

*DESAFECCIÓN POLÍTICA Y NUEVOS VÍNCULOS SOCIALES /
POLITICAL DISAFFECTION AND NEW SOCIAL BONDS*

ARTÍCULOS

Políticas del resentimiento. Regresión y desclasamiento en
Regreso a Reims de Didier Eribon
Politics of resentment. Regression and declassification in Didier Eribon's
Return to Reims

Germán Cano

Universidad Complutense de Madrid

germcano@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4524-5186>

Resumen: Para algunos analistas críticos recientes interesados en rehabilitar la categoría de resentimiento, la trampa que invoca la necesidad de un “regreso social” estriba en entender simplifadamente que cierta hipertrofia “culturalista” de las políticas de la identidad erosionó las bases de la clase trabajadora. Un análisis crítico del resentimiento muestra cómo este discurso falsamente “materialista” del “regreso social” ha tenido como objetivo, sobre todo, desagregar y escindir un posible bloque emancipatorio social y cultural desde los marcos de la batalla ideológica. Bajo esta perspectiva, este supuesto “regreso” sirve de coartada ideológica y hegemónica en la estrategia conservadora para separar y autonomizar las luchas. En esta contribución se intenta matizar y cuestionar este diagnóstico con la ayuda del ensayo de Didier Eribon: *Regreso a Reims* (2009).

Palabras clave: resentimiento; Teoría Crítica; Didier Eribon; memoria; regresión; clase social.

Cómo citar este artículo / Citation: Cano, Germán (2024) “Políticas del resentimiento. Regresión y desclasamiento en *Regreso a Reims* de Didier Eribon”. *Isegoría*, 70: 1426. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1426>

Abstract: For some recent critical analysts interested in rehabilitating the category of resentment, the trap invoking the need for a “social return” lies in a simplistic understanding that a certain “culturalist” hypertrophy of identity politics eroded the foundations of the working class. A critical analysis of resentment shows how this falsely “materialist” discourse of “social return” has aimed, above all, to disaggregate and split a possible social and cultural emancipatory bloc from the frameworks of ideological battle. From this perspective, this supposed “return” serves as an ideological and hegemonic alibi in the conservative strategy to separate and autonomise the struggles. This contribution attempts to qualify and question this diagnosis with the help of Didier Eribon’s essay: *Return to Reims* (2009).

Keywords: Resentment; Critical Theory; Didier Eribon; Memory; Regression; Social class.

Recibido: 14 septiembre 2023. *Aceptado:* 22 noviembre 2023. *Publicado:* 29 octubre 2024.

RESENTIMIENTO, PROGRESO Y REGRESIÓN

Posguerra alemana: 1959. En una imponente conferencia titulada “Qué significa elaborar [trabajar, superar] el pasado”, Theodor W. Adorno se pregunta, regresando a su patria tras su exilio y en el contexto de una sociedad ansiosa por recuperar la normalidad tras el trauma nacionalsocialista, por una peligrosa y recurrente tendencia a “superar” el peso del pasado, olvidándolo o restándole importancia. Es más,

la indicación de que todo ha de ser olvidado y perdonado por parte de quienes padecieron injusticia es hecha por los correligionarios de los que la cometieron. En una controversia científica escribí ocasionalmente: en casa del verdugo no hay que mentar la sogá, porque de lo contrario se suscita resentimiento (Adorno, 1998, p. 15).

Es relevante que Adorno modifique el refrán aparecido en el Quijote. Mentando aquí la sogá no “en casa del ahorcado” sino en la del “verdugo”, denuncia cómo en la situación postraumática alemana son las actitudes benevolentes y cómplices con los antiguos agresores las que más buscan aparecer como ofendidas y objeto de un anacrónico resentimiento ajeno.

Al igual que Jean Améry (2001), Adorno cuestiona la actitud dominante de su época como aquella que cree que sería apropiado que todo fuera perdonado y olvidado por los que fueron agraviados. Es interesante que, al referirse a la “controversia científica”, Adorno traiga a colación una anterior respuesta a Peter R. Hofstätter, un sociólogo y psicólogo social liberal conservador que había escrito una reseña muy crítica de los estudios frankfurtianos grupales sobre la conciencia política de los alemanes occidentales de posguerra (Wiggenhaus, 2008, p. 596). En su crítica, Hofstätter objetaba que el verdadero objetivo del análisis frankfurtiano no era establecer los “hechos”, sino “desenmascarar” y “acusar” a una sociedad alemana afortunadamente liberada de excesos traumáticos. Dado que Adorno tenía esperanzas de abrir un debate público sobre cómo los progresos de reconstrucción económica del “milagro alemán” no terminaban de eclipsar las tendencias latentes de fascismo y sus nuevas manifestaciones en la sociedad de posguerra, advirtió en la dura respuesta de Hofstätter un síntoma preocupante: una tendencia regresiva de las ciencias sociales en Alemania (Müller-Doohm, 2003, p. 575). Este “clima” afectivo, que debía ser “traba-

jado” y esclarecido, también buscaba silenciar a los inoportunos “intelectuales aguafiestas” bajo la excusa de su supuesto e intempestivo *ressentiment*. Adorno no hacía aquí sino hacerse eco de algunas ideas ya planteadas por el joven Horkheimer en su libro aforístico *Ocaso* (Horkheimer, 1986).¹

Lo sugerente aquí es que, a pesar de este abuso del “resentimiento” por parte de estos sectores liberal-conservadores, la estrategia de Adorno no pasará por recusar la categoría sino por mantener cierta tensión en la problematización de sus diferentes usos. De hecho, lo que mostraban los análisis psicosociales realizados por el recién reabierto Instituto de Investigación Social de Fráncfort, basados en un estudio realizado en ciudades alemanas entre 1950 y 1951 y publicado en 1955, el llamado *Gruppenexperiment* (Experimento de grupo), era la sorprendente similitud, en cuanto a la estructura afectiva de los mecanismos psicológicos de defensa, entre el resentimiento de posguerra y el resentimiento antisemita.

Por una parte, Adorno, en su intervención sobre el adecuado trabajo con la memoria, no despreciará del todo la voluntad idiosincráticamente moderna de “librarse del pasado”; por otra, reconocerá su esterilidad, pues el pasado del que uno busca huir “aún está sumamente vivo” (Adorno, 1998, p. 17). ¿Cómo entender así el “espectro” reaccionario? ¿Como una amenaza que solo llama desde el pasado o como una amenaza aún latente hoy? Curiosamente, aunque este Adorno intempestivo cuestiona ese abuso *desde arriba* de la categoría de “resentimiento” que desprecia las manifestaciones de dolor supuestamente “pasadas” y “demasiado emocionales”, ninguneadas desde una temporalidad que solo “trabaja” mirando al futuro, no desestima, sin embargo, otra aproximación al “resentimiento” para un posible uso crítico emancipador y “progresista”, esto

¹ Desde una original recuperación de Schopenhauer el joven Horkheimer aquí buscaba hacer acopio de posibles argumentos materialistas comprometidos con el dolor del mundo para cuestionar las sutiles y sofisticadas “artimañas” ideológicas que las clases privilegiadas usaban para enmascarar y silenciar el dolor que ellas mismas producían. Una de estas “finas” estrategias esgrimidas contra las actividades emancipatorias de la clase trabajadora es justamente la utilización indiscriminada de la noción de resentimiento. Tras esta “teoría” defensiva el sistema que debe ser criticado aparece naturalizado y *reservado* a un estrato social. Los dominados, en cambio, los que tienen el desgraciado “privilegio” de conocerlo *desde abajo*, son desarmados con la despreciativa acusación moralizante de que están amargados, deseosos de venganza o son envidiosos: “están resentidos”.

es *ilustrado* en el mejor sentido posible. Como blanco del antisemitismo sabía que, bajo la coartada del resentimiento *ajeno*, el presente albergaba también otro resentimiento: el de un potencial antisemita latente (Cano, 2011). “Considero que la persistencia del nacionalsocialismo en la democracia es potencialmente más peligrosa que la subsistencia de tendencias fascistas contra la democracia” (Adorno, 1998, p. 19).

Decisivo en el gesto de Adorno ante esta situación que quiere pasar página es su advertencia del peligro de cierto abuso inflacionario del concepto del resentimiento y que lo vuelva en contra de quienes lo esgrimen como coartada para no ser conscientes del suyo propio. ¿Con qué derecho el tiempo de la posguerra puede arrogarse ese privilegio de olvido y banalizarlo, si no estigmatizar el sufrimiento de ese “pasado que no quiere pasar” como una simple regresión? ¿Con qué derecho hablar de ese resentimiento ajeno? En cierto modo, el resentimiento es como la halitosis: solo huele en los otros. Pues, ¿no aparece esta misma estructura afectiva en la voluntad acelerada de huir hacia adelante, en olvidar todo elemento traumático, en anestesiarse contra su necesario trabajo psíquico y político?

La crítica de Hofstätter a la metodología adorniana partía de una premisa habitual: minimizar los peligros de la derecha, presentando a su “desenmascarador” como un analista demasiado intelectualizado y cercano a un moralismo enfático y paternalista. Bajo una discusión epistemológica sobre el sentido contemporáneo de las ciencias humanas se estaba jugando una cuestión política y pedagógica de calado. Las argumentaciones de Hofstätter respecto al desenmascaramiento y la denuncia eran percibidas por Adorno como un llamamiento al narcisismo colectivo y como un peligroso desplazamiento: la denuncia de los mecanismos ideológicos psíquica y socialmente inconscientes se presentaba, en este marco, como una denuncia “totalitaria” y algo paternalista de los alemanes para incitar a los alemanes contra toda denuncia.

La respuesta de Adorno, que le servirá de modelo para otras intervenciones en la esfera pública más allá del entorno académico, es interesante por varias razones. En primer lugar, porque pone a prueba en términos prácticos la urgencia pedagógica de cuestionar los marcos de discusión de la industria cultural. Por eso, aunque reivindica que la discusión y elevación a conciencia reflexiva de los síntomas sociales siempre es mejor que su

inconsciencia, también afronta esta problematización del resentimiento no solo desde la perspectiva racionalista de la crítica; Adorno interviene desde la práctica pedagógica de un intelectual democrático que entiende que la comunicación y trabajo con los bloqueos psicosociales patológicos no puede basarse simplemente en la crítica ideológica y una apuesta elitista a contracorriente de la “teoría”. Si esta quiere ser efectiva en términos educativos y políticos debe hacer algo más que “ilustrar” las conciencias; ha de entender que la desilusión de las inversiones libidinales en las creencias subjetivas requiere también de un movimiento afectivo contrario.

Que este “trabajo” crítico de ilustración sobre interesados olvidos, olvidos que sintonizan con demasiada facilidad con la justificación de lo olvidado, sea percibido, a modo de un acto reflejo, como un ataque “resentido” por parte de cierto sentido común extendido es, para Adorno, un síntoma que permite tocar hueso en los mecanismos ofuscadores de la industria cultural y la racionalidad social contemporánea, así como visibilizar un campo de fuerzas político más complejo.

REGRESAR AL RESENTIMIENTO EN EL SIGLO XXI

Aunque sería muy sugerente trazar paralelismos entre nuestro presente y la época de posguerra adorniana, reparemos en una diferencia: nuestra situación histórica se define más por la urgencia de “librarse” de futuros desconocidos que de pasados dolorosos. Nuestras ansiedades no provienen de lo que nos presiona desde atrás sino de las incertidumbres que vienen. Y en este nuevo escenario el “progresismo” aparece para algunos estratos sociales como signo de inseguridad. Si esto es plausible, ¿es pertinente traer a colación la reflexión adorniana en el paisaje actual? Ciertamente, en la insistencia de los nuevos partidos de la ultraderecha global en hacerse cargo de la agenda cultural percibimos una inequívoca voluntad de negar toda elaboración de una memoria histórica que no sea etnicista o basada en “comunidades imaginarias”. ¿Debemos recordar aquí también el provocador comentario adorniano de considerar la persistencia del resentimiento *en* la modernidad capitalista como potencialmente más peligrosa que la subsistencia de tendencias resentidas contra la modernización capitalista?²

² Que la barbarie que *vuelve*, por decirlo en un paso genuinamente frankfurtiano, no sea ya lo arcaico o lo tradicio-

En este sentido hoy debemos reparar en una tendencia, que vincula nuestra singular regresión a las involuciones globales y que Joseph Vogl ha denominado “la astucia de la razón del resentimiento” (Vogl, 2022). Para Vogl, en un análisis que sigue de cerca a Adorno, la estrecha relación con el resentimiento que acompaña a la historia del capitalismo cobra fuerza explosiva en la “fobia a las mediaciones” de nuestro presente. La fusión del capital financiero e informativo amplía e intensifica esta depotenciación de lo social y su esfera pública premiando la emoción inmediata y la viralidad de la comunicación en red. De ahí que un generalizado “populismo estructural” involutivo, alimentado por nuevos agitadores y “empresarios del resentimiento”, solo aporte falsas soluciones que intensifican la gravedad de los problemas. Un ejemplo de esto, no el único, sería el paradójico magnetismo del mensaje trumpista para los supuestamente “olvidados” por el progresismo: ¿por qué terminan confiando en un empresario que justo empeora sus condiciones materiales de vida? Lo que observamos en esta gramática tardía del resentimiento es la proyección de un tipo de enemigo fantasmal (la mafia progresista liberal-feminista-*woke*) cuya supuesta desaparición nunca solucionaría los malestares de base (Jaeggi y Fraser, 2019, p. 89). Es más, el mensaje ideológico de este resentimiento contra el “progresismo” sirve justo para dismantelar las políticas de bienestar social que servirían para atajar la creciente anomia social (Frank, 2008).

“No mientes la soga en casa del verdugo” si no quieres ser un resentido. Las observaciones de Adorno nos ayudan a entender la guerra cul-

nal, sino lo arcaico *desde* y en los procesos corrosivos y nihilistas de la modernización significa que dicha vuelta queda también “liberada” de su marco tradicional axiológico de sublimación cultural y aparece prepotentemente en otra economía del valor como desnuda o cínica voluntad de poder en el mercado. “Sin embargo, los ataques a los progresistas, a la izquierda, a las feministas, a los antirracistas y a otros también son una forma nihilista de acción. La pasión y el placer de *trollear* y *trashear* son signos de lo que Nietzsche llamaba ‘debilitar la voluntad’, simplemente para sentir su poder cuando la afirmación o la construcción de mundos no están disponibles. Tal vez la negación —ya sea cruda o moralista— sea lo que queda cuando los poderes que moldean el mundo aparecen como incontrolables e incontenibles, y una fatalidad existencial parece inminente. De nuevo, sin embargo, es importante registrar el carácter activo de esta negación: el rechazo por parte de la derecha de los requerimientos éticos o políticos de que a uno le importe o cuide el mundo es una forma de ‘hacer’” (Brown, 2021a, p. 228).

tural reaccionaria actual: cómo bajo el mantra de este supuesto “resentimiento”, siempre ajeno, se fomenta un resentimiento tóxico de segundo grado en defensa de identidades cuyos privilegios se desnaturalizan. Bajo esta bandera la nueva derecha no solo arremete contra la justicia social, ese “invento de la izquierda” que promueve “la cultura de la envidia, del rencor y de buscar falsos culpables”. Es lugar común que la autovictimización contra la dictadura de lo “políticamente correcto” se esgrima como argumento. El privilegiado aparece así como víctima y el poder naturalizado de las élites finge libre rebeldía a contracorriente de un presunto “totalitarismo” censor.

Lo que definiría así nuestro malestar contemporáneo sería su incapacidad patológica para resolver sus crisis y su funesta tendencia a enroscarse sobre ellas. En uno de sus últimos borradores de 2016, texto inconcluso, “Manequin Challenge”, Mark Fisher escribe:

El ánimo que Trump y el Brexit captaron es la insatisfacción con el realismo capitalista. Pero lo que es rechazado por estas revueltas incipientes no es el capitalismo, sino el realismo. [...] *El giro hacia la fantasía* es fundamental para el éxito actual de la derecha representada por Trump y el Brexit (Fisher, 2022, p. 533).

¿Qué implica que el malestar social se exprese cada vez más como un peculiar “negacionismo” de la realidad? La ideología dominante actual (que se considera justo a sí misma como “no ideológica”) ya no parece presentarse como una cínica resignación que afirma que el mundo solo puede transformarse al precio de recaer en el “horror totalitario”. Parece más bien empujar a ese horror erosionando a la vez toda pulsión de una verdadera alternativa y excitando fantasías de cambio indistinguibles del miedo y el odio.

Ante este diagnóstico, se impone una pregunta: ¿cómo trabajar y reeducar políticamente este nuevo resentimiento sin ser condescendiente hacia él ni caer en posiciones paternalistas de simple desprecio? El hecho de que cierta agenda progresista esté dando respuesta a esta amenaza involutiva entendiéndola como mero “retraso” o “arcaísmo” afectivo respecto a los procesos de modernización es problemático, porque es una reacción que puede conducir a la autocomplacencia o al recurso del “mal menor” frente a las regresiones. ¿Y no termina este “miedo a lo peor” a largo plazo generando desafección y odio desde esas mismas políticas del resentimiento?

Ante la pregunta de cómo es posible que el sufrimiento social, la indignación y las múltiples crisis (del capitalismo, del neoliberalismo) no des- emboquen en movimientos emancipadores sino en tendencias reaccionarias, autoritarias y neo o posfascistas, el uso explicativo de la categoría de resentimiento puede ser productivo, pero ¿en qué medida? ¿Puede y hasta qué punto explicar las preocupantes tendencias regresivas de nuestro tiempo? ¿Se trata quizás de un marco explicativo demasiado apegado a una teoría crítica de la ideología hoy parcialmente obsoleta que necesita dejar paso a una estrategia política y hegemónica más receptiva de *escucha* de los afectos sociales, por desagradables que estos sean a primera vista? Es más, ¿cabría hablar incluso, a propósito del resentimiento, de una pulsión “utópica” incomprendida desde los marcos de excelencia de la cultura liberal burguesa? (Jameson, 1989, p. 232).

¿UN “REGRESO A LO SOCIAL”?

Pocos ensayos han alcanzado un reconocimiento tan amplio en las dos últimas décadas de nuestro siglo como *Regreso a Reims* (desde ahora RR) de Didier Eribon (Eribon, 2017a). Tras años dedicados al estudio de las formas de subjetivación sexual de la cultura gay empleando un método inspirado en Michel Foucault, de quien fue biógrafo, y en Pierre Bourdieu, con el que colaboró activamente, Eribon afronta, tras la traumática muerte de un padre del que había renegado para conformar su personalidad como gay, un singular e intenso proceso reflexivo de autocuestionamiento: ¿hasta qué punto su carrera como “intelectual” había estado inconscientemente motivada por el deseo de *huir* de su entorno de procedencia, el mundo social de las clases populares de una ciudad de provincias y de una familia trabajadora dominada por un padre violento y homófobo? Tras una larga ruptura con la figura paterna, el viaje socioanalítico de Eribon a sus orígenes, deudor del propio socrionálisis de Bourdieu (2006), induce a un descarnado y lúcido autocuestionamiento reflexivo que indirectamente toca nuestra nevadura actual: ¿por qué le había resultado más fácil escribir sobre su vergüenza sexual que sobre su vergüenza social de clase? Preguntémoslo de otro modo: ¿por qué el sesgo teórico foucaultiano, inspirado en las transformaciones y luchas “moleculares” de los sesenta y setenta, que le había inspirado tanto en su análisis de la identidad *queer*, había terminado eclipsando la cuestión de clase?

Volver a la clase. Sin duda, este tema resuena como pocos en los debates políticos y teóricos contemporáneos. El ensayo de Eribon es brillante a este respecto y, entre muchas virtudes, arroja luz sobre el problema alumbrando una perspectiva rica en concreciones; también supone un regreso a una materialidad perdida, un *habitus* corporal renegado. Quisiera en lo que sigue proponer, sin embargo, otra aproximación desde la problemática psicosocial del resentimiento, una categoría que, aunque no es planteada explícitamente por Eribon, sobrevuela su socioanálisis desde diferentes ángulos. En particular, me interesa el “regreso” particular de Eribon por la posibilidad de entenderlo en contraposición a otro tipo de regreso o, mejor, regresión generalizada, un diagnóstico cada vez más común que llama la atención sobre un nuevo escenario social contemporáneo marcado por la involución ideológica frente a la tradición política moderna. Mientras su familia realizaba, decepcionada con los horizontes de la izquierda comunista, un viaje defensivo a los valores nacionales y xenófobo frente a la inmigración, Eribon sentía la necesidad de regresar a esa “región de sí mismo” o estrato experiencial que había dejado de lado en su afán por convertirse en un intelectual gay *distinguido*.

La cuestión de por qué la política de derechas, especialmente en sus versiones populistas, resulta más atractiva para amplios sectores de clase trabajadora en las últimas décadas parece un hueso duro de roer para los teóricos sociales contemporáneos de izquierda. A menudo, las respuestas a este enigma se formulan en términos moralizantes, mostrando cierto desprecio hacia los grupos sociales que realmente votan a los partidos políticos de derechas, pero también planteando teorías críticas frente al resentimiento como nueva ideología de nuestro tiempo. Lo interesante de Eribon es que, no siguiendo esta vía crítica, no deja de comprometerse con ella.

Llegados aquí merece la pena comparar la cuestión de la reflexividad del yo y su estatuto moderno en el ensayo de Eribon con la tensión invocada más arriba por Adorno para pensar la problemática del resentimiento. Allí donde el frankfurtiano percibe una doble “venganza” del tiempo, la de una huida hacia delante “progresista” que se resiste a hacerse cargo de lo que deja atrás, y la de un pasado que se atrincheró frente al presente desde el diagnóstico conservador de la “desintegración de los valores” (Adorno, 2019, p. 58), Eribon plantea un interesante viaje reflexivo de ida y vuelta. Desde este plano RR puede leerse

como la contramemoria de un yo que se cuenta a sí mismo a contrapelo de su distinción académica, consciente de los estratos que permanecen como restos o cicatrices en su supuestamente exitoso acceso a los valores culturales dominantes. Eribon plantea una imagen para esto: un cuadro del pintor Nicolas de Staël, *La Route d'Uzès*. En ella se muestra un extraño camino que interpela ambivalentemente al espectador, pues no se sabe a dónde lleva, se puede tomar en ambas direcciones. Eribon la usa como símbolo de su partida y regreso, una imagen abstracta que permitía

huir de la focalización en el 'yo' y llamar la atención sobre las estructuras del mundo social: una carretera, un paisaje, una ciudad... es decir, una relación con el tiempo y el espacio, con la historia y la geografía, ciertamente situada, pero lo suficientemente imprecisa como para que cada uno pueda proyectarse en ella a su antojo. Y quizás esta línea en el medio (el camino) simbolizaba la disociación del yo o la escisión de la personalidad de la que trataba todo el libro (Eribon, 2017b, p. 15).

Bajo estas premisas, el análisis de Eribon permite comprender, entre otras cosas, el proceso de lo que Nancy Fraser ha llamado “el fin del neoliberalismo”. Según su diagnóstico, la lucha electoral entre Hillary Clinton y Donald Trump hace unos años nos habría puesto ante el espejo de lo que, podríamos llamar, la funesta pinza de nuestra época: un neoliberalismo progresista que construyó su bloque histórico coaptando desde la financiarización de la economía la crítica cultural de los sesenta, y un populismo ambivalentemente reaccionario cuya amorfa indignación frente a los “progresistas” y las políticas de la identidad no debe ser, según Fraser, despreciada como un bloque monolítico y uniforme sino escuchada parcialmente en términos políticos (Jaeggy y Fraser, 2019, p. 121). En el análisis de Fraser la reacción trumpista, cada vez más extrapolable, no debe entenderse solamente como una revuelta contra la financiarización global de la economía, sino como una protesta ante el desprecio sufrido por un neoliberalismo de cuño progresista que posibilitó una alianza momentánea entre las corrientes principales de los nuevos movimientos sociales (feminismo, antirracismo, multiculturalismo y derechos de los LGBTI+) y sectores de negocios de gama alta “simbólica” y sectores de servicios (Wall Street, Silicon Valley y Hollywood).

En esta alianza, las fuerzas progresistas se han unido efectivamente con las fuerzas del capi-

talismo cognitivo, especialmente la financiarización. [...] Ideales como la diversidad y el “empoderamiento”, que, en principio podrían servir a diferentes propósitos, ahora dan lustre a políticas que han resultado devastadoras para la industria manufacturera y para las vidas de lo que otrora era la clase media (Fraser, 2017).

Ante este desafío, un relato ha buscado imponerse al sentido común de época: el abandono neoliberal del mundo material y cultural de la clase trabajadora ha ampliado tanto la brecha entre la izquierda cultural y la clase trabajadora social que esta inconmensurabilidad ha sido hegemonizada por el repliegue ideológico conservador. La cuestión que cabe plantear tras el análisis de Didier Eribon y su esfuerzo por plantear el problema del malestar social y el resentimiento como un proceso “de ida y vuelta” es si la denuncia de las obvias complicidades y limitaciones del modelo social y temporal del neoliberalismo progresista, con su elitista y no pocas veces moralista denuncia del “atraso populista”, debe conducirnos a acoger un resentimiento reaccionario incapaz de plantear adecuadamente el problema de la crisis.

En la actualidad —escribe Eribon— asistimos a una vuelta a la cuestión de clase, con mucha gente proclamando —incluso se ha convertido en un tema manido en casi todo lo que se escribe y publica actualmente, desde la extrema derecha a la extrema izquierda— que estos movimientos sexuales, raciales y de otro tipo han distraído de la cuestión “real”, que es la cuestión de clase o social. Mi libro intenta resistirse a esta tendencia diciendo que no hay una cuestión más verdadera que otra. Todas estas cuestiones están presentes en la realidad social y, por tanto, todas son legítimas en el escenario político. Las luchas coexisten en la sociedad (Eribon, 2011, p. 67).

La necesaria crítica del “viaje de ida” del neoliberalismo progresista no debe llevarnos, pues, al simple “viaje de vuelta” a lo supuestamente “olvidado” y renegado. El regreso de Eribon no busca así estigmatizar el “espíritu” de la *crítica artista* del 68 (Boltanski y Chiapello, 2004), responsabilizándolo de la supuesta desertización social del discurso izquierdista actual. En su diagnóstico, una de las causas de este viraje de la clase trabajadora a posiciones reaccionarias debe buscarse más bien en la aproximación del Partido Socialista al neoliberalismo³.

³ Este fue el objeto de su ensayo *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française* (Eri-

En este punto se abre otra discusión: ¿basta esgrimir este habitual argumento del “abandono” de los perdedores de la globalización? ¿Hasta qué punto la indudablemente necesaria autocritica del discurso político izquierdista debe conducir a una impugnación total de su agenda en las últimas décadas, sobre todo, en su relación con la emergencia de los nuevos movimientos sociales y las políticas de la identidad? ¿Tiene que ver el declive de la izquierda y su burbuja cultural con el hecho de que su alejamiento de la “gente común” haya producido que estos se sientan “extraños en su propia tierra” (Hochschild, 2020)? Esta llamada a la autocritica del discurso “demócrata” norteamericano, ya anticipada con la entrada en escena del “contragolpe” reaccionario del *Tea Party* norteamericano hace décadas (Frank, 2008), ha encontrado un nuevo capítulo en el trumpismo.

¿Puede, por tanto, el resentimiento cobrar una “forma” progresista o se trata de un material afectivo intrínsecamente regresivo? El interés del breve ensayo de Éric Fassin sobre populismo y resentimiento (Fassin, 2018) estriba en el modo en el que este sociólogo y politólogo francés cuestiona la estrategia populista impulsada en los últimos años por algunos partidos europeos (Podemos, La Francia Insumisa). Privilegiando una línea política más orientada a atenuar el creciente desprecio hacia la política y a seducir a los sectores abstencionistas que a trabajar políticamente con el monstruo ambivalente del malestar “populista” en sus escenarios difusos de antagonismo, Fassin no puede ser sino escéptico con la posibilidad de coaptar hegemonícamente determinados malestares sociales con fines emancipatorios. Esto le conduce a discriminar entre diferentes pasiones —acción/reacción; indignación/resentimiento— y, por tanto, a la prioridad política de mostrarse críticamente explícito ante cualquier gesto “reaccionario” por resentido.

bon, 2007). Huérfana de una cultura política basada en la solidaridad y la fraternidad, su representación y el modo de expresión que le confiere, las clases trabajadoras francesas construyeron individual y colectivamente otra cultura y otro medio de expresión como modo de protesta y como forma de construirse colectivamente como sujeto político. De ahí que, para Eribon, el voto al FN, y luego a RN en antiguos bastiones obreros como Aisne, Paso de Calais, Norte, Mosela, Meurthe y Mosela, etc., obedezca a una suerte de olvido y abandono por parte de las fuerzas de izquierda hegemónicas en los ochenta; la renuncia a implementar una política socialdemócrata. Aquí Eribon sigue fielmente los diagnósticos anticipatorios de Pierre Bourdieu.

Los electores de Donald Trump no habrían votado por Bernie Sanders; los de Marine Le Pen no votarán por Jean-Luc Mélenchon. Es una cuestión de afectos. El resentimiento no se convierte en rebelión, así como la indignación no se convierte en rencor. Ocurre que hay dos tipos de pasiones distintas, y hasta opuestas (Fassin, 2018, p. 77).

Ahora bien, ¿realmente podemos hablar de una discriminación afectiva tan pura y rotunda? ¿“El plomo vil del rencor no va a transformarse en el oro puro de la indignación”? (Fassin, 2018, p. 88). Una de las consecuencias de este uso de la categoría de resentimiento para plantear los límites de una política hegemónica de izquierdas es que Fassin entiende que los votantes del populismo de derechas no son en absoluto “ganables” para la izquierda y esta, por tanto, no debe trabajar en posibles escenarios de seducción ni en solucionar sus problemas.

Por su parte, Wendy Brown, en un planteamiento más sofisticado teóricamente, sostiene que bajo un modelo neoliberal de capital humano en el que individuo ya no busca un interés propio que termina redundando en el beneficio colectivo —lo que prima actualmente es el proyecto del crecimiento macroeconómico y la mejora del crédito—, esta idea de interés se desvanece y, en su punto extremo, se reemplaza por la idea del sacrificio (Brown, 2021b p. 296). Recuperando un nuevo pulso nietzscheano-marcuseano, e introduciendo la problemática del resentimiento, Brown plantea aquí una cuestión importante al régimen económico y ecológico-cultural del “último humano” nietzscheano. A medida que la distensión cultural y formativa de la “desublimación represiva” capitalista relaja las obligaciones frente a los instintos, orientadas a que el sujeto asuma cierto gobierno o cuidado de sí, las exigencias orientadas al conocimiento también se relajan. De ahí que esta distensión neoliberal solo pueda ser una “liberación” reaccionaria.

Libre, estúpido, manipulable, absorbido por estímulos y gratificaciones triviales, si no adicto a ellos, el sujeto de la desublimación represiva en la sociedad capitalista avanzada no sólo está liberado libidinalmente, liberado para disfrutar de más placer, sino *liberado de* expectativas más generales de conciencia y comprensión social. Esta liberación se amplifica por el asalto neoliberal a lo social y el ataque al conocimiento inte-

lectual, así como por la depresión de la conciencia fomentada por el nihilismo (Brown, 2021b)⁴.

CLASE Y RESENTIMIENTO

El regreso comprensivo del intelectual Eribon, interesado foucaultianamente en la “crítica artista” de las políticas de la identidad, al resentimiento reaccionario de su familia, simpatizante del Frente Nacional, no le conduce a una posición crítico-ideológica, digámoslo así, simplista, pero tampoco se limita a acoger y escuchar esta afectividad popular negativa dándola por buena. Entiendo que en este tenso equilibrio es donde Eribon plantea una sugerente reflexión sobre las relaciones entre la cultura académica y la cultura popular. En lo que concierne a la temática del resentimiento esta operación es productiva porque busca identificar en qué grado esta “negatividad” debe ser entendida, valga la expresión, *desde dentro*. Esto es, regresar a la problemática del resentimiento (el desprecio de su familia por la inmigración) no permite simplemente dejarla atrás, como si fuera una simple patología atrasada, implica una forma política de hacerse cargo del problema.

Consciente de ser un representante ilustrado del profesional progresista cosmopolita, Eribon pone entre paréntesis todo sentimiento de superioridad cultural y de “distinción”, ese *habitus* que da al neoliberalismo progresista su “tono” condescendiente con las personas “simples”⁵ y de

clase trabajadora, problematizando así ser objeto de un posible resentimiento. Trata de anular esa distancia del “progre” hacia las problemáticas populares que son explotadas en las políticas del resentimiento sin renunciar a cierta distancia crítica y sin la falsa autoexpiación típica de los intelectuales de izquierda. En la medida en que este es también un viaje que sirve a Eribon para “aterrizar” las “abstracciones” de la izquierda teórica marxista que abrazó en su juventud, se plantean interesantes sugerencias para comprender el distanciamiento militante izquierdista respecto a la realidad social y los malestares concretos de su origen social.

Para mí, el “proletariado” era un concepto libresco, una idea abstracta. Y mis padres no encajaban en ella. Si bien disfrutaba y me complacía lamentando la distancia que separaba a la clase “en sí misma” de la clase “para sí misma”, el “trabajador alienado” de la “conciencia de clase”, lo cierto es que ese juicio “revolucionario” simplemente me servía para ocultar el juicio social que había emitido sobre mis padres y mi familia, por mi deseo de escapar de su mundo (Eribon, 2017a, p. 88).

Eribon entiende ahora su idealización juvenil de esta idea abstracta de clase como un motivo de su propia desidentificación social: una “clase” libresca como coartada para poner distancia entre él y los trabajadores reales de carne y hueso. “Leyendo a Marx y Trotski, creía estar en la vanguardia del pueblo. Pero en realidad estaba entrando en el mundo de los privilegiados, en su temporalidad, en su modo de subjetivación: el de los que disponen del tiempo libre para leer a Marx y Trotski” (Eribon, 2017a, p. 88).

Demasiado deslumbrado por los tesoros de la cultura, la literatura y la filosofía que estaba descubriendo, el joven Eribon no podía sino ser indiferente, o solo sensible en términos abstractos, a la implacable dureza de las condiciones del trabajo o a dedicar tiempo a pensar en lo que hacía posible el acceso a ellas. “Por el contrario: estaba muy resentido contra mis padres por ser quienes

⁴ El diagnóstico de Brown del actual nihilismo regresivo como una política del resentimiento, o, mejor dicho, como una antipolítica que solo puede ser entendida ante el trasfondo histórico y neoliberal de una indiferencia valorativa desublimada, de una voluntad desinhibida, le conduce a ser muy escéptica respecto a posiciones de “escucha” del malestar resentido como las de Frank y Hochschild (2020). Solo ante el telón de fondo de una responsabilidad individual competitiva por el capital humano y la desublimación represiva (“goza”, “si quieres, puedes”) cabe entender correctamente la modulación contemporánea de este resentimiento cada vez más identificado por la admiración hacia arriba, los vencedores (no pocas veces convertidos en “empresarios del resentimiento”, podríamos decir) y el desprecio hacia abajo, los perdedores. Si el resentimiento moderno se sentía en la discrepancia liberal entre la promesa de ascenso y la resistencia de la situación social fáctica, ¿qué figura adquiere el sentimiento de agravio dentro de un nuevo “espíritu capitalista”, el de un neoliberalismo contemporáneo que interpreta toda precariedad a la luz de un imperativo ideológico de autorresponsabilidad y autoemprendimiento?

⁵ “«Mi padre encarna la incultura, la homofobia, la estupidez masculina más primitiva, etc.». Es cierto que hoy me

digo a mí mismo que nada de esto estaba mal, pero había otras razones para esta detestación: un cierto racismo de clase que no puedes evitar compartir en cuanto entras o quieres entrar en otro entorno, cuando te conviertes en miembro de otra clase social. Como dijo Paul Nizan, yo era un ‘candidato de la burguesía’. Y para ser candidato, tenía que apartarme de mi entorno social original” (Eribon, 2011, p. 34).

eran y no los interlocutores que hubiese soñado tener” (Eribon, 2017a, p. 86). Me interesa destacar este paso para comprender como el “regreso” de Eribon a Reims busca también no abolir, algo, en efecto, ilusorio, sino reducir en la medida de lo posible, una mala distancia con la realidad social y popular de la que procede, esa distancia que, como confiesa, le generaba resentimiento hacia su mundo de procedencia familiar⁶. En cierto modo, ¿no supone este regreso un ajuste de cuentas con su propio resentimiento? Eribon no intenta regresar a un origen “popular”, sino a una dimensión material y más concreta de “clase” entendida como cristalización de prácticas diferentes.

Por ello, aunque no “regresa” exactamente a sus orígenes como un intelectual orgánico gramsciano, sí que vuelve entendiendo que lo popular no es una esencia dada sino un campo de fuerzas orientado hacia formas políticas y culturales, marcos de interpretación que dan sentido a los diversos materiales en liza. No es casual que evoque aquí la figura de un Gramsci (Eribon, 2017a, p. 154) que, lejos de presuponer una orientación “natural” de las clases populares a la izquierda, entendió la importancia de la construcción teórica (el marxismo, por ejemplo) a la hora de conformar un bloque subalterno progresista. Significativamente, el regreso de Eribon es un regreso a las clases populares porque entiende que este estrato social no está perdido para prácticas emancipatorias, un regreso intelectual que, aceptando las inevitables tensiones y fricciones con sus orígenes, comprende también la urgencia política de no abandonar esas experiencias a su suerte.

El viaje de ida y vuelta de Eribon se diferencia así del simple viaje de ida de la socialdemocracia progresista que compró su temporalidad histórica al neoliberalismo, pero también del, según él, ingenuo viaje de vuelta de un “populismo” —los dardos aquí son sobre todo, casi sin citarlo, para Jacques Rancière— que, bajo la aparente operación emancipatoria de “dar la palabra” y “festejar la igualdad” de las clases populares, difumina, en su reivindicación de la espontaneidad, las estruc-

turas de sujeción y la desigualdad de las predisposiciones materiales (Eribon, 2017a, p. 157).

POLÍTICAS DEL RESENTIMIENTO Y MARCOS IDEOLÓGICOS DE REPRESENTACIÓN

RR no sigue metodológicamente la línea de investigación de la Teoría Crítica que busca entender el autoboicot de los “intereses” a través de los mecanismos sustitutivos de una satisfacción desplazada de “segundo grado” (Jaeggi, 2022)⁷. Sin embargo, aunque la cuestión del resentimiento no es planteada de forma explícita en su socioanálisis, Eribon plantea algunas reflexiones de gran interés. Así, por ejemplo, lejos de idealizar sus orígenes de clase, recuerda el clima de desprecio contra los inmigrantes, especialmente del norte de África que había existido en el entorno social de sus padres. Un desprecio, sin embargo —y este es el punto importante—, que, por entonces, bajo la hegemonía del PCF, no encontraba su identidad bajo un marco ideológico, representativo, dentro de una política de partido que no introducía en su línea política “molar” esta cuestión. Relegado al ámbito molecular, privado, este desprecio quedaba, por así decirlo, neutralizado bajo una identidad que acentuaba y privilegiaba otros marcos discursivos. La identificación con el partido permitía bloquear este afecto racista, aunque no fuese total.

⁶ De ahí que este nuevo gesto crítico se distancie tanto de un uso elitista de la noción de resentimiento (entendido como cordón inmunitario frente a la barbarie o desprecio primitivista de toda mediación política y sublimación cultural) como de las posiciones que tienden a disolver la importancia del problema o, incluso, lo acogen positivamente como sana energía moral (Améry o la tradición liberal de Adam Smith).

⁷ Ha sido y es central para las diversas generaciones de la Teoría Crítica dar respuesta teórica y estructural a la pregunta de por qué el sufrimiento y la indignación sociales en situaciones de crisis se desplazan, no hacia movimientos emancipadores, sino hacia pulsiones reaccionarias, autoritarias y protofascistas. Desde el análisis de la personalidad autoritaria antisemita de la primera generación a estudios recientes (Jaeggi, 2022), la problemática psicosocial del resentimiento, bien de forma explícita o implícita, ha ocupado un espacio relevante en esta importante corriente contemporánea (Cano, 2011). Podríamos decir que esta cuestión alcanza relevancia en la medida en que, ya en los primeros diagnósticos de Horkheimer, la Escuela buscaba comprender por qué experiencias de dependencia y sometimiento social quedaban, por así decirlo, reprimidas y bloqueadas por una dinámica pulsional heterónoma, antes incluso de que llegaran a ser posible objeto de reconocimiento: “la apertura cognitiva a la realidad social, que el Yo trataría de reparar si observase alguna injusticia, queda aquí frustrada por un proceso dinámico pulsional de renegación [*Verleugnung*] o represión [*Verdrängung*] que sustituye la impotencia percibida con una experiencia imaginaria de poder personal o colectivo. La proyección y la identificación son así los medios psicológicos que hacen que esta inversión fantasmática ligada a una situación real de dominación sea de hecho posible” (Honneth, 2009, p. 52).

Este desprecio, de algún modo latente, pero por el momento encapsulado en lo doméstico, que no influía en las decisiones electorales, fue, con el tiempo, sin embargo, modulado y canalizado en otra coyuntura histórica, con la aparición de un nuevo bloque histórico forjado desde el programa xenófobo del Frente Nacional. La virulencia de este resentimiento explotaba ahora desde otra “gramática” en la que los afectos negativos ya no eran simplemente asuntos privados; estos sentimientos tomaban ahora forma desde un marco discursivo estable y se revestían de una legitimidad social en un partido reaccionario; lo que solo se había configurado en un nivel micropolítico, molecular, en la vida cotidiana, cobraba otro peso ahora en el escenario macropolítico de la política representativa. Es desde aquí desde donde comprendemos el “regreso” de Eribon también como un complejo viaje mental y social a un escenario sociocultural de regresión donde su familia, simpatizante del Frente Nacional, constituye un ejemplo concreto. Su regreso se solapa con otro regreso, el de estas clases populares que pasaron de simpatizar con el comunismo al nacionalismo xenófobo.

Eribon se pregunta si el racismo de su madre y el virulento desprecio que ella (¡hija de inmigrantes!) siempre mostró por los trabajadores inmigrantes en general y por los “árabes” en particular, no era, de alguna manera,

un medio para ella —alguien que había vivido su vida como parte de una categoría a la que siempre se le recordaba su inferioridad— de sentirse superior a personas aún más inferiores que ella. ¿Era una forma de construirse una imagen de sí misma un tanto valorizada, algo que lograba mediante la desvalorización de los demás; era, en otras palabras, simplemente una forma de existir ante sus propios ojos? (Eribon, 2017a, p. 152).

Este socioanálisis propone un regreso a la clase como una forma de bloquear la política del resentimiento, pero ¿qué tipo de “regreso” es este? En primer lugar, no se trata de un simple “regreso a lo social” o a lo material, como si los nuevos movimientos sociales fueran los responsables de este abandono de las reivindicaciones de la clase trabajadora o el 68 el inicio del problema. La respuesta de Eribon apunta, sobre todo, a la ausencia de organización política o la falta de percepción de que uno pertenece a un grupo social organizado; es la ausencia de un sentimiento u horizonte

común de solidaridad —el potencial de participar y comprometerse en una organización política— lo que termina abonando el terreno a una identidad grupal en condiciones de reconstituirse en torno a un principio nacional. Aquí surge

la afirmación de uno mismo como ocupante ‘legítimo’ de un territorio del que se siente supuestamente desposeído y desplazado del barrio en el que uno vive y que reemplaza el lugar de trabajo y la condición social en la definición de sí mismo y de relación con los demás. [...] la afirmación de uno mismo como amo y dueño natural de un país y la reivindicación del gozo exclusivo de los derechos que otorga a sus ciudadanos (Eribon, 2017a, p. 153).

Si aquí la idea de que “otros” puedan beneficiarse de esos derechos —por pocos que sean— resulta insoportable, es porque se entiende que estos “otros” participan de unos privilegios regalados. Es una forma de autoafirmación construida en oposición a aquellos a los que se les niega cualquier forma legítima de pertenencia “nacional”, y a los que se prefiere negar todos “los derechos que uno intenta mantener para sí desde el momento en que el poder y los que hablan en su nombre los cuestionan” (Eribon, 2017a, p. 153).

Este desplazamiento de electores del PCF al Frente Nacional, por otra parte, no tuvo lugar sin modificaciones: este nuevo voto es más intermitente y menos coherente, no expresa la misma relación de solidaridad ni con la misma intensidad. En el voto al Partido Comunista, subraya Eribon, los individuos iban más allá de lo que eran por separado o “en serie”, y la opinión colectiva resultante a través de la mediación del Partido, que la formaba y la expresaba,

no era el reflejo de las diversas opiniones de cada uno de los electores. Al votar por el Frente Nacional, los individuos siguen siendo quienes son y la opinión que producen no es más que la suma de sus prejuicios espontáneos, que el discurso del Partido capta y modela para integrarlos en un programa político coherente. E incluso si los que lo votan no adhieren a la totalidad de la plataforma, la fuerza que el partido obtiene de esta manera le permite hacer creer que sus electores abrazan todo su discurso (Eribon, 2017a, p. 140)⁸.

⁸ Si los planteamientos de Fredric Jameson a este respecto son sugerentes es porque nos permiten entender la lógica del resentimiento desde otro plano: como una “forma”, incluso, mejor dicho, como una “deformación”, xenó-

Eribon observa cómo esta naturalización del resentimiento tuvo lugar cuando esos discursos de odio privados fueron ratificados y transmitidos *desde arriba* en el espacio mediatizado de la política; fue entonces cuando esas categorías espontáneas de percepción y las divisiones en las que se apoyaban (“franceses” frente a “extranjeros”) empezaron a imponerse como algo cada vez más “obvio”. Aquí, llama la atención el uso que Eribon hace de la “serialidad” de Sartre, como si la construcción de resentimiento, mediada representativamente, fomentara un régimen afectivo diferente, pasivo y más atomizado respecto a la gramática de clase de décadas anteriores. En tanto “fuerza serial”, el poder de la reacción cristaliza afectivamente de tal modo que los individuos se relacionan *pasivamente* entre sí solo de forma aislada. Algunos analistas también han subrayado recientemente este rasgo “serial” de la personalidad autoritaria del capitalismo tardío. En este “simulacro de clase” donde una identidad reaccionaria expresa su malestar y resentimiento frente a los procesos de modernización y grupos raciales o sexuales, la cuestión es la de cómo hacer actuar a las mayorías sin que ganen agencia colectiva y, sobre todo, sin deshacer la agencia directiva de una minoría dirigente (Toscano, 2020).

De ahí que la gramática del resentimiento se module a la luz de los diferentes marcos subjetivos y representativos; se trata de un tipo de malestar mediado culturalmente por diferentes horizontes de expectativas. Este carácter de “afecto de segundo grado” pone de relieve en qué medida se trata de una economía afectiva ligada a variables representativas. Esto es, no es una dimensión antropológica o tendencia natural que pueda hipostasiarse, sino históricamente específica y que, por tanto, debe analizarse a la luz de tensiones y disonancias que surgen en constelaciones sociales concretas.

Si el resentimiento es una reacción a la impotencia, no es, de nuevo, la impotencia como tal la que desencadena el resentimiento. No es la experiencia de primer orden de haber perdido una batalla, de ser dominado, sino, en cierto modo, *la incapacidad de entrar siquiera en el campo de batalla* (Jaeggi, 2022, p. 509).

foba, identitaria, antisemita, represiva de elementos críticos que podrían tener una dimensión utópica rescatable para un proyecto emancipatorio. Una óptica reductivamente psicologista dejaría paso a una más política de esta categoría donde se mostraría asimismo la dimensión plural, fragmentada, de las identidades sociales actuales.

Este redoblamiento del agravio y la vulnerabilidad en una impotencia de “segundo grado” me parece crucial en términos políticos no solo porque naturaliza el escenario polémico del poder, sino por despolitizar el conflicto en un imaginario inmunitario respecto a la alteridad. Que la economía afectiva del resentimiento sea una especie de “impotencia de segundo orden” revela, como muestra Eribon, por qué, bajo la penetración del Frente Nacional, el racismo latente de las clases trabajadoras bloqueado por la línea política del PCF, pudo intensificarse, y despolitizarse, bajo modalidades discursivas nacionalistas dirigidas y moduladas desde arriba al imaginario del “chivo expiatorio” inmigrante.

LA CRÍTICA DEL RESENTIMIENTO COMO COARTADA CONSERVADORA

A partir de su experiencia, Eribon también consigue formular algunas observaciones sugerentes sobre su propio desprecio de clase, por ejemplo, cuando aborda las apreciaciones escépticas de Raymond Aron respecto al carácter inaprensible de la “conciencia de clase”, un concepto a juicio del conservador liberal discutible. Lo que, en cambio, le parecía indiscutible es la conciencia de clase burguesa del propio Aron, negada justo por haber sido naturalizada: “Los dominadores no perciben que estén inscritos en un mundo particular, preciso (de la misma manera que un blanco no tiene conciencia de ser blanco, un heterosexual de ser heterosexual)” (Eribon, 2017a, p. 101). Las opiniones de Aron sobre la conciencia de clase, concluye Eribon, no son “sino una confesión ingenua, proferida por un privilegiado que cree estar haciendo sociología cuando no describe nada más que su estatus social” (Eribon, 2017a, p. 101).

Aunque la categoría nietzscheana del *ressentiment* (Cano, 2009), como hemos visto en el caso de Adorno, ha sido esgrimida ideológicamente en el pasado de forma habitual por los críticos conservadores de la nueva economía valorativa de la modernidad (Scheler), con su axiología elitista de la nobleza, para desacreditar las operaciones de cuestionamiento “desde abajo” (Horkheimer, 1986)⁹, ¿merece la pena conservar el término?

⁹ En este contexto, Fredric Jameson ha señalado la estructura inevitablemente “autorreferencial” del ideograma del resentimiento, el “resentimiento que denuncia el resentimiento”. Aunque señala cómo esta “teoría” ha servido habitualmente para expresar un fastidio preven-

Aunque Eribon no entra de lleno, como hemos dicho, en el problema, la obra de Pierre Bourdieu apunta algunas indicaciones sugerentes para RR. A diferencia del planteamiento de Max Scheler, que, desde una cierta nostalgia valorativa tradicionalista de cuño católico, buscó plantear el resentimiento como expresión del odio que el dominado experimenta contra el dominante, Bourdieu, siguiendo a Nietzsche, lo interpreta, desde una orientación más sociológica, como

el sentimiento de la persona que transforma un ser sociológicamente mutilado —soy pobre, soy negro, soy una mujer, soy impotente— en un modelo de excelencia humana, una realización electiva de la libertad y un *devoir-être*, un deber ser, un *fatum*, erigido sobre una fascinación inconsciente con los dominantes (Bourdieu y Waquant, 2008, p. 296).

De ahí también la importancia de la autorreflexión sociológica para escapar de las trampas del resentimiento. Bourdieu se pregunta autocriticamente así si ciertos comentarios suyos sarcásticos sobre Giscard d'Estaing jugando al tenis responden a cierto resentimiento. Y añade:

El resentimiento es para mí la forma de la miseria humana por excelencia; es la peor cosa que el dominante impone al dominado (tal vez el principal privilegio del dominante, en cualquier universo social, sea el de ser estructuralmente libre de resentimiento). De manera que, para mí, la sociología es un instrumento de liberación y por lo tanto de generosidad (Bourdieu y Waquant, 2008, p. 296)¹⁰.

tivo ante las agitaciones y demandas de las clases populares (“¡deja de quejarte y sé razonable!”) y, en ese sentido, siempre será en sí misma la expresión y la producción del resentimiento, resulta de interés analítico estudiar su uso de forma relacional, dialéctico, en las luchas en liza del escenario social (Jameson, 1989, pp. 149-165).

¹⁰ Las observaciones de Bourdieu sobre el resentimiento burgués de Flaubert, muy cercanas a algunas ideas de Sartre, son aquí muy pertinentes. La dialéctica del resentimiento es un campo de poder en el que la posición resentida condena en el otro la posesión que desea para sí. Es un campo de fuerzas en el que el vínculo depende de un reconocimiento del valor del otro y, a la vez, del fracaso de conseguirlo. “El resentimiento es una rebelión sumisa. La decepción, por la ambición que en ella se trasluce, constituye una confesión, un reconocimiento. El conservadurismo jamás se ha llamado a engaño: siempre ha sabido reconocer en él el mejor homenaje tributado al orden social, el del despecho y la ambición frustrados; como sabe descubrir la verdad de más de una revuelta juvenil en la trayectoria que conduce de la bohemia

No es casual que la crítica de Bourdieu a Scheler venga precedida por una referencia elogiosa a la ascética intelectual de Karl Kraus, un modelo de crítica de los intelectuales, “inspirado por una auténtica fe en los valores intelectuales (y no por un resentimiento antiintelectualista) y una crítica con efectos reales” (Bourdieu y Waquant, 2008, 296). Esto indica en qué medida, para Bourdieu, el análisis del resentimiento requiere, en parte, de cierta metodología de la “sospecha” competente para desentrañar las trampas idealistas del subjetivismo intelectual y sus valoraciones, un ejercicio ascético de autorreflexión sociológica que, entiendo, no puede sino ser expresión lúcida de la autorreflexión moderna.

* * *

Es relevante que Eribon escriba que en su exploración buscaba, citando a Annie Ernaux, “vengar mi raza” (Eribon, 2017a p. 246), ser consciente de los “marcos políticos de la memoria”: escuchar a los dominados y dar sentido a sus demandas. Eribon, siguiendo a Bourdieu, no puede sino desmarcarse de una lectura del resentimiento en la que los intentos conservadores de brindar una crítica de la crisis moral del tiempo moderno y su supuesta “desintegración” se expresa como un reflejo de segundo orden de esa misma crisis. En el regreso de Eribon a su pasado, la necesidad social y la libertad no mantienen una simple relación de oposición, sino dialéctica. Esto queda muy claro al final del libro, antes del epílogo, donde Eribon cita el *San Genet* de Sartre, una frase de la que comenta que se ha vuelto decisiva para él: “lo importante no es lo que hacemos de nosotros, sino lo que hacemos nosotros mismos con lo que se ha hecho de nosotros” (Eribon, 2017a, p. 234). Eribon reconoce que esta frase se ha convertido en el “principio” de su vida, la “máxima de una ascesis, un trabajo sobre el yo”. Pero al convertirse en un principio de su vida, es decir, al realizarse en su vida, la frase de Sartre —continúa el comentario de Eribon— ha adquirido un “significado doble, incluso contradictorio” (de modo que el “principio” de su vida no es precisamente un principio sino una contradicción). La frase de Sartre parece decir que debemos, y por lo tanto podemos, entrar siempre en una relación de libertad con lo que nos

rebelde de la adolescencia al conservadurismo resignado o al fanatismo reaccionario de la edad madura” (Bourdieu, 1995, p. 40).

ha sido dado o prescrito, es decir, nuestro lugar socialmente asignado, nuestra identidad socialmente constituida; debemos y podemos hacer algo en y con estas circunstancias. De ahí que el viaje de regreso sirva no solo para cuestionar el relato lineal del “yo que se hace a sí mismo” superando obstáculos y lastres de su pasado, sino, lo que es más importante, para heredarlo y transformarlo. Como un viaje que solo puede ser de ida y de vuelta, solo regresamos cuando transformamos nuestro destino y solo lo transformamos cuando regresamos.

Frente a esta posibilidad, resulta muy significativo que RR acabe, en esta alusión a Sartre, evocando su parentesco con el Foucault de *Historia de la locura*, un sujeto que, en “lucha con el apresamiento psiquiátrico y psicoanalítico” (Eribon, 2017a, p. 230), pone en juego su propia experiencia, su voz propia, una “negatividad” y “rebeldía” reducidas al silencio. Hay que valorar el reconocimiento por parte de Eribon de su “estigma” como una forma de asumir afirmativamente esa “identidad deteriorada” y la condena despreciativa proferida por el orden, una reapropiación “de lo que la hostilidad del ambiente me decía y repetía que era” (Eribon, 2017a, p. 231). Hay un momento “en el que uno transmuta los escupitajos en rosas, los ataques verbales en una guirnalda, en rayos de luz. En resumen, un momento en el que la vergüenza se transforma en orgullo... Y ese orgullo es político” (Eribon, 2017a, p. 232).

Si “debemos y podemos hacer algo con esa vergüenza”, ¿no tiene el resentimiento que ver, en cambio, con aquello que nos aferra a nuestra identidad como coartada para no hacer nada con ella, con su peso normativo, signo del orden social? ¿No es el viaje de Eribon un ejemplo de trabajo político con su dolor? ¿Una forma de hacer algo con un dolor que inercialmente tiende hacia atrás o huye hacia adelante? Es a la luz de estas preguntas como entendemos RR como un trabajo de regreso a la subjetividad que trabaja teórica y prácticamente su propio resentimiento, un regreso crítico al pasado que no se limita a asumir su carga o liberarse ingenuamente de ella, una repetición creativa, digamos, que, ascéticamente, trabaja en un equilibrio incierto entre los surcos del pasado y la energía transformadora del presente. En la medida en que el regreso de Eribon permite cuestionarse como simple “teórico” distanciado y, de este modo, la cómoda mirada retrospectiva del presente victorioso sobre lo que quedó “retrasado” —la reconciliación con el padre (Eribon,

2017a, p. 251)—, también apunta políticamente a la necesidad de hacerse cargo de ese malestar “popular” de nuestro tiempo.

Esta sería, quizás, la tarea que deberían emprender los movimientos sociales y los intelectuales críticos: la elaboración de marcos teóricos y modos de percepción políticos que permitan, si no una borradora —eso sería quizás una tarea imposible—, “al menos neutralizar al máximo las pasiones negativas que actúan en el cuerpo social y, en particular, en las clases populares, ofrecer otras perspectivas y, de esta manera, esbozar un futuro para lo que podría volver a llamarse «izquierda»” (Eribon, 2017a, p. 160).

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Germán Cano: conceptualización, redacción – borrador original.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Morata.
- Adorno, Th. (2019). *Problemas de filosofía moral*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-Textos.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2004). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Waquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brown, W. (2021a). *En las ruinas del neoliberalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Brown, W. (2021b). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Cano, G. (2009). “Más allá del *amo* y del *esclavo*. La lógica del resentimiento como nuevo escenario filosófico”. *Convivium*, 22.

- Cano, G. (2011). “A vueltas con el hechizo burgués. Resentimiento y antisemitismo en Adorno”, en *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Eribon, D. (2007). *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*. Paris: Léo Scheer.
- Eribon, D. (2011). *Retours sur Retour à Reims*. Paris: Cartouche.
- Eribon, D. (2017a). *Regreso a Reims*. Buenos Aires: Del Zorzal.
- Eribon, D. (2017b). *La sociedad como veredicto*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Fassin, E. (2018). *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*. Barcelona: Herder.
- Fisher, M. (2022). *K-punk 3*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Frank, T. (2008). *Qué pasó con Kansas*. Madrid: Acuarrela.
- Fraser, N. (2017). “El final del neoliberalismo ‘progresista’”. *Sin Permiso*, <https://www.sinpermiso.info/textos/el-final-del-neoliberalismo-progresista>
- Hochschild, A. (2020). *Extraños en su propia tierra*. Madrid: Capitán Swing.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder*. Madrid: Antonio Machado.
- Horkheimer, M. (1986). *Ocaso*. Barcelona: Anthropos.
- Jaeggi, R. (2022). “Modes of Regression. The Case of Resentment”, en *Critical Times* 5:3 | december.
- Jaeggi, R. y Fraser, N. (2019). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Madrid: Morata.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- Müller-Doohm, S. (2003). *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno. una biografía intelectual*. Barcelona: Herder.
- Toscano, A. (2020). “Apuntes sobre el fascismo tardío”. *Pléyade*, 25.
- Vogl, J. (2022). *Capital y resentimiento*. Barcelona: Adriana Hidalgo.
- Wiggenhaus, R. (2008). *La escuela de Francfort*. México DF: FCE.