

Vale la pena entrar por una de las tantas puertas abiertas que deja un libro que no pretende cerrarse, ni tener una posición autoevidente, ni explicativa, sino ser un ejercicio, un ensayo, una escritura abierta y amable.

## Pasiones tristes en la actualidad. Un estudio a raíz de las nuevas desigualdades sociales

SOLANGE HEFFESSE  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Dubet, François, *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2020, 123 pp.

Recibida el 10 de marzo de 2021 –  
Aceptada el 25 de marzo de 2021

A fines del vertiginoso año 2020, Siglo XXI edita en Argentina el breve libro al que nos dedicamos a reseñar, fechado por su autor en noviembre de 2018 y escrito en la ciudad de Burdeos. François Dubet (Francia, 1946-), es un sociólogo y docente que ha dedicado gran parte de su vida al estudio de la sociología de la educación, las marginalidades juveniles, las desigualdades sociales y la experiencia y percepción de las injusticias sociales. “La época de las pasiones tristes...” es de reciente traducción, pero su contexto de producción puede parecer algo lejano (sumado a que la mayoría de los datos estadísticos en los que basa sus análisis empíricos corresponde a países europeos -principalmente Francia- y también a los Estados Unidos). No obstante lo cual, y pandemia de por medio, Dubet plantea en este libro algunas tesis muy agudas para pensar la dimensión social de las pasiones tristes (su producción y despliegue, su enraizamiento en un nuevo régimen de desigualdades sociales), tesis que resultan interesantes para pensar también desde nuestras latitudes y nuestra actualidad. Considero que esto sucede porque su estilo, ensayístico y directo en cuanto a sus argumentos, da pie a la imaginación conceptual y no se queda en el mero análisis cuantitativo. También es notable en su escritura la habilidad con relación al uso de ejemplos bien concretos. Otros títulos del autor publicados por la misma editorial son “Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades” (2011), “Para qué sirve realmente un sociólogo” (2012), “¿Por qué preferimos la desigualdad? Aunque digamos lo contrario” (2015) y “Lo que nos une. Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia” (2017). Esta serie de títulos da cuenta sucintamente de cuáles son las preocupaciones centrales de sus investigaciones.

Sin lugar a dudas, las pasiones tristes son el tinte afectivo que predomina en nuestra época. Su interpretación y comprensión se torna un problema más apremiante cada vez, exacerbado por un contexto de pandemia que nadie pudo prever (en el que las economías mundiales se vieron diezmadas y la marginación social no deja de crecer), y por la opacidad con la que asoma cualquier noción de futuro que podamos animarnos a imaginar. Teniendo esto en mente, nos adentraremos en los análisis de Dubet, que hacen foco en el modo en que la experiencia individual de “nuevas” desigualdades sociales -caracterizadas por la heterogeneidad y la interseccionalidad (pp. 36-38)- conduce a un mayor desarrollo de pasiones tristes (sentimientos de injusticia, ira, desprecio, odio, paranoia, resentimiento, melancolía, indignación... producción de afectos que implica toda una ingeniería social por detrás y una multiplicidad de causalidades). Estas pasiones asumen cada vez más el carácter de lo público (vociferadas y cada vez más violentas –imposible no mentar aquí a la reciente exposición de odio de la instalación de bolsas mortuorias con nombres de dirigentes políticos, entre otras personas, en la marcha del 27 de febrero 2021 frente a la Casa Rosada). Dubet considera que es necesario y urgente plantear la pregunta de si acaso es posible encauzar colectivamente estos sentires para traducirlos en una oferta de propuestas políticas progresistas y en el aumento de la representatividad política por parte de las izquierdas democráticas, en las que cifra su esperanza el autor, puesto que, cuanto menos, éstas intentan hacer del mundo un lugar más justo, inclusivo y habitable. La conclusión de sus análisis es optimista pero no del todo ingenua (aunque pueda parecerlo): expresa el deseo y la esperanza por el surgimiento de dichas izquierdas, y por la generosidad y solidari-

dad individuales y colectivas como medios para combatir las desigualdades, tanto las grandes como las pequeñas (pp. 112-113).

En los análisis de Dubet prima el punto de vista que atiende a los modos de subjetivación en los que las pasiones tristes intervienen, es decir, a la experiencia atomizada de las mismas que los individuos tienen, intentando reconectar dichas experiencias con sus múltiples causalidades sociales. Considero que el libro presenta algunas categorías que contribuyen a los debates en torno a lo que entendemos por neoliberalismo, en cuanto a cómo este opera y funciona y, por lo tanto, a la comprensión de nuestro presente y de nuestra contemporaneidad. En ese sentido, resulta impactante el modo en que, aunque parecen sencillas y algo repetitivas, las tesis de este libro resuenan con nuestros propios debates y permiten complejizarlos. El desarrollo conceptual, por tanto, puede inscribirse en lo que actualmente se ha dado en llamar el “giro malestarista” de la crítica, en línea con los trabajos de autorxs como Mark Fischer y Suely Rolnik.

Si nos atenemos a la definición de “pasiones tristes” que encontramos en la obra de Deleuze (quien sigue el linaje de Spinoza), debemos entenderlas como el grado más bajo de nuestra potencia de actuar. O bien, la impotencia. Si bien este origen conceptual permanece implícito en el libro de Dubet, siguiendo su teoría, a la definición deleuziana habría que añadirle que de lo que se trata es de una impotencia al nivel de la acción colectiva. Las pasiones tristes –tal como son vivenciadas de manera singular en nuestras sociedades contemporáneas– son lo que impide inscribir nuestras acciones en el horizonte común de la experiencia colectiva, en relatos y conflictos colectivos que puedan otorgarles inteligibilidad en pos de la transformación social.

El libro comienza por enunciar su objetivo: “comprender el papel de las desigualdades sociales en el despliegue de [las] pasiones tristes” que son “el espíritu de la época” y que recientemente encontraron su expresión política en “los nacionalismos y populismos autoritarios” (p. 9), populismos que basan su estilo político en la confrontación del pueblo con sus enemigos, y en “una economía moral en la cual el rechazo de los otros y la indignación devuelven al ciudadano desdichado su valor y su dignidad” (p. 15). Ya Deleuze decía que todo poder se asienta en la tristeza de almas rotas que sus propios mecanismos producen. La definición que da Dubet acerca del populismo lo muestra como el fruto de esa enorme producción de pasiones tristes al nivel de la subjetivación. En segundo lugar, Dubet enuncia la hipótesis de su trabajo diciendo que “las iras, los resentimientos y las indignaciones de nuestros días encuentran su explicación no tanto en la amplitud de las desigualdades como en *la transformación del régimen de desigualdades*.” (p.9); transformación por la cual la estructura de las desigualdades de clase “se difracta” en un régimen de desigualdades *múltiples* (p. 10). Este es el núcleo argumental del libro, y será reiterado y clarificado varias veces a lo largo de su desarrollo. Esa transformación tiene por *causa fundamental* la emergencia del *neoliberalismo* –término que el autor considera algo vago, pero que se compone de los siguientes elementos: “el debilitamiento de los sistemas democráticos, la angustia de las viejas naciones y la crisis de 2008” y la flexibilización de todas las reglas que se oponen a la plena dominación del capital (p.108)– y el consecuente declive de la sociedad industrial capitalista moderna. Neoliberalismo que impone un “nuevo individualismo que quiebra las identidades colectivas y las solidaridades” (p. 10).

En ese pasaje de las sociedades modernas a las actuales, Dubet sostiene que las clases sociales han dejado de estructurar la experiencia de las desigualdades sociales. Estamos ante la ruptura de la correspondencia entre las clasificaciones económica, cultural y política de los individuos. Pero así como el régimen de las desigualdades de clase parece estar agotándose, los criterios y las brechas que configuran las nuevas desigualdades y grupos sociales se multiplican (pp. 12-13). Su lista es infinita: “Somos desiguales «en calidad de»: asalariado más o menos bien pago, estable o precarizado, poseedor o no de un título educativo, joven o viejo, mujer u hombre, residente de una ciudad dinámica o de un territorio en conflicto, de un barrio *chic* o de un suburbio popular, solo o en pareja, de origen extranjero o no, blanco o no, etc.” (p. 13). Incluso hay sociólogos que se avocan a estudiar específicamente una sola de estas desigualdades (p. 40). Y basta con añadir una nueva variable para adquirir el punto de vista de un nuevo tipo de desigualdad social.

Dubet sostiene que hoy en día estas desigualdades más pequeñas son las que mayor peso tienen en la percepción y experiencia de los individuos acerca de las mismas. Las grandes desigualdades, esas que distancian a la mayoría de nosotros con respecto al 1% o 0,1% más rico de la sociedad, se nos aparecen como “abstractas por su propia magnitud” (p. 17), mientras que las pequeñas, las que nos diferencian de nuestros pares y vecinos, y que podemos experimentar *directamente*, “irrigan nuestras relaciones sociales” (p. 17). A partir de esta distinción, en su primer capítulo Dubet desarrolla la idea de que estamos ante el fin de la sociedad de clases a partir de una breve reconstrucción histórica. Sostiene que el régimen estamental subsiste en

las sociedades actuales en el modo de discriminaciones y estereotipos, pero que en su paso hacia el régimen de clases, los individuos considerados como ontológicamente desiguales devinieron iguales (pp. 19-20). Las clases sociales nacen entonces de la paradójica conjunción entre revoluciones democráticas que plantean a los individuos como libres e iguales, y revoluciones económico-industriales que, división del trabajo capitalista mediante, los convierten en desiguales (pp. 21-22). Ese régimen de clases pudo estructurar durante un tiempo a la representación política: movimientos sociales, partidos políticos y sindicatos contruidos en torno a los relatos del conflicto de clases, las luchas por la ampliación de los derechos sociales de los trabajadorxs concebidos como derechos universales, el Estado de bienestar, los distintos modelos de justicia social, y sobre todo, el combate por la igualdad (p. 23). Así, las clases sociales se constituyeron casi como instituciones que podían proponer “utopías y memorias de combates. En el régimen de clases, las pruebas individuales estaban inscritas en apuestas colectivas, en cierto sentido, anónimas” (p. 25). De sus relatos podía derivarse un sentido de la dignidad de los individuos y su capacidad de resistencia. Sin embargo, con el decaimiento de dicho régimen, cada vez más los individuos son quienes cargan con la culpa y pena de las desigualdades que padecen. Las clases sociales siguen existiendo, pero ya no estructuran a las desigualdades sociales, ni enmarcan las identidades y representaciones de los individuos. Este cambio tiene por causa, como hemos dicho, las mutaciones en el capitalismo mundial, que en lugar de darse al modo de una globalización homogénea, según el autor se pueden comprender con la noción de un “capitalismo inconexo, (...) caracterizado por la separación y la tensión

entre las diferentes esferas de la actividad económica, los mercados financieros, la gobernabilidad de las empresas, los lugares de producción y el consumo” (p. 26). Lo que se da entonces es una yuxtaposición de varios sistemas productivos, orientados simultáneamente hacia lo local/nacional y lo global (p. 27).

El sistema de clases, entonces, estalla. Y esto acarrea una dispersión de las condiciones y trayectorias de vida. Lo que se obtiene es una multiplicación de distinciones siempre cambiantes, y por lo tanto, inestables. (pp. 28-29). “Una jerarquía fina de niveles de consumo sustituye a las viejas barreras de clase” (p. 30). La distinción a partir del consumo expresa el prestigio de posiciones sociales cada vez más atomizadas. “Las clases populares, en plural, reemplazan a la clase obrera en singular”, así como surge el imperativo de distinguirse –a través del consumo– del vecino tanto del vecino como de los miembros de otras clases (p. 31), buscando separarse de las categorías inferiores y afirmar al mismo tiempo la propia singularidad (p. 32). Todo esto conduce a lo que Dubet define como “trastornos en la representación” (p. 32): sindicatos y partidos débiles, sumado a nuevos movimientos sociales que “ocupan el espacio de las luchas y los debates públicos” (una multiplicación de “minorías”, por ejemplo: movimientos estudiantiles, de mujeres, disidencias, ecologistas, antirracistas, entre otros) que plantean temas de importancia política y suscitan adhesiones, pero difícilmente podrían verse como convergentes con los movimientos de clase tradicionales (p. 33). En todo caso, la transversalidad y puesta en común de todas estas luchas es un objetivo político interesante para plantear, y por el que se debería trabajar, puesto que ella no está nunca dada a priori.

En el segundo capítulo, Dubet se dedica a definir el “régimen de desigualdades múltiples”. Comienza por constatar que se han multiplicado tanto los grupos afectados por la desigualdad como los criterios por los cuales ésta puede medirse, aumentando la complejidad y especificidad de las lecturas que se pueden hacer acerca de ellas. Como hemos anticipado, lo que caracteriza a este nuevo régimen es la heterogeneidad de las situaciones y la interseccionalidad de las posiciones en las diversas escalas de desigualdad. “Según los países, se puede ser mujer, ejecutiva, negra y lesbiana; se puede ser extranjero y pobre, pero reconocido como artista; se puede ser un jefe relativamente rico, pero carente de prestigio y seguridad; se puede ser un campesino privado de acceso a los servicios públicos, pero que disfruta de un ambiente apacible y ecológicamente seguro” (p. 37). Como puede observarse, la complejidad de las afiliaciones y la variedad de situaciones aumenta. Si nos atenemos a tal grado de detalle, “cada grupo social a priori homogéneo está en realidad surcado por múltiples desigualdades” (p. 37). Esto permite que al combate general contra las grandes desigualdades de clase se puedan superponer una serie de políticas y dispositivos específicos y focalizados en cada segmento de la población (p. 38), es decir, operaciones que trabajarían en contra de las desigualdades singulares; por ejemplo, las discriminaciones. Esto último, por otro lado, amenaza con acentuar la competencia por la asignación de derechos entre los grupos correspondientes a las distintas desigualdades sociales, con el riesgo de fracturar el horizonte de igualdad de dicha sociedad, acrecentando así el nivel de malestar social.

El cambio en el régimen de desigualdades tiene a su vez un efecto en el modo en que

estas son estudiadas por la teoría sociológica. Dubet afirma que no existe una teoría general que pueda abarcarlas a todas. El estudio de estas nuevas desigualdades, por un lado, permite afinar la mirada, enriqueciendo los puntos de vista gracias al estudio de desigualdades específicas. Pero también, por otro lado, en algún sentido empobrece los marcos de descripción social, puesto que se recurre a categorías más vagas y fluctuantes (por ejemplo, clases “altas”, “medias” y “bajas”, o bien, “clases populares” vs. “clases privilegiadas”, p.39). El desarrollo de la estadística acompaña al movimiento teórico que apunta a una mayor precisión de cada desigualdad estudiada, tendiente a hacer de cada una de ellas “un problema público que exija una política focalizada” (p. 41). Dubet analiza el ejemplo de la masificación de la escuela, donde verifica que la sumatoria de pequeñas desigualdades produce grandes desigualdades finales, si bien estas reflejan una multiplicidad de trayectorias vitales diferentes (pp. 41-42). La comparación entre éstas, y la acentuación en la singularidad de cada una, es lo que acrecienta los sentimientos de injusticia (p. 43).

Otra distinción importante dentro del “régimen de desigualdades múltiples” se da entre la micro y la macromovilidad social. Dubet sostiene que en estas sociedades se conjuga una micromovilidad fluida al nivel de los pequeños desplazamientos en la estructura social, con una macromovilidad rígida o bloqueada al nivel de los grandes cambios de posición entre generaciones. Lo cual genera, por un lado, sentimientos de incertidumbre, inestabilidad y temor al desclasamiento; y, por el otro, la sensación de que las desigualdades sociales sencillamente se reproducen, cual si fueran un destino inexorable (pp. 45-46). A esta doble direccionalidad del problema se superponen los procesos

paradójicos que se observan si tenemos en cuenta al mismo tiempo a las distintas esferas sociales. Dubet da el ejemplo de los títulos universitarios en el mercado laboral: cada vez son más exigidos y se accede más a ellos; sin embargo, esa movilidad ascendente en el sistema escolar no determina necesariamente una mejor posición salarial o de empleo (p. 46). Dubet concluye entonces que esta multiplicación de variables en el régimen de las desigualdades múltiples permite comprender mejor la experiencia de las desigualdades, que “se desplazan de las clases a los individuos” (p. 47) y se vuelven más crueles al ser vividas como una prueba personal. Sostiene que esto no es una crisis pasajera, ni una evolución “posmoderna o poscapitalista” del sistema sino que se trata de un desarrollo lógico de tendencias propias de la sociedad capitalista (por ejemplo la acentuación de la prioridad de la igualdad de los individuos y la valorización de estos a raíz del mérito). Es, por lo tanto, “un rasgo estructural de nuestras sociedades” contemporáneas (p.47).

En el tercer capítulo, Dubet examina más de cerca a las experiencias y las críticas de las desigualdades sociales, que, como dijimos, se han individualizado. “Los individuos se definen como iguales o desiguales «en calidad de»” es decir, en función de distintos criterios de comparación que rigen a las relaciones más cercanas, y que se asocian mejor con la norma de “igualdad de oportunidades meritocrática” (p. 49). Las “discriminaciones” se vuelven ahora la figura de la injusticia, y la igualdad de oportunidades se presenta como paradójica –situada entre la responsabilidad individual por la propia suerte y el reclamo por un reconocimiento singular que sería negado. A su vez, este régimen se asocia a una *poliarquía* de distintos principios de justicia que resultan contradictorios entre sí (p. 50).

Dubet comienza por señalar una distancia entre la manera de interpretar las desigualdades sociales como “demasiado grandes” y su “objetividad” medida en términos de ingresos económicos. Esta no-correspondencia implica que hay otros factores que intervienen a la hora de juzgarlas de ese modo y en relación con las distintas maneras de dar definiciones de sí. Por ejemplo, la “fe en el mérito” (p. 52) de una sociedad hace que ciertas desigualdades sean mejor toleradas que en otras. Otro ejemplo son las variaciones de acuerdo a la cultura política de cada país o sociedad, y a la noción de justicia social que cada una de ellas elabora. “A escala de los individuos tanto como de las sociedades, la percepción de las desigualdades está más determinada por marcos morales y representaciones que por condiciones objetivas definidas en términos de desigualdades de clase” (p. 53), por eso es necesario detenerse en cómo estas experiencias se construyen y funcionan. Los individuos suelen realizar un promedio a partir del cual evalúan sus “condiciones de vida”. Y, en este sentido, nos topamos siempre con la importancia de cuáles son los criterios de comparación elegidos (pp. 54-56) a la hora de comprender esa singular “alquimia personal” de diferencias definitorias, cada vez más alejadas de los marcos tradicionales de inteligibilidad (p. 50). Las comparaciones con respecto a quienes tenemos al lado se multiplican hacia el interior de grupos aparentemente homogéneos, magnificando subjetivamente la frustración individual. Esto dificulta la posibilidad de traducción o convergencia de dichas diferencias en experiencias y acciones colectivas que los puedan beneficiar, y en la defensa de aquellos intereses que les resulten comunes (p. 60). Dubet cita por ejemplo a los barrios populares, los agrupamientos según el consumo o los universos profesionales

como el de los médicos (pp. 58-59). Otro ejemplo –expuesto en la conclusión– es el del movimiento de los chalecos amarillos: las dificultades que encontraron para enunciar y jerarquizar reivindicaciones y sentires que –aunque derivados de la indignación común– son difíciles de agrupar (p. 109).

A continuación, se examina el sentimiento de discriminación, cuyo fundamento es el principio de igualdad de oportunidades. “La discriminación se define por la distancia entre el trato que se reserva a un individuo y el que este podría pretender en nombre de su igualdad” es decir, en cuanto se perciben con *derecho a ser iguales* (p. 61) Se dirige entonces a “las *características singulares de los individuos*” (pp. 62-63): somos discriminados por aquello que somos, y esto es vivido como la injusta asignación de identidades estigmatizadas, estereotipadas y degradantes. La meritocracia vendría a ser, en el marco de este modelo de justicia comprendida como igualdad de oportunidades, el mecanismo que permitiría producir “desigualdades justas”, por proceder de competencias supuestamente equitativas en la asignación de valor a los individuos (p. 64).

Para Dubet, el *desprecio* es entonces la primera emoción que marca la individualización de las igualdades: es “la medida general del sentimiento de injusticia” y “funciona como una cadena en la cual cada uno puede, por turnos, ser despreciado y despreciar” (p. 65). Conduce a la soledad, se mezcla con la vergüenza y quien lo padece se vuelve cada vez más en contra de sus despreciadores (p. 66). Su contrario, el “respeto democrático” de todos en tanto iguales (mas allá de las desigualdades que se tengan) se vuelve un valor central. Y a este desprecio se asocia también toda una “victimología” en la que cada uno puede considerarse víctima de una discriminación

a partir de sus desigualdades devenidas en “heridas personales” (p. 67). Pero asumir la posición de víctima conlleva el riesgo de tener que renunciar a la responsabilidad individual por la propia posición, la propia dignidad y el propio mérito a la vista de los otros; de tener que probar que se ha sido vulnerado, o de parecer paranoico (pp. 67-68). Reencontramos siempre la misma paradoja o duplicidad respecto a dónde dejar caer el peso de las diferencias.

La experiencia de las desigualdades es para Dubet una experiencia moral para la cual no se encuentran marcos ni criterios de valor homogéneos que superen su creciente fragmentación. El sentimiento de desprecio que analizábamos se denuncia como una “falta de *reconocimiento*”, y esto se debe a que las desigualdades experimentadas como discriminantes ponen en entredicho al propio valor (pp. 69-70). Por otra parte, el problema del reconocimiento remite al conflicto entre principios de justicia distintos. Dubet sugiere que el reconocimiento nos remite a problemas de identidad y, por otro lado, la justicia social remite al problema de la redistribución de ingresos, si bien en las experiencias concretas estos dos tipos de problemas se mezclan (p. 70). “Detrás de la polisemia de reivindicaciones se plantea una exigencia de justicia” que a su vez se sustenta en distintos “principios de justicia”, los cuales suelen aparecer como contradictorios. Dubet señala tres principios –que extrae de las respuestas a varias encuestas realizadas en torno a la percepción de la injusticia de las desigualdades– y que, según sus combinaciones, determinan distintas maneras de ver el mundo. Estos son: la igualdad (o “humanidad común” de los individuos), el mérito (“que supuestamente produce desigualdades justificables” según los esfuerzos de cada quien) y la autonomía para

actuar libremente (pp. 71-72). En cuanto a estos principios, no solo encontramos un problema en su definición precisa, sino que también sus requerimientos pueden resultar antagónicos. Por ejemplo, en el neoliberalismo, “el mérito destruye la igualdad” (p. 72), y al mismo tiempo esa igualdad puede verse afectada por lo que fueran considerados “excesos de autonomía” o individualismo (p. 73). Para Dubet, esta situación conduce a una “guerra de los dioses” o polarización entre principios que en lo concreto conllevan exigencias distintas. Esa suerte de guerra tiene dos consecuencias. Primero, el distanciamiento de los “individuos discriminados” encuestados con relación a la vida política y los movimientos y partidos que “hablan en su nombre” (pp. 73-74) y no “ante” ellos, como podría decir Deleuze. Segundo, la conclusión de que, ante este cuadro de situación de multiplicación de las diferencias, cada cual recomponen su propia relación con las desigualdades que padece, concluyendo que hay que ser justos por uno mismo, en un mundo cada vez más injusto. “Todo sucede como si las experiencias personales estuvieran desconectadas de la visión global de la sociedad” (p. 74), lo que hace que sea tan difícil derivar de las críticas a la sociedad acciones colectivas organizadas. Esta suerte de abandono o vacío político conduce al aumento de “irras y raptos de indignación comunes” (p. 75).

En su cuarto y último capítulo, Dubet se dedica a desmenuzar estos últimos sentimientos sociales. Cabe señalar que uno de los presupuestos en su trabajo es que la lucha por la igualdad social, por más difícil que parezca, no debe desdenarse ni abandonarse. Por el contrario, tanto aquí como en la conclusión del libro, ésta aparece como uno de los objetivos buscados: exhortar a que la igualdad de algún modo se fortalezca, combatiendo a las desigual-

dades grandes o pequeñas. Dubet parte en este capítulo de la decepción de constatar el hecho de que las pasiones tristes que, según él, deberían sustentar un aumento de la crítica de las injusticias y un mayor apoyo a los partidos y movimientos que bregan por esa igualdad social, no conducen a ello. Venimos viendo por qué esto no se da: la fragmentación del horizonte común de la experiencia, y la conversión de las desigualdades sociales en heridas personales, por comenzar. La ira se convierte en indignación y resentimiento, pero no en programas ni políticas públicas que puedan atender a los problemas que la causan.

Dubet comienza por vincular esta situación con la emergencia de las nuevas maneras de expresión y comunicación a través de Internet y las redes sociales. Si bien dice que no hay que rechazar estas herramientas de plano (puesto que algunos movimientos importantes han surgido de la red, como por ejemplo el *Me Too*), el uso de la palabra que éstas habilitan contribuye a hacer de cada quien “un militante de su propia causa (...) porque ya no es necesario asociarse a otros y organizarse para acceder al espacio público” (p. 78). Las pasiones tristes y la reactividad invaden sin filtro estos dispositivos comunicacionales, porque “cada uno está solo frente a su pantalla y escapa a las coacciones de la interacción” con los otros (p. 79). Esas denuncias, la mayor parte de las veces, solo funcionan como válvula de escape para la frustración: un medio para desahogarse que no conduce a nada más. Algo similar sucedería en los *talk shows* sobre política con los panelistas televisivos: largos pseudo-debates en los que se ofrecen “verdades” a medida de cada espectador, a tono con sus aversiones, obsesiones e indignaciones (pp. 79-80). Así, la nueva economía de la palabra que tanto la televisión como las redes sociales reflejan,

se manifiesta como una prolongación de la individualización de las experiencias de las desigualdades (p. 80).

La ausencia de un *relato* colectivo que pueda dar sentido a estas frustraciones y sentimientos de injusticia hace aumentar el resentimiento social. El relato enuncia un conflicto, y este mecanismo “enfía las pasiones” y “socializa la resolución de las tensiones entre los contrarios” (pp. 81-82). En el conflicto hay adversarios claros, y esto evita que se conduzca a una expresión de violencia abiertamente directa como lo es la guerra civil o los linchamientos. Sin él, las oposiciones se diluyen, y el enemigo parece ser “la vida social misma”. Se encuentra en todas partes. La denuncia al capitalismo se vuelve abstracta, porque la causa de los males gana en amplitud pero no en eficacia: la culpa es de “la globalización, las finanzas, el neoliberalismo, las tecnologías” (p. 82). Y, así, “cuando las tensiones y las desigualdades se tornan extremas, se oscila entre la paranoia, que ve la dominación en todas partes, y la violencia que la revela mediante la acción” (p. 82). Para Dubet, ese “estilo paranoico” –magnificado a su vez por Internet– se caracteriza por encontrar la causa de todos los males del mundo en una causalidad única pero oculta, que se manifestaría a través de una multiplicidad de signos (p. 82). Indica que no se trata de una patología personal, sino de una que tiene un papel en las campañas electorales de algunos países, y en los modos de ejercicio del poder que se apoyan por ejemplo en la sensación de ser objeto de un complot en su contra de diversos segmentos de la población (p. 84).

A continuación Dubet analiza los mecanismos del resentimiento social, comenzando por señalar el triste fenómeno de la asociación entre la crítica de las desigualdades sociales con el odio a los pobres y al más

débil (p. 85). La contracara de ponerse como víctima sin poder asumirlo –por renunciar, como decíamos, al ideal meritocrático– es la denuncia de las falsas víctimas. “El enemigo es el asistido” (p. 86): el que cobra planes sociales, el inmigrante, el que abusa de las políticas del Estado de bienestar, pues estos sectores son los que hacen peligrar el contrato social. El resentimiento, en este caso, no se apoya en el régimen de desigualdades sino en un temor no sustentado a padecer el desclasamiento, siendo reemplazado por cualquiera de estos grupos denunciados (p. 87). Asimismo, el resentimiento se asocia con prejuicios tales como el que considera que la mayoría de los desempleados conseguirían empleo si se esforzaran por hacerlo, o el que cree en la injusticia implicada por las medidas de asistencia social (p. 88). Es el discurso del “hombre olvidado”: “trabajador blanco, honesto, tolerante, que paga sus impuestos” para mantener a “los vagos” de la sociedad (p. 90).

Con el resentimiento, el conflicto político se desdibuja, dando lugar a que la cuestión social sea planteada en términos morales: así se conforma una *economía moral del desprecio y del respeto*, “que defiende cierto tipo de sociedad y de solidaridad” (p. 90), donde la creciente complejidad de los sistemas de asignación de las políticas sociales hace que cualquiera se pueda sentir estafado, mientras que considera que hay otros que “reciben demasiado” (p. 91). El valor central en disputa es el respeto entre iguales “nacionales”. Esa economía moral, sobre todo en países como EEUU y Francia, “se refugia en la igualdad en el seno de la nación” (p. 92). Cabe cuestionar la potencia que hoy en día tienen estos relatos, puesto que pueden encontrarse en el corazón de fuerzas políticas conservadoras “nacionalistas” y de derecha, por más que la

“nación” como estructurante de la realidad concreta haya decaído en el marco del capitalismo reciente. Si, en estos países, el nacionalismo estructuraba la resiliencia y la crítica frente a las desigualdades, hoy se puede notar cómo se borrona la realidad de la nación (p. 92). Por otra parte, lo que se acentúa es un individualismo en el cual “las pasiones y los intereses personales parecen desplegarse en esferas independientes unas de las otras”, sean las esferas culturales o las de los distintos mercados (p. 93). Las consecuencias de tal refuerzo del individualismo son la creciente debilidad de instituciones de socialización tradicionales (como la escuela) y la “yuxtaposición de pasiones, ideales e intereses contradictorios” (p. 93); por ejemplo: “me manifiesto contra la selección universitaria, pero hago todo lo posible para que mis hijos ingresen a las clases preparatorias para las *grandes écoles* (...) Denuncio el aumento de los alquileres, pero utilizo Airbnb” (pp. 93-94).

Siguiendo a Durkheim, Dubet planteará que una de las maneras por las que se terminan por resolver estas contradicciones es a través de un creciente *deseo de autoridad*: reclamo más libertad para mí mismo y más disciplina para los demás, es decir, que se refuerce el orden público por medio de Estados más autoritarios (p. 94). Esta “extraña alquimia moral (...) defiende una representación de la sociedad fundada en el contrato social, la nación y el individuo tal como estos se constituyeron en las sociedades industriales nacionales y el régimen de clases” (pp. 94-95), solo que éstos últimos, como hemos visto, ya no son los mismos. Se impone entonces la melancolía –de izquierda y de derecha, pero incapaces de hacer frente al mundo tal cual es (p. 105)– y las construcciones nostálgicas, ya que no logran asumir ni comprender las transformaciones recientes de la sociedad.

Frente a esto, Dubet insiste en la necesidad de acrecentar una oferta política que permita tramitar de un modo diferente estas pasiones, para plantear el horizonte de un mundo más justo. El punto de partida, necesariamente, debe ser la pregunta por cuáles son las formas colectivas de la ira y el resentimiento. La respuesta está en la *indignación*, a la que considera una emoción positiva (p. 95). Es necesario detenerse en ella: no condenarla directamente sino indagar en los modos por los que ésta puede motivar la acción sobre aquellos problemas que la suscitaron, pues es un potente resorte para las movilizaciones. El problema es cómo trascender lo que Weber llamaba una “ética de la convicción” para alcanzar el plano de la “ética de la responsabilidad”, es decir, el de la acción política, puesto que solo ésta última –aun con sus riesgos y sus zonas grises– puede abocarse a la transformación de la vida social (p. 96). Pero, otra vez, notamos que es posible indignarse en el primer sentido –es decir, como marca y refugio de nuestras convicciones, de lo “buenxs” y solidarixs que somos– y que también es posible indignarse “por todo”. Dubet considera que esa explosión de la indignación tiene por causa a la *debilidad de la oferta política*: “La democracia de los públicos nos aleja de los «partidos programáticos» (...) obligados a construir programas coherentes y realistas. «Nuestros sueños no pueden entrar en vuestras urnas» decían los indignados españoles” (p. 97). Y en este reino de la impotencia de actuar prima la permanente radicalidad, tanto revolucionaria como contrarrevolucionaria. No encuentra revoluciones ni partidos, amparándose, como decíamos, en el plano de la convicción de ser mejores. Así, la indignación “corre el riesgo de soldar la alianza del neoliberalismo y la democracia radical sobre las ruinas de los partidos políticos y los sindicatos” (p. 97). Siguiendo

con el ejemplo español, Dubet afirma que una *rutinización* de la indignación como la que intenta llevar a cabo Podemos es la única manera de transformarla en una fuerza social por vía de la política (p. 98).

La indignación “postula que el pueblo es siempre mejor que sus representantes” (p. 97). Este sentimiento es recogido por un registro muy amplio de gobiernos populistas, tanto de izquierda como de derecha. Dubet analiza esta noción brevemente comenzando por decir que se trata de un estilo, es decir, de un modo de hacer política que “se acomoda a todas las políticas y no promete nada” (p. 102). También aclara que utiliza esta noción porque “se impuso”, a falta de una mejor (p. 98). Se trata de un término cuya polisemia es innegable y que acarrea muchísimos problemas teóricos sobre los cuales el autor no se explaya demasiado; y que, por lo tanto, exceden la exposición que estamos haciendo aquí. En nuestra lectura, Dubet por momentos parecería utilizar esta categoría con cierta carga peyorativa –cabe aclarar que lo que se menciona con mayor especificidad es el “populismo líquido” europeo (p. 102)–, aunque, por otro lado, insiste en que este tipo de gobiernos es el único que logra constituir al pueblo como sujeto político y canalizar o movilizar las pasiones tristes que lo aquejan para convertirlas en fuerzas de transformación social.

Lo primero que hace el populismo, según Dubet, es definir cuál es el pueblo. Habría tres opciones: el pueblo de los trabajadores (o de los pequeños, enfrentados a las multinacionales, en el que se desdibujan las desigualdades), el de la nación (invadida por los inmigrantes y los refugiados –dice la derecha– o bien amenazada por la globalización y EEUU –según las izquierdas–) y “el pueblo soberano de una democracia radical”, cuyos enemigos son las elites, la oligarquía y los medios de comunicación,

entre otros (p. 99). Ese pueblo supuestamente homogéneo es expresión de la economía moral de quienes se sienten despreciados y desplazados. Su unidad se encarna en la figura de un líder (“viril” y “colérico”) que comprende sus sufrimientos, frustraciones e indignaciones, ya que tiene la capacidad de enunciar los *conflictos* y denunciar a los adversarios, personalizándolos (p. 100). Siguiendo a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe, Dubet dice que “la combinación del llamamiento al pueblo y la indignación procede de una profunda racionalidad política” (p. 100) cifrada en la lucha contra la dominación. El populismo logra entonces constituir al pueblo pero, de algún modo, borra las pequeñas diferencias que lo atraviesan, no haciéndose cargo entonces de los múltiples problemas que se diferencian hacia su interior (p. 102).

Para finalizar, me gustaría retomar las preguntas que plantea Dubet en su conclusión: “¿Cómo superar el momento de la ira y la indignación? ¿Cómo dar una solución política al régimen de desigualdades múltiples? ¿Cómo ofrecer perspectivas de justicia social y fortalecer la vida democrática?” (p. 109). El escenario es, sin dudas, sombrío. Pero debemos ser capaces de resistirnos al vértigo de las pasiones tristes (p. 110); de comprenderlas, sin hacer de ellas un justificativo que torne razonable cualquier acción u opinión –por ejemplo, los hombres blancos, que al ser humillados y despreciados tendrían buenas razones para ser misóginos, racistas u homofóbicos (p. 105). Debemos ser capaces de imaginar e inventar una sociedad “vivable” y “capaz de actuar sobre sí misma” (p. 109), atendiendo estratégicamente tanto a nuestras diferencias como a lo que tenemos en común. Tal es el desafío que considero que este libro logra plantear para seguir pensando y para transformar nuestro presente.