

Sobre resentimiento y democracia. Menno Ter Braak: La campana anunciando la ola

Lluís Pla Vargas

A Ignacio Castro Rey

§1. Introducción

ESTA INVESTIGACIÓN PRETENDE EXAMINAR LA RELACIÓN CONCEPTUAL ENTRE RESENTIMIENTO Y democracia partiendo de las tesis del narrador, crítico cultural y ensayista neerlandés Menno Ter Braak (1902-1940) con objeto de explorar su posible vigencia en la actualidad. Aunque Ter Braak fue uno de los escritores más prestigiosos de las letras neerlandesas durante el siglo XX, es muy probable que su nombre no le suene al lector español en absoluto. No se puede descartar que el ingrato desconocimiento de Ter Braak fuera de su país se deba al hecho de que escribió casi todos sus textos en su lengua materna, una lengua minoritaria en Europa. El neerlandés, como el danés o el catalán, poseen una rica tradición científica, filosófica y literaria, pero, con mucha frecuencia, dar a conocer esta tradición pasa por traducir las obras a lenguas mayoritarias, como el inglés, el alemán o el castellano.

Ter Braak se distinguió por una intensa labor de activismo político orientada a advertir de los peligros que el fascismo, en general, y el nacionalsocialismo, en particular, ocasionarían al pensamiento libre, la labor de los intelectuales y a una Europa inspirada en los valores de la razón crítica, la libertad política y el respeto a los derechos humanos. Abordar hoy su pensamiento ágil, riguroso, estéticamente bello y políticamente crítico representa una oportunidad para comprender nuestro presente político. Ter Braak percibió, siguiendo a Friedrich Nietzsche y Max Scheler, que los valores asociados al igualitarismo, la democracia y lo que hoy se ha venido denominando «lo común» (Laval y Dardot 2015) están trufados por el resentimiento. A raíz de la oleada populista, que en los últimos tiempos ha alcanzado países que parecían ser invulnerables a ella, como Gran Bretaña o los Estados Unidos de América, ha resurgido el interés por examinar el papel del resentimiento en la política democrática (Koenis 2018).

L. Pla Vargas (✉)
Universidad de Barcelona, Spain
e-mail: lluisplavargas@ub.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 12, No. 26, Dec. 2023, pp. 117–137
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

Por consiguiente, este trabajo va a plantearse también la cuestión de si los avisos de Ter Braak, que demostraron ser pertinentes en la década de 1930, podrían ser también adecuados, en cierta medida, para nuestra más inmediata actualidad. Lo cierto es que hay algunos paralelismos entre entonces y ahora. Hoy ya no representa un escándalo que la extrema derecha nacionalista, racista, homófoba, antisemita, islamófoba y antifeminista, haya reaparecido con fuerza tras décadas de ser una opción relativamente marginal en Europa y los Estados Unidos de América. Bajo una crisis social y económica casi permanente que se remonta a 2007, el populismo nacionalista de extrema derecha ha hecho su reentrada triunfal en las sociedades liberales y, como aconteció en la década de 1930, lo hace cuestionando la hipocresía del liberalismo compartido por las posturas de izquierda y derecha moderadas. Ahora bien, estos bárbaros 3.0 ya no organizan desfiles militares con antorchas ni convocan a la multitud a lanzar a las hogueras los libros de la cultura degenerada, sino que, de manera más sibilina, mientras apoyan todos los mecanismos legales posibles en torno a la cultura de la seguridad, la prioridad nacional, la restricción de las libertades y el discurso patriarcal, explotan con eficacia la telegenia, la hiperactividad en las redes sociales, el pensamiento dicotómico y la corrección política. Persiguen lo mismo que sus antecesores en los tiempos de Ter Braak: volver a ser una opción de gobierno en Europa y América para consolidar sus recetas económicas, políticas y morales¹ y, lo que es más relevante en relación con esta exposición, intentan lograr ese objetivo aprovechándose del resentimiento de unas poblaciones que desarrollan sus vidas en democracias que hacen de la igualdad un valor central, pero que, sin embargo, experimentan profundas desigualdades sociales y económicas

§ 2. Ter Braak declinado en tres figuras alternativas

¿Quién fue Ter Braak?² La crítica contemporánea ha establecido que la labor del terceto compuesto por los escritores Menno Ter Braak, Paul van Ostaïjen (1898-1928) y Edgard Du Perron (1899-1940) fue decisiva para fijar las líneas maestras del canon literario contemporáneo adoptado por los artistas neerlandeses hasta bien entrado el siglo XX. Por razones que sería prolijo detallar aquí, el adolescente Ter Braak coqueteó con la idea de seguir estudios teológicos. Sin embargo, en el momento de acceder a la Universidad de Ámsterdam, estaba profundamente decepcionado con la religión y

¹ Para todo este complejo contexto, véanse Mishra 2017 y la introducción de Brown 2021, pp. 21-47. Para un análisis desde la ciencia política del surgimiento de tendencias autoritarias en el seno de las democracias liberales, véase el eficaz texto de Levitsky y Ziblatt 2018. Para la comprensión de todo este proceso en términos del avance del populismo, entre muchos otros trabajos, véanse los magníficos artículos de Mudde 2004 y de Urbinati 2019. Y para conocer, en particular, la revitalización del fascismo en Italia a través de la figura de Matteo Salvini, la impactante crónica de Sidera 2020.

² Los lectores en castellano seguiríamos en la ignorancia con respecto a Ter Braak sin la labor de la editora de *Casus Belli*, Carmen Abad, el director de la colección *Pensamiento Atiempo*, Xavier Bassas y, especialmente, la traductora, Daniela Martín.

acabó siguiendo un plan de estudios que combinaba historia y literatura neerlandesa³.

Con una voluntad clara de incidir en la opinión pública, inició rápidamente colaboraciones con la prensa, primero universitaria, en el periódico *Propria Cures*, y, posteriormente, en el rotativo de tendencia liberal *De Vrije Bladen*. En paralelo, comenzó a mostrar también un interés sistemático en las posibilidades expresivas del cine organizando un grupo denominado *Film-liga*. En años sucesivos desempeñaría un trabajo como editor en el periódico *Het Vaderland*, colaboraría en la fundación de la revista *Forum* y, por descontado, se destacaría como uno de los participantes más activos del denominado *Comité de vigilancia*, desde donde lanzaría avisos periódicos acerca de los peligros del fascismo y, en concreto, del nacionalsocialismo.

Pero una década antes, en 1928, y pese a su temprano posicionamiento a favor del mundo, la prensa y el arte modernos, nuestro autor remataba una tesis doctoral que le había obligado a adentrarse en el universo de la Alta Edad Media, familiarizarse con la figura del emperador Otto III y conocer el pensamiento de San Agustín. La obra, titulada *Kaiser Otto III: Ideal und Praxis im frühen Mittelalter*, expone el intento de Otto III por construir un orden civil y político inspirado en la obra *De Civitate Dei* de San Agustín en torno al año 1000. El meollo de esta tesis, un asunto erudito y aparentemente alejado de los intereses intelectuales que empezaban a apuntarse en el joven Ter Braak, está relacionado, empero, con una tensión que movilizará su pensamiento hasta el final: la yuxtaposición de «un sueño irracional (el dominio universal de Dios) y la realidad histórica de una *civitas terrena* política» (Beekman, 1968: 378)⁴. Esta tensión problemática, aunque provechosa, entre la perspectiva crítica y el flujo de la vida, recorrerá, por medio de figuras diversas y admitiendo en cada caso influencias distintas, sus reflexiones sociales, estéticas y políticas a través de cuatro grandes ensayos a lo largo de la década de 1930.

En el primero de ellos, *Carnaval der Burgers (El carnaval del burgués)*, publicado en 1930, Ter Braak opone el poeta, al que identifica como individuo, como *yo*, fluido, soñador y sensual, con el burgués que, como representante de su clase, no es tanto un *yo* como un miembro del *nosotros*, vinculado al materialismo económico y a la rigidez moral. Sin embargo, esta estricta oposición se fluidifica por completo durante el corto y subversivo periodo del Carnaval. Puede descubrirse entonces que en cada poeta hay un burgués y en cada burgués un poeta. Ahora bien, invariablemente, acaba llegando el miércoles de ceniza, con su realismo descarnado y su recordatorio fúnebre. Se cierra entonces la festiva zarabanda del intercambio de papeles y la oposición original entre el poeta y el burgués queda restaurada. Pero, llegados a este punto, Ter Braak añade un apunte especial y significativo: se ha generado ahora el conocimiento de que con el fin del carnaval se nos ha escapado irremediabilmente el único paraíso posible. Solo nos queda celebrar el carnaval del burgués «y los poetas que escriben sus versos — concluye melancólicamente— siempre permanecen como burgueses que tratan en

³ Seguimos aquí la iluminadora síntesis de Beekman, E. M. (1968).

⁴ Todas las traducciones de las citas en inglés son del autor de este trabajo.

vano de escapar de su gramática burguesa» (Ter Braak 1950- 1951, I, p. 150, citado en Beekman 1968, p. 380).

Con *Démasqué der Schoonheid* (*El desenmascaramiento de la belleza*), aparecido en 1932, la tensión entre el poeta y el burgués, así como el triunfo de este último en términos de un *poeta caído*, se transmuta en una problemática distinta: la que revela la dificultad de separar el arte de la existencia. El ensayo revela la huella de dos influencias recientes que operan tanto en su estilo como en el enfoque sobre los contenidos. De un lado, la de Edgard Du Perron; del otro, la de Friedrich Nietzsche. En 1930 Ter Braak había descubierto la filosofía de Nietzsche y había trabado amistad con Du Perron. Éste, admirador de Stendhal, detestaba la verborrea literaria y hacía gala de su estilo polémico, cualidades que Ter Braak adoptaría con resultados fructíferos e interesantes: su manera de escribir se tornó más *periodística*, directa, polémica y explícitamente subjetiva. La tesis de fondo de *Démasqué der Schoonheid* es que la existencia es el origen y la máscara del arte. La mejor defensa de esta tesis pasa — como suele decirse— por un ataque, en este caso, a la idea de belleza absoluta de los estetas. Ese asalto se consuma en dos pasos: en la primera parte del ensayo, Ter Braak propone desplazar esa idea de belleza absoluta apostando por la forma estética en lugar de por la personalidad del artista; en la segunda parte, se estipula una norma crítica de empleo del lenguaje, que tiene como exponentes a Stendhal o Nietzsche, y que exalta la palabra auténtica, que es la mera palabra *ordinaria*, carente de artificiosidad y al margen de significados sobreañadidos. En su comentario, Beekman escribe que nuestro autor «exige ahora una interrogación sensible y vigilante de la honestidad en el estilo de un escritor; uno debería disciplinarse para obtener una fluidez del lenguaje y del significado semejante a la siempre cambiante realidad de la existencia que llega a ser» (Beekman 1968, p. 384).

Entre 1933 y 1934, tiene lugar el viraje definitivo de Ter Braak hacia sus análisis políticos. En este sentido, su incorporación a la redacción del periódico *Het Vaderland* fue de la mano de una atención creciente hacia el agitado panorama político de la década. Su interés por la política fue acuciado por el temor razonable y, a la postre, certero, de que el fascismo acabara imponiéndose en buena parte de Europa. Así lo demuestra el ramillete de ensayos de temática política: *Politicus zonder Partij* (*Político sin partido*), *Het Nationalsocialisme als Rancuneleer* (*El nacionalsocialismo como doctrina del rencor*), *De nieuwe elite* (*La nueva elite*) y *Van Oude en Nieuwe Christenen* (*De nuevos y viejos cristianos*). Según Beekman, *Político sin partido*, publicado en 1934, es su texto más logrado. Aquí, a través de un diálogo con las figuras de Nietzsche y Freud, a las que confronta, Ter Braak lleva a cabo fundamentalmente dos tareas: de un lado, aplica a la práctica su teoría del lenguaje y, del otro, perfila el núcleo de su empresa intelectual. Por lo que hace a la primera cuestión, expresa su rechazo a la verbosidad artificiosa, defiende la compulsión natural de dar testimonio del propio pensamiento y se refiere incluso a la honestidad de no ocultar tras el aparador de la cultura refinada esa *digestión* que hace aquel escritor que escribe por necesidad, esto es, el escritor *de raza*, valga la expresión, el que no puede escoger no escribir: «Apenas sé que escribo porque necesito hacerlo [...] lo cual es la razón de que escriba en el

lenguaje digestivo de las memorias» (Ter Braak 1950-1951, III, p. 29, citado en Beekman 1968, p. 386). En cuanto a la segunda cuestión, Ter Braak ejemplifica aquí una autocomprensión en la cual su propia historia intelectual se mostraba en definitiva como «una confrontación con el caos en el curso de una búsqueda incansable de las abstracciones monolíticas y los tabúes culturales» (Beekman 1968, p. 386). En la contraposición en la que sitúa a Freud y Nietzsche, Ter Braak hace que este último venza rotundamente. Si bien es cierto que valora en el padre del psicoanálisis sus descubrimientos, su frío análisis de las ilusiones del cristianismo y su postura biologicista acerca de la mente, tampoco deja de ser verdad que le reprocha su nula capacidad de autocrítica y el hecho de que contribuyó decisivamente a hacer un ídolo científico de su peculiar e idiosincrásica metodología. En cambio, Nietzsche se alza como el pensador que conjuga la potencia de una filosofía peculiar, subjetiva y controvertida, con la sutileza de la crítica psicológica, todo ello envuelto en un lenguaje literariamente superior. En este sentido, la figura de Nietzsche, como escritor, adquiere una relevancia crucial para el aún joven Ter Braak. Se trata del «pensador que no daba importancia a las consecuencias de su pensamiento, el irónico aforístico, el poeta que escribió ensayos filosóficos y el filósofo que desenmascaró las abstracciones con un lenguaje lírico —éste era el hombre que capturó la imaginación de Ter Braak» (Beekman 1968, p. 388).

En el ensayo *De nuevos y viejos cristianos*, publicado en 1937, Ter Braak sostiene la tesis de que la cultura europea deriva del cristianismo. Éste promovió la idea de la igualdad de los hombres ante Dios. Tal noción de igualdad suponía la de la inmortalidad del alma y, por tanto, la de una salvación espiritual, no mundana, ultraterrena. Pero Ter Braak, aleccionado por los argumentos de *La genealogía de la moral*, de Friedrich Nietzsche, y en parte también por las ideas de *El resentimiento en la moral*, de Max Scheler, considera que este planteamiento acerca de la igualdad trascendente de las almas se originó en el *resentimiento* de los viejos cristianos hacia sus primeros opresores y solo sirve para ocultar la desigualdad básica de los individuos en sociedad. En el mundo secularizado del nihilismo, se anula la distinción entre igualdad celestial y desigualdad terrenal «a menos que una ideología mundana pueda suministrar una réplica que podría parecerse a la antigua creencia en el más allá» (Beekman 1968, p. 389). Ter Braak razona que el marxismo ofrece una versión de esa antigua creencia, proyectándola hacia el futuro de una sociedad sin clases, mientras que el nacionalsocialismo, mucho menos sofisticado y mucho más desvergonzado, hace algo similar anunciando el triunfo de la raza aria en el presente. En cualquier caso, Ter Braak defiende la teoría de que el resentimiento, ya sea expresado como odio hacia el burgués, ya como odio a todos aquellos que no forman parte de la raza aria, «es una fuerza letal, aunque cinética de la civilización europea» (Beekman 1968, p. 389).

Llegados aquí, ¿puede haber alguna clase de escapatoria? ¿Cabría esperar la llegada de un nuevo sujeto, no ya capaz de desasirse del influjo del resentimiento, sino capacitado para reconocerlo con franqueza y sobrellevarlo con la madurez requerida? Ter Braak responderá positivamente a estas preguntas. Por lo tanto, creará que hay

una vía de escape y creará que habrá un sujeto capaz de recorrerla. De algún modo, las tesis que presentaremos en la sección tercera de este trabajo acerca de la *nueva élite*, su *oportunismo* y el corazón paradójico de la democracia están relacionadas con esas respuestas. En ellas estará presente una noción, la de *hombre honesto*, inspirada en Blaise Pascal, que Ter Braak ya había presentado en la última parte de *Político sin partido*. El hombre honesto de Pascal encarna una suerte de racionalismo moral. En síntesis, el hombre honesto se encuentra siempre en la tesitura de acreditar que es razonable: debe atenerse a la palabra dada, velar por el cumplimiento de sus compromisos y mantener las distancias con respecto a los objetos, las pasiones y los demás hombres con el objetivo de comprenderlos adecuadamente. La armonía que surge de este arte de vivir está entretejida con los valores morales de la cortesía y el respeto.

Podríamos decir que el concepto de *hombre honesto* le ofrece tres posibilidades teóricas: la primera es consolidar una noción de dignidad humana que le permita transitar desde el valor moral del viejo orden cristiano al mundo del nihilismo del siglo XX; la segunda es trazar la clave subjetiva de una especie de *salida política postmetafísica* para el mundo futuro, el que vendrá después del fascismo; y la tercera es la posibilidad de dotar de contenido y de sentido moral a la tarea del intelectual y, por tanto, a su propia existencia como crítico, plasmada como un arte de vida racional, en el cual, como bien captó Beekman, crítica y existencia no pueden separarse. Por lo demás, Ter Braak ya había dejado escrito que era la honestidad, por encima de la inteligencia o la competencia profesional, la cualidad universal que más le complacía.

La trayectoria de Ter Braak a lo largo de los ensayos que compone en la década de 1930 queda puntuada a través de la serie de figuras sobre las cuales fue depositando su confianza intelectual y sus esperanzas morales: primero, fue el *poeta sensual* frente al burgués; en un segundo momento, se trató del *escritor iconoclasta* que se opone al esteta y al crítico formalista; finalmente, como acabamos de señalar, se dio el enfrentamiento entre el *hombre honesto* pascaliano, cortés, racional y moderado, y el ideólogo obcecado, temerario y dogmático. Nunca sabremos si habría surgido alguna figura más, fruto de otras influencias y de nuevas elaboraciones, ni tampoco si su pensamiento inquieto habría virado una vez más en una dirección no prevista o si se habría consolidado la ruta que se cerraba con *El nacionalsocialismo como doctrina del rencor*. La década creativamente prodigiosa de nuestro autor concluyó de manera abrupta y trágica. El 14 de mayo de 1940, cuatro días después de que la *Wehrmacht* invadiera los Países Bajos, Menno Ter Braak dio su último aviso: ante la previsión de su arresto inminente, y cumpliendo una promesa que había hecho hacía tiempo, se quitó la vida.

§ 3. El resentimiento en Nietzsche y Scheler

Se ha señalado que en las promesas sociales y políticas del marxismo y del nacionalsocialismo Ter Braak llegó a captar una misma expresión de rencor, aunque es

cierto que declinada diversamente. Sus fuentes de inspiración fueron Friedrich Nietzsche y Max Scheler. Nietzsche abre el camino, tanto en la elección del tema como en la peculiar forma de su exposición. La idea de que el resentimiento puede expresar cabalmente el *pathos* de una sociedad plebeya y democrática se formula, por vez primera y de manera original, en el primer tratado de *La genealogía de la moral*, titulado *Bueno y malvado, bueno y malo* (Nietzsche 1992, p. 27-62). Casi treinta años más tarde, Scheler reúne varios textos escritos entre 1912 y 1915 bajo el título *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, y somete la intuición nietzscheana a un estudio sistemático. Scheler asume parte del planteamiento de Nietzsche, lo desarrolla de forma sutil y lo hace emerger con potentes efectos críticos en el análisis de la sociedad moderna, la cual consagra el trabajo útil, la previsión racional, la ciencia mecanicista, los derechos políticos y la igualdad.

§ 3.1. Nietzsche: el resentimiento en el oscuro taller de los ideales

Bueno y malvado, bueno y malo es un ejemplo particularmente vistoso del modo en que la escritura de Nietzsche avanza aguijoneada por una reflexión de fina perspicacia psicológica. Se presenta aquí la idea de que el resentimiento, que empezó siendo ese malestar venenoso y paralizador de los sometidos por su rango o posición, esa afección retrógrada que se revela de manera refinada en la figura del sacerdote, acaba convirtiéndose en el instrumento para que éste y aquéllos lleven adelante su específica y triunfante revolución moral. Según Nietzsche, la rebelión de los esclavos en la moral comienza «cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores» (Nietzsche 1992, p. 42). Las creaciones del resentimiento son peculiares porque se fundamentan no en un decir sí a la existencia con todo su dolor y sus inconvenientes, sino en decirle no; es decir, las formas del resentimiento se basan en la reacción, más aún, en la reacción de aquellos individuos, precisa Nietzsche, «a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria» (Nietzsche 1992, pp. 42-43).

Para Nietzsche, resulta evidente que la manera resentida de valorar es una degradación o una perversión de las antiguas formas nobles o aristocráticas de valoración, las que se observaron en las antiguas Grecia y Roma, aunque se trata de formas que él proyecta hacia tiempos más antiguos, pueblos distintos y lugares más remotos. Mientras estos marcos de valoración presuponen una afirmación de la vida, de la espontaneidad, de la fuerza —de esa fuerza que se regocija incluso ante la existencia de grandes dificultades—, la moral del resentimiento, por el contrario, acuña sus conceptos morales a partir del temor y el odio hacia todas estas manifestaciones de poder, energía y jovialidad. Por eso el resentido «no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo. 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, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente» (Nietzsche 1992, p. 45).

Sin embargo, más allá de las personificaciones de ambas actitudes valorativas, Nietzsche se empeña en mostrar que la divergencia entre las dos formas de valorar se puede retrotraer al primer conflicto histórico entre Roma y Jerusalén o, en todo caso, a la primera confrontación entre lo que Roma y Jerusalén representaban simbólicamente, pues, en efecto, mientras los romanos eran «los fuertes y los nobles» (Nietzsche 1992, p. 59), los judíos, en cambio, eran «el pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*» (Nietzsche 1992, pp. 59- 60). La historia posterior es conocida: el pueblo sacerdotal venció y la antigua Roma de los patricios guerreros sucumbió. En la interpretación de Nietzsche eso significa que los valores nobles y aristocráticos, con su expresión casi dionisíaca de alegría y de poder, abandonaron el campo para el triunfo del idealismo chato del sacerdote, la penumbra de la sacristía, el trasfondo quejumbroso de las oraciones y las tortuosas formas de venganza que alimenta el resentimiento.

En la sección 14 del tratado —mediante un curioso y teatral diálogo entre dos personajes anónimos: un Nietzsche impostado y un enviado al “oscuro taller” donde el resentimiento hace su trabajo—, se observa cómo los ideales de la sociedad cristiana y compasiva se forjan *invirtiendo en positivo* aquellas características que los fuertes y poderosos, los nobles y aristócratas, habían atribuido a los que no eran como ellos. De este modo, la debilidad se transforma en una cualidad meritoria, la impotencia se muta en «bondad», la bajeza se realza moralmente como «humildad», la sumisión adopta el respetable nombre de «obediencia», la cobardía y la espera inacabable del que no se atreve a actuar adquieren los rasgos venerables de la «paciencia», etc. (Cfr. Nietzsche 1992, pp. 53-54). En un momento del coloquio, el enviado, que va trasladando el testimonio de su inspección con una mezcla de fascinación y repugnancia parece haber tenido suficiente y, colérico y asqueado, estalla: «Pero ¡basta!, ¡basta! Ya no lo soporto más. ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! Ese taller donde se fabrican ideales —me parece que apesta a mentiras» (Nietzsche 1992, p. 54).

Los ideales morales que se han cocinado en el oscuro taller del resentimiento huelen a mentira porque carecen de los ingredientes adecuados para ser ideales auténticos. Nietzsche insinúa que se han forjado a partir de estigmas, de la estigmatización a la que los nobles y poderosos, los felices y veraces, los bellos y fuertes, sometieron a todos aquellos que no compartían sus rasgos, su posición estamental, su estilo de vida, su despreocupación. Pero su carácter fraudulento, el hecho de que transpiren hostilidad hacia la vida, hacia cualquier expansión de la fuerza, no han sido impedimentos para que acaben triunfando en esa corriente de mansedumbre y compasión que, al parecer de Nietzsche, ha desviado al espíritu europeo no se sabe todavía si hacia el budismo o hacia el nihilismo. En cualquier caso, la victoria de los esclavos en la moral no solo se refleja en el predominio de un cristianismo judaizado y degradado, sino también en sistemas políticos, ideologías religiosas y procesos históricos cruciales del mundo moderno que aparecen, bajo la óptica nietzscheana, como secuelas de la lucha primordial entre Roma y Jerusalén y, al mismo tiempo, como testimonios del triunfo de esta última. En esta línea, Nietzsche se pregunta si «la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre

todo, aquella tendencia a la *commune*, hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco contragolpe» (Nietzsche 1992, p. 36). Y bajo la sombra de esa sospecha, Nietzsche interpreta en el mismo sentido negativo, como si se tratase de regresiones intolerables del espíritu humano, tanto la Reforma protestante como la Revolución francesa, a las cuales cataloga como manifestaciones del espíritu del rebaño o del *primado de los más* frente al *primado de los menos*. En definitiva, a su juicio, estos procesos no trasladan nada más que «la voluntad de descenso, de rebajamiento, de nivelación, de hundimiento y crepúsculo del hombre» (Nietzsche 1992, p. 61).

§ 3.2. Scheler: el resentimiento en la inversión burguesa de los valores de la vida

El resentimiento en la moral, de Max Scheler, proyecta la potente intuición de Nietzsche sobre un esquema conceptual notablemente más complejo. El resentimiento no aparece aquí ya como un fenómeno estrictamente psicológico. Scheler ya no lo comprende meramente como una *actitud* que pueda reflejarse en determinadas manifestaciones colectivas o en ciertas expresiones simbólicas paradigmáticas, sino como una *corriente de fondo* de la cultura europea que tiene su plasmación en el ámbito moral, por supuesto, pero también en muchos otros aspectos de la vida moderna, como, por ejemplo, la admisión del mecanicismo en la ciencia, la clase de crítica filosófica propia del momento contemporáneo o la preeminencia de los ideales igualitarios y democráticos. Es posible que Scheler no esté lejos aquí del diagnóstico de Max Weber acerca de la racionalización específica de Occidente, pues parece apuntar a que el origen de esta corriente de fondo se halla en las transformaciones acaecidas a causa del proceso de secularización occidental y, en particular, en la que considera desafortunada priorización del valor de la utilidad por encima del de la vida. En este sentido, Scheler presenta argumentos que van mucho más allá de una fenomenología y una sociología del resentimiento, más allá del mismo planteamiento de Nietzsche, al cual considera promisorio en su enfoque, pero desacertado en algunas de sus implicaciones, y que desembocan en una enérgica crítica de la modernidad en la medida en que ésta se nutre del resentimiento. En la sección final del texto, esta crítica a la modernidad alcanza tales dimensiones que puede decirse, sin exagerar, que Scheler abandona en este punto el campo de la reflexión ética para adentrarse en los territorios considerablemente más abruptos de una ontología social o incluso de una filosofía de la historia.

La discrepancia fundamental de Scheler con respecto al planteamiento de Nietzsche en *La Genealogía de la moral* se reduce a sostener que su atribución del resentimiento a la ética cristiana en cualquiera de sus versiones es injustificada. De hecho, Scheler le reprocha que, en lugar de comprender al cristianismo como una religión y, en particular, como una religión del amor, se obceque en entenderlo simplemente como «una “moral” con “justificación” religiosa» (Scheler 1998, p. 85). Es

precisamente sobre la base de esta interpretación distorsionada que Nietzsche puede contraponer los valores del cristianismo con la *fuerza* o el *contenido* vital que estos valores rechazan y, desde este punto de vista, evaluarlos como expresiones de la decadencia, la impotencia o la vida malograda. A partir de esta consideración general, Scheler presenta tres argumentos concretos orientados a socavar la posición de Nietzsche. En el primero de ellos, se muestra que Nietzsche ha dado por supuesto que la auténtica moralidad es la cristiana, esa clase de moralidad supuestamente infectada de manera irremediable por el resentimiento. No obstante, a juicio de Scheler, la auténtica moralidad se basa en «una eterna jerarquía de los valores y en las leyes evidentes de preferencia que corresponden a ella y que son *tan objetiva y tan rigurosamente “inteligibles”* como las verdades de las Matemáticas» (Scheler 1998, p. 50). Al expresarse en estos términos, Scheler está aludiendo a su propia concepción de una ética material de los valores, opuesta al formalismo kantiano, y capaz de fundamentar un *deber ser* no sobre la forma del acto, sino sobre el valor que lo informa. No podemos profundizar ahora en este aspecto. Pero, en cualquier caso, es claro que la posición de Nietzsche no puede ser conciliada con este punto de vista. Ahora bien, Scheler sostiene que el hombre resentido del cual habla Nietzsche no podría negar, por mucho que se empeñara, la validez de los valores objetivos a los que se opone y no podría negarlos por mucho que, en su fuero interno, los odie sin contemplaciones. Tales valores se le imponen de forma irremediable. Escribe:

Aquellas manifestaciones de una vida positiva, la dicha, el poder, la belleza, el talento, la bondad, etc., se ofrecen una y otra vez a la persona resentida. Por mucho que en su interior agite el puño contra ellas, por mucho que quiera “aniquilarlas”, para escapar al tormento del conflicto entre el apetito y la impotencia —esos valores existen y se imponen—. El deliberado desvío de los ojos no es siempre posible y, además, es ineficaz a la larga (Scheler 1998, p. 53).

El segundo argumento de Scheler contra Nietzsche consiste en mostrar que a pesar de que éste ha formulado una intuición poderosa, aunque solo en parte correcta, ha errado por completo el objetivo de su crítica. Scheler admite que los valores cristianos se prestan con facilidad a ser transformados en valores del resentimiento, pero agrega, a continuación, que la ética cristiana no ha brotado del resentimiento. Si se la considera como expresión del amor, tanto en la dogmática teológica, como en la práctica cotidiana, entonces no puede estar disponible para ese tipo de sentimiento venenoso, para esa clase especial de *autointoxicación psíquica*, movilizada por el afán de venganza, que es el resentimiento. Por el contrario, se trata más bien de la moral burguesa, la moral de la filantropía universal, empujada por la dinámica del mundo moderno y elevada a patrón evaluativo supremo con la Revolución francesa, la que tiene sus raíces profundamente hundidas en la ciénaga del resentimiento.

Por último, mediante el tercer argumento, la recriminación de Scheler se dirige a mostrar que Nietzsche no ha atendido a la presencia de la libertad en la ética cristiana. Como ya había sostenido Hegel, el presupuesto antropológico de un cristianismo auténtico es el individuo libre. Al parecer de Scheler, solo el carácter libre con el cual el creyente renuncia a ciertos bienes mundanos ofrece el perfil característico, alejado de toda hipocresía, de los valores cristianos. Por este motivo,

Nietzsche no repara en que «según la moral cristiana, *no* obtienen alta estimación la pobreza, la castidad, la obediencia, sino solo los *actos de libre renuncia* a la riqueza, al matrimonio, a la voluntad propia, los cuales son presupuestos como existentes y como bienes positivos» (Scheler 1998, p. 82, nota 61).

La influencia de la reflexión de Scheler sobre Ter Braak se detecta en la conexión conceptual que el primero establece entre la modernidad, la democracia, el igualitarismo y el resentimiento. La tesis de fondo es que el resentimiento se acumula con efectos previsiblemente desastrosos, no solo en los sujetos que lo padecen, sino también en el plano institucional de una sociedad democrática moderna, en la medida en que su realidad social y material se contradice con su promesa de una libertad e igualdad reales para todos. Esta promesa que parece alentar el ideal democrático solo podría cumplirse si la estructura de un régimen democrático se erigiera a partir de, en consonancia con y recogiendo institucionalmente unas condiciones sociales y económicas relativamente equivalentes. No obstante, cualquier régimen democrático moderno convive con la desigualdad.

Para Scheler, el factor decisivo en este caso, el elemento cuya presencia marca una diferencia con respecto a aquellas sociedades del pasado en las cuales han existido grandes desigualdades sociales y económicas, es la existencia del derecho moderno. La institucionalización del derecho o, con más precisión, de los derechos políticos, es, también, un producto de las revoluciones burguesas en su pretensión de articular una plataforma para la regulación de la convivencia ajena a cualesquiera consideraciones teológicas. Sin embargo, en una coincidencia sorprendente con la crítica marxista al derecho positivo, Scheler alude a una doble función de los derechos políticos tal como son percibidos en una sociedad democrática, a saber, la función *enmascaradora* de las diferencias reales y la función *motivadora* o *ilusionante*, que apunta al objetivo supuestamente factible de borrar tales diferencias. De ahí que argumente que la máxima carga de resentimiento deberá corresponder, según esto, a aquella sociedad en que, como la nuestra, los derechos políticos —aproximadamente iguales— y la igualdad social, públicamente reconocida, coexisten con diferencias muy notables en el poder efectivo, en la riqueza efectiva y en la educación efectiva; en una sociedad donde cualquiera tiene “derecho” a compararse con cualquiera y, sin embargo, “no puede compararse de hecho” (Scheler, 1998: 26).

Desde el punto de vista de Scheler, la democracia y su promesa de igualdad son manifestaciones ético-políticas de la inversión más profunda del orden jerárquico de los valores, llevada a cabo por la burguesía en sus diversas etapas de desarrollo histórico, y cuya culminación tiene lugar bajo la forma de «la emancipación del tercer estado en la Revolución francesa» (Scheler 1998, p. 134). La transvaloración efectuada por la moral burguesa consiste en la progresiva subordinación de los *valores de la vida*, cálidos, espontáneos y atentos a la bondad intrínseca de lo agradable, a los *valores de la utilidad*, fríos, calculadores y ceñidos única y exclusivamente a la eficacia. Ahora bien, para Scheler, este cambio de los valores material y objetivamente deseables responde a la explosión del resentimiento en el cuerpo central de la vida social y

política europea, un resentimiento «acumulado durante las épocas en que la dirección de la vida era preponderantemente autoritaria» (Scheler 1998, pp. 134- 135). El triunfo de la utilidad significa la victoria del trabajo por encima del goce, del industrialismo por encima de lo artesanal, del mecanicismo por encima de lo intuitivo y, en suma, de la idea de que es posible comprender razonablemente lo vivo y palpitante a través de lo artificial e inerte. La concepción moderna del mundo, ilustra Scheler, «explica el ojo por analogía con la lente, la mano por analogía con la pala, el órgano por analogía con el instrumento» (Scheler 1998, p. 150).

La democracia liberal responde a su manera a esta nivelación generalizada que se expresa en el rebajamiento de *lo noble a lo útil*. El viejo patrón teórico-político de un designio último que la comunidad política debe satisfacer, a menudo bajo un liderazgo férreo e indiscutible, queda desplazado por un esquema en el que se impone la voluntad de alcanzar un simple acuerdo capaz de impedir que la gente resuelva sus conflictos por medio de la violencia. En este sentido, la democracia debe admitir la mediocridad como un valor en un doble sentido: en primer lugar, porque, como reza el lema de Jeremy Bentham, cada cual cuenta por uno y nadie más que uno, y, en segundo lugar, porque alienta el rechazo de cualquier forma de heroísmo político a favor de una política *de y para* el hombre común. Admitir esta dosis de mediocridad significa también restringir en democracia la influencia desmesurada de los ideales morales o religiosos tanto en la justificación de las instituciones como en el aval de la conducta de líderes y ciudadanos. En términos contemporáneos, se trataría de la tesis, formulada por Richard Rorty, según la cual la política puede separarse de las creencias sobre cuestiones centrales y definitivas, esto es, filosóficas, que nutren y problematizan la comprensión de nuestras propias vidas.

Los ciudadanos de una democracia jeffersoniana pueden ser tan religiosos o irreligiosos como plazcan siempre que no sean “fanáticos”. Es decir, deben abandonar o modificar sus opiniones sobre cuestiones de importancia última, las opiniones que hasta entonces han dado sentido y razón a su vida, si estas opiniones comportan una acción pública que no puede estar justificada para la mayoría de sus conciudadanos (Rorty 1996, pp. 239-240).

§ 4. La nueva élite y el nacionalsocialismo rencoroso

Quisiera reunir ahora todos los hilos desplegados hasta el momento —el sentido de la trayectoria intelectual de Ter Braak, su adhesión al ideal del *hombre honesto* de Pascal, el papel de su activismo político en oposición al fascismo y, en fin, las influencias de Nietzsche y Scheler— en un comentario algo pormenorizado de dos textos: *La nueva élite* y *El nacionalsocialismo como doctrina del rencor*, el cual constituye probablemente su intervención política más conocida. Mi objetivo es mostrar en qué sentido su crítica al nacionalsocialismo y su actitud positiva hacia una idea de democracia no pervertida por el resentimiento sintonizan con la reflexión filosófico-política expresada en el pasaje de Rorty que se acaba de citar y se acreditan, además, como posiciones susceptibles de ser actualizadas en el contexto político

contemporáneo.

En un pasaje de su brillante opúsculo, *Estudiantes y antifascismo*, Ter Braak escribió premonitoriamente: «Tenemos que tomar en consideración que tal vez dentro de poco se hablará del intelectual como de un delincuente profesional. Quizá muy pronto el intelectual no exista en territorios enteros de Europa más que como un astuto evasor que huya de la disposición legal a pensar solo como piensa el líder...» (Ter Braak 2021, p. 41). Ese mismo temor está presente en los primeros compases del texto *La nueva élite*, cuando, en un pasaje que parece oscilar con la misma angustia que transmite, Ter Braak se plantea qué justificación última le podría quedar reservada al pensamiento libre en las circunstancias presentes: «¿Por qué discurriríamos hasta el final cuando a cada momento la violencia puede impedir que se den las condiciones básicas para pensar y todo el pensar se vuelva entonces problemático?» (Ter Braak 2021, p. 47).

Ahora bien, ¿cuáles son las circunstancias presentes? Según Ter Braak, las del nihilismo de la cultura, que, si bien han proscrito la noción de élite, no pueden evitar contemplar cómo cada uno de los grupos con pretensiones de poder eleva su propio concepto de élite. Es éste un proceso bien conocido en la historia de las ideas, pero también en la arena política. La supresión de la validez de la idea de una única élite hace aflorar el ramillete de las élites particulares. Por ello, Ter Braak indica que «dos, tres, diez, cien jerarquías una junto a la otra y mezcladas no son jerarquía sino anarquía» (Ter Braak 2021, p. 55). Desde otro punto de vista, y en conexión con el diagnóstico de Max Weber en sus últimas conferencias, podría decirse que la multiplicación anárquica de las escalas de valor no representa nada más que una expresión del radical politeísmo de los valores que, como su misma elección, resultan, en última instancia, irracionales⁵.

Sin embargo, Ter Braak sitúa esta problemática no bajo el amparo de la sociología comprensiva de Weber, sino de la genealogía de la moral nietzscheana, es decir, la presenta como un resultado desvirtuado de la descomposición de la forma de élite que había patrocinado el cristianismo. Partiendo de la imagería cristiana, que unificó en Cristo las figuras de *Sacerdos* y *Rex*, se deriva en el ámbito secular un doble reino, el de la palabra y la espada, el *verbum* y el *ferrum*, sacerdocio e imperio, *dignitate* y *potestas*, papas y reyes. El poder espiritual y el poder secular proyectaron históricamente a sus cielos, en cualquier caso, profanos, dos élites distintas, contrapuestas, aunque destinadas en buena medida a entenderse y colaborar entre sí. Empero, con el advenimiento de los Estados nacionales y la economía capitalista, es decir, con los signos que Nietzsche identifica con la llegada del nihilismo, tanto uno

⁵ En *La ciencia como vocación*, Weber se refirió a que la «imposibilidad de hacer una defensa “científica” de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trata de determinar los mejores medios para alcanzar un fin dado de antemano) brota de motivos mucho más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible» (Weber 1975, pp. 215-216).

como otro «se vuelven dependientes de un signo de metal» (Ter Braak 2021, p. 56) y desde entonces agonizan de una forma particular, ya que «exhiben la caricaturesca máscara de su total anquilosamiento, al tiempo que una y otra vez proponen acertijos de una vida fascinante que resiste a la muerte» (Ter Braak 2021, pp. 56-57).

Nuestro autor es capaz de analizar con finura bajo este patrón nietzscheano las versiones empobrecidas de esa idea de élite sustitutiva, propia del cristianismo, en las doctrinas de masas más importantes de su tiempo, es decir, como vimos, tanto en el socialismo como en el nacionalsocialismo. En el caso del primero, la lucha por el empoderamiento de los trabajadores y la idea socialista como principio de dignidad aparecen conectadas bajo la noción de utopía. En el caso del segundo, los efectos del nihilismo se alejan de todo horizonte utópico y se aproximan, en cambio, a una regresión peligrosa y antihumanista, puesto que «la autoridad espiritual se ha convertido por completo en consigna y la dignidad se ha supeditado por completo al poder» (Ter Braak 2021, p. 60). En este contexto lanza un mensaje hacia el futuro, hacia ese mundo en el que supone ya habrá desaparecido el oleaje que agita su época. Se trata de una sentencia que, junto a otros testimonios de aquellos años, en particular, de los supervivientes de la *Shoah*, debería resonarnos de manera aguda y desagradable porque, constatando el panorama político contemporáneo, es evidente que no la hemos atendido de la forma debida: «*Fue posible en Europa*: recuérdese, sobre todo recuérdese si el nacionalsocialismo como sistema desaparece» (Ter Braak 2021, p. 64).

En esa proyección hacia un mañana sin nazismo, Ter Braak se atreve incluso a pronosticar la existencia de una élite democrática —o incluso, como la denomina, *demoaristocrática*— que, consciente de que la frágil e incoherente democracia ha estado y seguirá estando en peligro, considerará crucial asegurar la estabilidad, el progreso y la solidaridad internacional... En fin, si se quiere, todo aquello que consideramos banal cuando lo disfrutamos en tiempos de paz y prosperidad, pero que echamos terriblemente de menos cuando no lo podemos dar por descontado. Es muy probable que nuestro autor recogiese de Scheler esta noción de una *élite demoaristocrática*. En los pasajes finales de *El resentimiento en la moral*, Scheler hace una distinción entre democratismo y democracia. En la misma línea negativa en que se ha referido a otros fenómenos del mundo moderno, caracteriza al primero como una traslación política y falsa de un principio de interpretación de los fenómenos biológicos: «el principio según el cual el fin de toda actividad valiosa positiva es la conservación del mayor número posible de hombres» (Scheler 1998, p. 144) y sostiene que la democracia política de una época determinada puede ser, a diferencia del democratismo, «el sostén de un aristocratismo de los valores» (Scheler 1998, p. 144). Por consiguiente, para Scheler, como para Ter Braak y, en cierta medida, también para Rorty, puede existir una posibilidad de nobleza axiológica en las condiciones de horizontalidad fijadas por la igualdad política democrática.

Ahora bien, Ter Braak declara que aún no se puede conocer el rostro de esa nueva *élite demoaristocrática*, pues solo podemos alcanzar a ver, en el mejor de los casos, los rostros de los políticos democráticos contemporáneos «que creen a medias

en sus propias consignas» (Ter Braak 2021, p. 76) y, en el peor, «los rostros de los tiranos, que creen ser gobernantes porque gobiernan amparándose en un aparato de policía secreta, retóricos gritones y soplones encubiertos» (Ter Braak 2021, p. 76). Y, sin embargo, consciente del tsunami que se avecinaba, Ter Braak intenta una vez más proyectar la mirada por encima de la ola, hacia el cielo que se adivina tras la espuma altísima, ese azul que quedaría borrado por el humo de los incendios inminentes. En este sentido, se aplica a realizar el ejercicio casi literario de imaginar un mundo distinto, que considera que será más aburrido, pero pacífico. En ese futuro las élites ya no se considerarán legitimadas para definir procedimientos y valores, sino que tendrán funciones más modestas y restringidas. A diferencia de las élites clarividentes y soberbias del pasado y del presente en el que vive Ter Braak, él está conjeturando un mundo casi *postfilosófico*, en el cual las élites oportunistas, democráticas, casi paródicas, se limiten a designar, a señalar el camino y, en todo caso, a recomendar transitarlo: un mundo al margen de movimientos políticos y agitado permanentemente por campañas en el marco de una democracia valorada de forma indiscutible, pese a su intrínseca fragilidad⁶. Será solo entonces, concluye Ter Braak, cuando pueda usarse con propiedad el concepto de élite propio de la cultura cristiana, ese momento en que «uno se da cuenta de que la finalidad absoluta anterior se ha disuelto en el oportunismo, y que las antiguas élites sustitutivas, *Regnum* y *Sacerdotium*, deben administrar una civilización paradójica mediante la contemporización. *La paradoja en lugar de la unidad*: ése es el secreto de la nueva élite» (Ter Braak 2021, p. 76).

Nuestro autor sabía que los jerarcas nacionalsocialistas constituían todavía una vieja élite porque rehuían la paradoja, aspiraban a la congruencia absoluta y defendían la unidad sin fisuras bajo el designio de la pureza de la raza aria. Y también sabía que lo sabían porque asumieron con una consecuencia aterradora que todos estos objetivos solo eran alcanzables, aunque no lo consiguieran siempre ni en todos los casos, a través de la organización de una violencia sistemática. De ahí que, como otros movimientos de carácter fanático, transitaran rápidamente de las palabras a los hechos. En *El nacionalsocialismo como doctrina del rencor*, Ter Braak recoge, desarrolla y aplica al escenario político de su tiempo las tesis de Nietzsche y de Scheler según las cuales toda la cultura occidental es fruto del resentimiento contra la vida. «El rencor —escribe— es uno de los fenómenos más relevantes de nuestra cultura, a la que está inextricablemente unido...» (Ter Braak 2021, p. 16) y, un poco más abajo, reflexiona que no «exageramos si calificamos al rencor como generador de cultura» (Ter Braak 2021, p. 20).

Pero, a su parecer, lo que proporciona al resentimiento un poder extraordinario en nuestra época, lo que lo convierte en una ola de enormes proporciones, es,

⁶ Sostengo que en estas reflexiones es posible captar una sintonía con el pensamiento político de Richard Rorty, si bien es verdad que en la concepción de la democracia que defiende el autor estadounidense está felizmente ausente la noción de resentimiento. Véanse Rorty 1996, pp. 239-266 y Rorty 2001, pp. 97-106.

siguiendo la tesis de Scheler, la creencia en la igualdad. No se trata aquí de la creencia en la igualdad política o moral, sino de una noción de igualdad grosera, *semicivilizada*, niveladora de toda diferencia, asimilada a una aparente camaradería, incapaz de estilizarse; en definitiva, es esa noción de una falsa equiparación que Ter Braak ve reproducida en la hipócrita leyenda «un ideal une al campesino y al conde»⁷. Sin embargo, la inspección de Ter Braak va más allá de las muestras de propaganda, pese a su valor como indicación de superficie. Su objetivo es detectar y abrir el depósito de rencor acumulado que alimenta el nacionalsocialismo, esto es, mostrar que, como doctrina del rencor, solo puede esgrimir una concepción tramposa de la igualdad y un ejercicio hipócrita de la misma. En el nazismo, dictamina, la igualdad alcanzada mediante «la “comunidad del pueblo” es una divisa del resentimiento que, *en teoría*, no permite ninguna desigualdad, pero que en la práctica sirve tanto o más para encubrir las desigualdades existentes» (Ter Braak 2021, p. 18).

Debería quedar claro que Ter Braak no estaba elaborándose un blanco asequible para una crítica fácil. Variantes de esa idea de igualdad campaban a sus anchas en la Europa que se levantó después de la catástrofe de la Gran Guerra, una vez habían desaparecido los imperios del escenario europeo, cuando las masas populares y obreras aparecieron como los nuevos e imprescindibles sujetos políticos. En tal tesitura, el horizonte político se perfiló a través del marco de la democracia de masas y de la acción de los partidos políticos o los sindicatos, que son entendidos en este momento —por ejemplo, en Weimar— como auténticas poderes constituyentes, capaces de poner en jaque al Estado. Ello era así incluso para los teóricos políticos más certeros de la época, como Carl Schmitt (Schmitt, 2009a; Schmitt, 2009b), que ven en el mezquino regateo parlamentario y en la indefinición del liberalismo las líneas de fractura que darán paso a un orden nuevo: un orden en que el Estado, como modo de ser del pueblo, contenga «en el caso decisivo la pauta concluyente» (Schmitt 2009a, p. 49).

Pero cabe subrayar que Ter Braak no se dejó engatusar ni siquiera en ese momento. Como ya señalamos, estaba incorporado como editor del periódico liberal *Het Vaderland* desde 1933 y, poco después, fundaría junto con otros el llamado *Comité de Vigilancia*. Desde ambos foros emitió señales de alerta sobre los peligros del nazismo, es decir, actuó como campana que anuncia la gran ola de la simplificación, de las consignas, de la *semicivilización*, del resentimiento puro y de la falsa igualdad, a la cual seguiría la otra gran ola, el cataclismo que ya no pudo ver: la invasión de la Unión Soviética, la guerra de exterminio contra poblaciones consideradas subhumanas, la destrucción de Europa y, en paralelo, la industria de la solución final para los judíos urdida en la conferencia de Wannsee en 1942. Con todo, las consecuencias que en la superficie social y política generaba y generaría en el futuro próximo el nazismo, por catastróficas que fuesen, no apartaron su mirada de la clave interna, allí donde se habían sumido Nietzsche y Scheler. Ahora bien, en contraste, y atendiendo en este

⁷ Leyenda aparecida en el periódico nacionalsocialista neerlandés *Volk en Vaderland* y citada en Ter Braak 2021, p. 18.

punto a la lectura sofisticada de Scheler, Ter Braak pudo realizar las distinciones necesarias sin desmentir enteramente la crítica totalizadora de Nietzsche, de ahí que escriba, con aire provocador, lo siguiente: Scheler pudo llevar a cabo su análisis del resentimiento [...] basándose en lo que sabía sobre democracia y socialismo. Esto es ya una prueba del planteamiento —que he defendido en varias ocasiones y que una vez más defiendo aquí— de que el nacionalsocialismo no es lo opuesto, sino el cumplimiento de la democracia, no su debilitamiento sino su *perversión*; de la democracia doctrinaria y del socialismo doctrinario, entiéndase, que no pueden identificarse con la democracia “devenida” en la que vivimos y por encima de la que no reconocemos ninguna instancia superior (Ter Braak 2021, p. 22).

Para Ter Braak, es esta *perversión* de la democracia la que ha de suscitar una preocupación genuina por los estándares mínimos propios de una sociedad democrática. Se trata de un argumento que opera en un sentido similar al de la condena del democratismo y la preservación de la democracia por parte de Scheler. Pero Ter Braak, a diferencia de Scheler, que se queda en el diagnóstico, sostuvo la necesidad de la acción. La tarea de combatir activamente para salvar la democracia solo podía recaer sobre los hombres honestos, que debían ser honestos, en primer lugar, consigo mismos, con lo que pensaban y eran, y, en segundo lugar, para con los demás, con la finalidad de preservar un mundo donde la honestidad, aunque minoritaria, pudiera tener sentido. Por eso sostuvo que la subversión nazi de la democracia debía emplazar a sus coetáneos a luchar por ella en ese momento en que la palabra ya había sido secuestrada por los regimientos de camisas pardas o azules, nunca blancas, que la habían convertido en la etiqueta ramplona bajo la cual realizaban y justificaban sus compadreo.

El nacionalsocialismo también expresa la emancipación del rencor o, si se quiere, el resentimiento puro, apoyándose «no en la argumentación razonada ni en la responsabilidad por los hechos, sino en las *mentiras* y en la construcción *simplista* de los acontecimientos del mundo» (Ter Braak 2021, p. 28). En esa misma medida, prosigue, el nazismo desprecia también las «tradiciones heredadas (tales como la exactitud de la ciencia y la libertad del individuo)» (Ter Braak 2021, p. 24). Y el presupuesto específico de su barbarie no es otro que la *semicivilización*, una condición que «mantiene unidos a ricos, pobres y clase media con un vínculo místico» (Ter Braak 2021, p. 32), y que genera, como mercancía cultural por excelencia, «la consigna (síntesis de *pathos*, mentiras y simplicidad)» (Ter Braak 2021, p. 32). Ya advertiría Theodor W. Adorno no mucho más tarde que la corrupción del lenguaje anuncia en todas partes la llegada del fascismo.

Finalmente, Ter Braak añade a la denuncia otra nota de aviso. La oposición al nacionalsocialismo fallará si, como aquel que intenta razonar con un fanático, se empeña en desmontar el engranaje profundo del argumentario nacionalsocialista. Lo conveniente es atender a la diferencia entre lo profundo y lo superficial. ¿Por qué? La profundidad espiritual forma parte de la autocomprensión nazi, pero es la superficie «traicionera y desbocada», como la del océano agitado, la que nos muestra cómo es

realmente el nacionalsocialismo «[...] porque la superficie es la que revela que estos aristócratas son demócratas degenerados, que estos idealistas del pueblo usan “al pueblo” para sus propósitos particulares» (Ter Braak 2021, p. 36).

§ 5. Conclusiones

La tesis que se ha querido defender aquí es que podemos entender la figura de Ter Braak como el frágil instrumento de alerta del tsunami social que comenzaría a devastar el continente europeo en vísperas de su muerte en 1940. A fin de cuentas, como hemos intentado hacer ver mediante el repaso de su trayectoria e influencias, ¿no resulta razonable comprender algunos de sus textos como una modesta señal lanzada a sus contemporáneos para que hicieran lo posible por salvarse de la gran ola? Por otra parte, ¿no exploró Ter Braak la diferencia entre la autocomprensión profunda del nazismo, que se entendía falsamente como un movimiento profundamente espiritual, y el hecho de que debemos entenderlo superficialmente si queremos captar en qué medida expresa el rencor puro? ¿No fue meridianamente claro en su aviso de que la «dictadura nacionalsocialista no tolera ya la crítica y vuelve, por tanto, insoportable la existencia de cualquiera que ante todo busque la libertad en la búsqueda de la libertad» (Ter Braak 2021, p. 30)? ¿No anticipó sin dramatismo, sino casi con alborozo, la ligereza y el oportunismo de las nuevas élites democráticas, que se entienden a sí mismas como *estructuras que devienen*, por oposición a la rigidez y la adusta dignidad de las viejas élites, que imaginaron poseer una esencia inmodificable en virtud de una conexión privilegiada con sus referentes religiosos? Sí, sí, sí y sí.

En definitiva, Ter Braak nos interpela aquí y ahora. Al comprenderse como un hombre honesto, que solo podía escribir en el *lenguaje digestivo* de las memorias, en la tensión generada por la interacción entre la vida y el pensamiento crítico, sus textos desvelan todavía nuestro entendimiento y pulsan aún nuestro corazón. Por supuesto, en su vertiente estricta de análisis político, iluminan también parte de nuestro presente, puesto que éste está inextricablemente conectado, en sus problemáticas sociales y política específicas, con la supuesta validez de una solución autoritaria que, en su día, él vio extenderse por Europa en otras versiones, en este caso al socaire de la crisis económica, el rencor acumulado por el Tratado de Versalles y el conflicto entre fascismo y comunismo desarrollado sobre el cuerpo de un liberalismo parlamentario moribundo. Su aportación decisiva consistió en señalar la relevancia del resentimiento como un rasgo permanente de la democracia, ya fuese en sus *versiones pervertidas*, ya en sus *modalidades estilizadas*. El sociólogo Robert van Kierken ha valorado esta dimensión crítica al escribir:

Si el *resentimiento*, el rencor y la ira son de hecho rasgos estructurales y permanentes de la democracia y la modernidad, así como del fascismo y del populismo, su poder sobre la vida social y política es el más fuerte cuando adoptan el disfraz de principios y valores superiores, y el desafío se convierte entonces, no en el de trascender o eliminar de algún modo aquellos sentimientos morales, sino en el de reconocer al resentimiento apuntalando todos esos

supuestos valores e ideales superiores y comprometiéndose activamente con éste en todas sus variadas formas (Van Kierken 2018, p. 99).

Al leer a Ter Braak hoy es inevitable no acordarse de la retórica específicamente *semicivilizada* de nuestros días confeccionada con los hechos alternativos, las dicotomías insalvables, la impotencia maximalista, las noticias falsas y la posverdad propias del discurso populista. En este mismo sentido, es casi imposible no acordarse también, claro está, de todos aquellos que han esgrimido y aún esgrimen esta retórica que bebe de las fuentes del resentimiento y busca extraer réditos electorales de esta operación: esos nuevos, pero en el fondo *viejos*, tribunos del pueblo, como Silvio Berlusconi, Nigel Farage, Matteo Salvini, Donald Trump o Viktor Orbán. Si los intelectuales aún pueden desempeñar un papel de oposición a la *semicivilización*, a la nivelación bajo una idea directriz, a la homogeneidad social liderada verticalmente, deben empezar por reconocer el poder del resentimiento sobre la totalidad de la cultura. En esta línea, si seguimos leyendo a Ter Braak, suscribiremos que los intelectuales, o los estudiantes que nunca dejan de estudiar, deben estar a la altura sin dejarse impresionar por «el atrayente tambor turco» y, al mismo tiempo, mostrarse «dispuestos a desenmascarar falsedades y volver a expresar consignas con palabras “ordinarias”» (Ter Braak 2021, p. 36). Así que, en definitiva, podríamos cerrar estas notas lejos del atrayente tambor turco y cerca, en cambio, de las campanas del poeta inglés John Donne. Porque la campana de alerta de Ter Braak sigue doblando todavía hoy, aunque ya no hace falta que nos preguntemos por quién. Ahora lo hace por nosotros.

AGRADECIMIENTOS

En primer y principal lugar, el autor de este trabajo quiere trasladar sus agradecimientos al amigo y filósofo, Ignacio Castro Rey, por darle la oportunidad de empezar a conocer la obra de Menno Ter Braak. Los agradecimientos se extienden también a Carmen Abad, José Manuel Bermudo, Íñigo González, Juan Ignacio Iturraspe, Rubén Marciel y Pablo Scotto, que leyeron, comentaron y contribuyeron a mejorar este artículo a partir de versiones previas.

REFERENCES

- Beekman, E. M. (1968). «The Critic and Existence: An Introduction to Menno Ter Braak», *Contemporary Literature*, Vol. IX, 3, pp. 377-393.
- Brown, W. (2021). *En las ruinas del neoliberalismo*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Koenig, S. (2018). «Democracy and Resentment», en Van Tuinen, S. (ed.) (2018) *The Polemics of Ressentiment. Variations on Nietzsche*, London: Bloomsbury Academic.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Lo común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona: Gedisa.

- Levitsky, S. y Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*, Barcelona: Ariel.
- Mishra, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Mudde, C. (2004). «The Populist Zeitgeist», *Government and Opposition*, Vol. 39, 4, pp. 541-563.
- Nietzsche, F. (1992). *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2001). *Forjar nuestro país*, Barcelona: Paidós.
- Scheler, M. (1998). *El resentimiento en la moral*, Madrid: Caparrós. Schmitt, C. (2009a). *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009b). *Teología política*, Madrid: Trotta.
- Sidera, A. (2020). *Feixisme persistent*, Barcelona: Saldonar.
- Ter Braak, M. (1950-1951). *Verzameld Werke*, Ámsterdam: G. A. van Oorschot.
- Ter Braak, M. (2021). *El nacionalsocialismo como doctrina del rencor y otros escritos*, Madrid: Casus Belli.
- Urbinati, N. (2019). «Political Theory of Populism», *Annual Review of Political Science*, 22, pp. 111-127.
- Van Kierken, R. (2018). «Menno ter Braak on Democracy, Populism and Fascism: Resentment and its Vicissitudes», *Theory, Culture & Society*, 36, 3, pp.87-103.
- Weber, M. (1975). *El político y el científico*, Madrid: Alianza.



On Resentment and Democracy. Menno Ter Braak: The bell heralding the wave.

This article intends to examine the conceptual relationship between resentment and democracy starting from the ideas of the Dutchman writer Menno ter Braak. Here we review his intellectual career and, in particular, his political writings. We also value how Nietzsche and Scheler conceptions of resentment exerted a relevant influence on the idea of democracy defended by Ter Braak. The analysis of the texts *The New Elite* and *National Socialism as a Doctrine of Rancour* allows to cast light both on the psychological bases of contemporary populism, on one hand, and to show its harmony with Richard Rorty political thinking, on the other. In this way, we conclude that reading today Ter Braak is stimulating and politically useful because his work teaches us that resentment is in the center of democracy and because he defends a type of thinker, inspired by the Pascal notion of *honest man*, able to face the worst effects of resentment.

Keywords: Ter Braak · Resentment · Democracy · Populism.

Sobre resentimiento y democracia. Menno Ter Braak: La campana anunciando la ola

Este artículo pretende examinar la relación conceptual entre resentimiento y democracia partiendo de las ideas del escritor neerlandés Menno ter Braak. Revisamos aquí su trayectoria intelectual y, en particular,

sus escritos políticos. También valoramos cómo las concepciones del resentimiento de Nietzsche y Scheler ejercieron una influencia relevante sobre la idea de democracia defendida por Ter Braak. El análisis de los textos *La nueva élite* y *El nacionalsocialismo como doctrina del rencor* permite proyectar luz sobre las bases psicológicas del populismo contemporáneo, por un lado, y mostrar su sintonía con el pensamiento político de Richard Rorty, por otro. En este sentido, concluimos que leer hoy a Ter Braak resulta estimulante y políticamente útil porque su obra nos enseña que el resentimiento está en el corazón de la democracia y porque defiende un tipo de pensador, inspirado en la noción de *hombre honesto* de Pascal, capaz de enfrentarse a los peores efectos del resentimiento.

Palabras Clave: Ter Braak · Resentimiento · Democracia · Populismo.

LLUÍS PLA VARGAS es profesor asociado de filosofía y coordinador del Seminario de Filosofía política de la Universitat de Barcelona. Sus intereses de investigación han girado a lo largo del tiempo sobre Marx y la Teoría Crítica, la democracia en las empresas, el pensamiento de Richard Rorty, la configuración de la identidad y la política en la sociedad de consumo, la economía conductual, el paternalismo libertario y la filosofía política en general. Ha publicado artículos en las siguientes revistas: Astrolabio, Ágora, Riff-Raff, la Revista Internacional de Filosofía Política, Sociológica, Sistema, Oxímora, Ludus Vitalis, Laguna, Las Torres de Lucca y Daimon. Ha editado y coordinado el volumen *La actualidad de Marx* (Horsori, 2016) y colaboró en la edición y coordinación de *La voluntad de coherencia*. Escritos de homenaje a José Manuel Bermudo (Horsori, 2016). Facultad de filosofía de la Universitat de Barcelona, Calle Montalegre, 6, 08019 Barcelona. e-mail (✉): lluisplavargas@ub.edu. · iD: <https://orcid.org/0000-0002-4889-5224>

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30-Oct-2023; Accepted: 15-Nov-2023; Published Online: 30-Dec-2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Pla Vargas, L. (2023). «Sobre resentimiento y democracia. Menno Ter Braak: La campana anunciando la ola». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 26: pp. 117–137.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2023