos como libres e iguales en las democracias contemporáneas. En este sentido, el resentimiento también puede ser visto, desde la perspectiva de Nussbaum, como indicador de algo valioso, como la justicia, pero que aparece precisamente cuando ésta última no se verifica. En otras palabras, el resentimiento implica una valoración cognitiva sobre una circunstancia en particular (un hecho de injusticia) que implica algo valioso y relevante para el esquema de los objetivos de los individuos pero que, en este caso, falta (la justicia). Tal como lo presenté hasta aquí creo que existen buenas razones para sostener que el resentimiento es una emoción moral en los términos que lo sugerí en el apartado anterior. Como intentaré mostrar en el apartado siguiente, la posibilidad de pensar a las emociones desde una dimensión cognitiva permite apreciarlas como portadoras de un componente racional, el cual, para el caso del resentimiento, puede funcionar como punto de partida para pensar sus causas, su dimensión moral, las estrategias para abordarla y las implicancias que esto plantea para una sociedad democrática.

**El resentimiento como emoción moral y sus implicancias para la política democrática**  
En esta sección argumentaré que el resentimiento es una emoción moral de acuerdo con la reinterpretación que presenté de los criterios formulados por Aaron Ben-Ze'ev. No obstante, el objetivo central de este apartado será tratar de responder qué significa esta valoración del resentimiento para la política

<sup>39</sup> Nussbaum, *Paisajes*, *op. cit.* 45.

democrática. Retomaré ahora la versión revisada de los dos criterios para evaluar la moralidad de las emociones que presente más arriba, en la segunda sección de este trabajo. Allí concluí que

- 1 Si la preocupación evaluativa central de la emoción es moral.
- 2 Si la emoción puede producir las disposiciones a generar consecuencias moralmente beneficiosas.

¿Cumple el resentimiento estos dos requisitos? Comenzaré por el primero de ellos. De acuerdo con este, el resentimiento es claramente una emoción moral debido a que precisamente su objeto de preocupación central es la percepción de injusticia sufrida por quien experimenta esta emoción. El análisis de la sección anterior reveló que la multiplicación de las instancias de injusticia, basadas sobre todo en la expansión de las desigualdades propias del capitalismo globalizado, es lo que da pie a una proliferación del resentimiento. Es esta experiencia de injusticia la que le da al resentimiento su contenido propiamente moral, el cual puede extenderse además al futuro al constatarse la imposibilidad de afrontar el escenario de injusticias. Es esto justamente lo que el primer criterio juzga necesario para determinar la moralidad de una emoción.

Ahora bien, ¿es el resentimiento una emoción moral de acuerdo con el segundo criterio revisado? En este punto conviene ser cuidadoso. La respuesta más prudente a este interrogante sería decir que sí, pero no necesariamente. Tal como vimos, una emoción es moral, de acuerdo con este segundo criterio revisado, si puede crear una disposición a generar consecuencias morales beneficiosas. En este sentido, el resentimiento puede hacerlo, puede provocar el deseo de reivindicación de las injusticias sufridas, puede provocar el deseo de concertar organizaciones colectivas para reclamar por los males arbitrariamente sufridos, y si es capaz de producir eso, hay razones para pensar que estamos

frente a una emoción moral. Sin embargo, nada garantiza que el resentimiento no desemboque en una forma de la ira o de la venganza que busque un mero desquite por el mal sufrido. De esta manera, el resentimiento revela una faceta propia de la mayoría de las emociones: la ambivalencia.

La ambivalencia de las emociones significa que no es posible determinar *a priori* su efecto. Tal como queda claro a estas alturas, el efecto de una emoción depende de una serie de factores que no se dan de manera igual en todos los contextos. El resentimiento es un ejemplo claro de esto. No solo depende de precisas configuraciones sociales de desigualdad, sino que también podríamos decir que su experiencia cambia de persona a persona. No todos sentimos las emociones de manera igual en todas las ocasiones. Eran estos aspectos ambivalentes los que las volvían sospechosas para los pensadores modernos; para ellos, estas eran demasiado parciales. Sin embargo, quedarnos con esa posición sería tomar la parte por el todo. Es cierto: las emociones pueden ser parciales y ambivalentes, pero no son solo eso o no lo son todo el tiempo. Sobre esta mirada más específica de las emociones se construye su consideración contemporánea.

Asumiendo los argumentos presentados más arriba y aceptando que el resentimiento es una emoción moral, cabe ahora preguntarse, ¿qué significa esto para la política democrática? Tal como lo veo, adoptar el punto de vista de las emociones morales y su relación con la política democrática, tal como lo vengo presentando y en particular para el caso del resentimiento, representa, al menos para mí, tres tipos diferentes de implicancias a tener en cuenta. En primer lugar, identificar al resentimiento como una emoción moral implica reconocer que la dimensión de la afectividad no es, siempre y en todo lugar, tal como lo creía la tradición filosófica, un ejercicio de imparcialidad o irracionalidad. Las emociones pueden revelarnos elementos de nuestra experiencia de una manera específica sin necesariamente contradecir a la razón, sino complementándola. Este es el punto que la concepción cognitiva de las emociones habilita y que traté de exponer en las páginas anteriores.

En segundo lugar, conviene tener en cuenta que incorporar las emociones a la política no significa, de ninguna manera, renunciar a una política racional, ni tampoco confiar ciegamente en las emociones como guías para la acción. Elegir esta última línea de acción sería cometer el mismo error, aunque en sentido inverso, que previamente atribuí a cierta parte de la tradición filosófica que relegaba las emociones al lugar de la irracionalidad. En otras palabras, la incorporación de las emociones a la política democrática no puede hacerse sin un control racional. El motivo para esto es simple: las emociones morales son ambivalentes, y no solo en el sentido señalado previamente con respecto a los efectos de una emoción. El hecho de injusticia que señala el resentimiento necesita ser probado; el sentimiento de injusticia que señala puede corresponder a una situación real de injusticia, pero puede ser también que esa situación no lo sea.

Manuel Arias Maldonado señala esto para el caso particular del resentimiento. Este autor presenta el siguiente dilema: ¿cómo distinguir entre una injusticia real y otra imaginaria?<sup>40</sup> Es decir, ¿cómo distinguir entre lo que es realmente una injusticia y lo que alguien *cree* que es una injusticia? ¿Cómo distinguir entre la circunstancia de alguien que es efectivamente víctima de injusticias de alguien que solo cometió malas decisiones que lo dejaron en una situación apremiante y que confunde con una injusticia? La tarea no es, por supuesto, simple.

De modo que no es sencillo establecer una distinción clara entre resentimientos justificados e imaginarios, que tan útil será para la gestión política de esta peligrosa emoción. Sobre todo, porque quien pone sobre la mesa su resentimiento en forma de indignación goza de una decisiva ventaja: la *visibilidad* del daño actual neutraliza toda referencia que pueda hacerse a su *historia*.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Arias Maldonado, *op. cit.* 162.

<sup>41</sup> Arias Maldonado, *op. cit.* 167.

Cabe entonces preguntarnos, ¿supone esto un escenario de escepticismo con respecto a las emociones? No necesariamente. Es cierto que las emociones presentan estas formas de la ambivalencia e indeterminación por su naturaleza privada y parcial.<sup>42</sup> Sin embargo, no creo que esto sea razón para descartar los aportes que las emociones puedan realizar. Lo que se imponen son precauciones metodológicas al analizarlas. En este sentido, para Arias Maldonado, quien experimenta el resentimiento carga sobre sus hombros la obligación de demostrar la injusticia padecida. Esa justificación no resulta caprichosa o arbitraria, sino que es lo que permite visibilizar las injusticias que los fenómenos emocionales como el resentimiento pudieron identificar. Esa *traducción* en razones que los ciudadanos puedan discutir es lo que permite abordar colectiva y racionalmente esas inequidades. Arias Maldonado agrega: “[L]a obligación de una sociedad democrática será sopesar seriamente la validez de esas razones en el marco de la conversación pública y reforzar aquellos aspectos de su diseño institucional que hagan posible el equilibrio productivo entre oportunidad y competición”.<sup>43</sup>

Esto conecta con el tercer y último aspecto que implica adoptar la incorporación de las emociones a la discusión política y tiene que ver con el lugar propio de estas en la política democrática. Las emociones no pueden reemplazar a las razones; las emociones complementan a las razones. La política necesita seguir siendo una empresa racional que pueda ponderar diferentes cursos de acción en el marco de discusiones racionales entre ciudadanos libres e iguales. Incorporar las emociones no implica abdicar de esta comprensión de la política que, en parte, se la debemos al proyecto ilustrado. Incorporar las emociones, al menos tal como lo veo, implica ampliar el concepto de racionalidad y reconocer el reenvío permanente entre la racionalidad y la afectividad. Es justamente este punto el que considero que el aporte de la perspectiva cognitiva de las emociones

<sup>42</sup> Es posible suponer que esta ambivalencia e indeterminación son producto, para el caso del resentimiento, de esa característica profundamente contextual que señalé en la sección anterior.

<sup>43</sup> Arias Maldonado, *op. cit.* 167.



resulta particularmente interesante al permitir revelar el elemento racional que puede encontrarse en cada emoción.

No es posible renunciar a los afectos para comprender la política; hacerlo sería necio. Tampoco es posible adoptar un sentimentalismo ingenuo que renuncie a evaluar la pertinencia de las emociones para el escenario democrático. Adoptar este punto de vista crítico sobre los afectos permite contestar a los todavía esporádicos embates del racionalismo que aún sospecha de la pertinencia de las emociones en la empresa política y que reivindica formas de la discusión democrática libres de afectividad. Ese racionalismo no logra reconocer que la dimensión emocional es fundante de lo político y que negarla es negar una parte esencial de nuestra experiencia. En este sentido podemos decir, parafraseando a Kant, que, al menos en política, las emociones sin el apoyo racional son ciegas, y las discusiones racionales, sin el aporte de la afectividad son vacías.

### Conclusión

En las páginas precedentes intenté brindar un panorama sobre la relación entre las emociones y la política democrática desde una perspectiva particular de la filosofía política. Abordé el caso del resentimiento porque lo considero una emoción, no solo actual y relevante en el contexto de las crecientes desigualdades de las sociedades contemporáneas, sino porque puede servir como ejemplo de un tipo particular de emociones que hace de las injusticias su punto central. El resentimiento es solo un caso de lo que podemos denominar como emociones morales, las cuales pueden captar distintas formas de injusticia en nuestras sociedades actuales. Lo que aquí intenté mostrar a partir del resentimiento puede extenderse a otros afectos y sentimientos del mismo tenor e igualmente relevantes políticamente como, por ejemplo, el miedo entre otros.

Por último, todo lo desarrollado anteriormente puede valer también como una defensa del punto de vista cognitivista para analizar las emociones. Como intenté dejarlo en claro en la última sección del trabajo, este acercamiento

a la dimensión afectiva permite reconciliar los afectos con una racionalidad ampliada, esencial para la discusión política, y permite, sobre todo, un control racional de las emociones abriendo un espacio para discutirlos, y así tratar de procesar la ambivalencia que le es inherente. La necesidad de incorporar las emociones a la política no debe hacernos olvidar que la sociedad democrática implica necesariamente elementos racionales como la discusión entre los ciudadanos libres e iguales, y que las emociones no pueden reemplazar esas instancias.