

José A. Zamora y Reyes Mate (Eds.): *Philosophy's Duty Towards Social Suffering*, Wien, Zürich: Lit Verlag, 2021, 210 págs.

A pesar de haber estado muy presente en los medios de comunicación y en el discurso público durante los últimos 50 años, el tema del sufrimiento empieza a recibir una atención académica más explícita. Como editores, Manuel Reyes Mate y José Antonio Zamora han asumido la importante tarea de articular una orientación teórica o filosófica que haga justicia a su temática eminentemente humana y controvertida, reconociendo las distintas voces del sufrimiento moderno. El volumen logra una calidad polifónica, pero la estructura formal se resiente. No obstante, se trata de un apunte crítico relativamente menor, ya que el volumen intenta reorientar el debate sobre el sufrimiento social en una dirección más crítica y socialmente comprometida, es decir, en una dirección que rompe con las aproximaciones atemporales, individualistas, psicologistas y cuantitativo-estadísticas más ortodoxas. Los editores reconocen los límites de los enfoques teóricos más convencionales y ven la necesidad de formular alternativas. El propio volumen es fruto del trabajo realizado por miembros de los proyectos de investigación “Sufrimiento social y condición de víctima” y “Constelaciones del autoritarismo” del CSIC. Están bien representados autores de distintas procedencias y en diferentes etapas de sus carreras investigadoras. Tanto la introducción como la exposición de las premisas centrales del volumen son claras y concisas; sin embargo, la lógica que rige la organización de los capítulos podría haberse hecho más explícita. Aunque varios artículos y el volumen en su conjunto se habrían beneficiado de algunas conclusiones más marcadas, en general hay poca repetición de contenidos. El volumen será de especial interés para estudiantes e investigadores del ámbito de la orientación crítica y social.

Para el joven Georg Lukács, alejados de su “hogar trascendental” en la forma épica de la vida, los ideales poéticos del protagonista de la forma-novela aparecen como excentricidades quijotescas. El héroe de la novela moderna pronto descubre que la imagen de una totalidad significativa en el arte y la vida no es más que una construcción de su propia alma, sin fundamentación alguna en la realidad histórica. Sin embargo, el héroe de la novela debe vivir y actuar sobre la realidad histórica. Para Lukács, aunque infundadas y anacrónicas, como síntomas del deseo del hombre por el Paraíso, las aspiraciones éticas del héroe siguen siendo capaces de exponer y denunciar la insuficiencia humana de una realidad decadente. “Del sufrimiento injusto a la injusticia del sufrimiento”, de Reyes Mate, también se centra en la figura de Don Quijote, defendiendo la relevancia de tales valores excéntricos

para el tema del sufrimiento en la actualidad. En concreto, Mate aborda la tradición de distinguir entre sufrimiento “justo” e “injusto”: quienes han cometido un delito merecen ser juzgados y es justo que sufran, mientras que las víctimas de un delito no se lo merecen, al contrario, merecen justicia. Mate afirma que el gesto del caballero andante –liberar al esclavo Ginés de Pasamonte– sólo puede leerse como una locura o una excentricidad si lo juzgamos según la moral convencional dominante entonces y ahora, a saber, que no debemos tratar a los culpables como si fueran inocentes. Para que existan culpables, primero tiene que haber un juez sentenciador. Sin embargo, según Don Quijote, un hombre honrado nunca debe permitirse convertirse en instrumento destinado a castigar a otras personas. Este mensaje es radical incluso hoy, cuando cada vez más individuos se convierten en justicieros o se apuntan a “patrullas de barrio”. Mate concluye que, si nos tomamos en serio nuestro deseo de combatir el sufrimiento injusto, inmerecido o evitable, no podemos perder de vista el otro polo: el sufrimiento que no se deriva de las acciones de una persona o grupo concreto “culpable” o “juzgado”. Esta doble perspectiva puede ayudarnos a pensar la dominación impersonal en términos de sufrimiento supraindividual. La lógica social anónima produce calamidades que parecen naturales y producen formas difusas de sufrimiento: cambio climático, guerra (de clases), recesión. Esta lógica social supraindividual se ejerce a espaldas de los individuos que la constituyen, la reproducen y sufren por ello. Sin embargo, aunque como participantes seamos cómplices –culpables de contribuir a un sistema de sufrimiento difuso–, esto no significa necesariamente que *merezcamos* sufrir por ello, aunque resulte tentador creerlo.

Tras la sugerente reflexión de Reyes Mate viene una excelente introducción metodológica a la concepción de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno y su relación con el sufrimiento, por parte de José Antonio Zamora. A diferencia de la concepción más convencional de investigación social [*Forschung*], el enfoque de Adorno se identifica con la “Interpretación” [*Deutung*]. La filosofía social interpretativa incorporaría la experiencia en el seno de los conceptos sociales y críticos, en lugar de tratarla como una fuente externa de “datos”. El tema del sufrimiento se aborda según las tesis de Adorno sobre “la liquidación del individuo”. Al sentirse limitado por el poder social o económico, el “yo” dirige su ira no hacia la lógica anónima de la sociedad, sino hacia un grupo (pseudo)concreto de personas, como en el antisemitismo. Sin embargo, el sufrimiento social no es sólo el resultado de que los sujetos se vean afectados negativamente por factores económicos objetivos

“externos”. También es síntoma de la negación del “yo”—la lógica subjetiva del sacrificio o la renuncia—que la lógica social objetiva exige a los seres humanos. Al mismo tiempo, los individuos sufren cuando perciben el sufrimiento de otros sujetos, y esto llega a definir su sentido del yo a lo largo del tiempo. La tesis de Adorno sobre “la introversión del sacrificio” entiende la individuación como un proceso que responde al sufrimiento pero que también puede prolongarlo. Los yos débiles no pueden permitirse reconocer el sufrimiento de los demás si quieren competir y sobrevivir. El niño nace, pero para convertirse en un *homo economicus* bien integrado, hay una parte clave de sí mismo que debe sacrificar, desaprender, “olvidar”, a saber, su capacidad para reconocer y responder al sufrimiento, ya sea somático o psicológico. Debe adoptar la “frialidad” como uno de sus valores. Hoy nos encontraríamos en una situación de “cosificación enfática”: la lógica social nos hace olvidar que estamos olvidando. Sin embargo, como el niño no es idéntico a la lógica social, su proceso de adaptación es doloroso. De esta experiencia negativa de fricción surge la posibilidad de oposición. El artículo de Zamora termina con una consideración metodológica clave que informa el *ethos* de todo el volumen. Al igual que el individuo, la propia teoría no es idéntica con respecto a la realidad social que intenta captar. La teoría y la experiencia deben interactuar mutuamente para conservar su relevancia y su carácter crítico. Por tanto, no basta con teorizar *sobre* la experiencia. Hay que “escucharla”, y por eso el arte—como archivo de experiencias negativas y esperanzas frustradas—es teóricamente importante. La experiencia del sufrimiento debe servir para dar forma a los conceptos utilizados para describirla. Se trata de un objetivo formidable y recomendable que va a contrapelo de toda convención académica. Sin embargo, sería un error convertir esta política de escucha en un criterio normativo, según el cual deberíamos juzgar cada artículo que aparece en este volumen, sobre todo si tenemos en cuenta el hecho de que no todos los artículos aquí reunidos toman la teoría crítica adorniana como punto de partida.

De los cinco procesos sociales identificados por los editores en la Introducción “La nostalgia del ‘afuera’: Sobre algunos motivos en Pasolini” aborda el momento de la modernización fordista. Este capítulo de Jordi Maiso analiza el sufrimiento social desde la perspectiva de la fascinación cambiante pero permanente de Pier Paolo Pasolini por la clase subproletaria italiana, la “otra cara” de la “Edad de Oro” económica de los años cincuenta y sesenta. Adoptando una perspectiva “romántico-revolucionaria”, el primer Pasolini se centra en el potencial subversivo de una

clase de humanidad desnuda, que encarnaba el deseo nostálgico de las nuevas clases “integradas” por un mundo anterior o no integrado, un lugar “fuera” o más allá de la pseudovida moderna. Al igual que Orwell, detectaba en sus personajes sin ley una fuente de vitalidad y sinceridad capaz de resistir frente a las fuerzas coercitivas y normalizadoras que estaban transfigurando no sólo el paisaje urbano, sino la cultura y la propia humanidad, dando lugar a una “mutación antropológica” y a un “genocidio cultural”. Para el primer Pasolini, la clase “excluida” pero “no colonizada” proyectaba una larga sombra sobre el nuevo e integrado *tipo humano*. Con sus códigos culturales y tradiciones plebeyas no se dejaba asimilar por un aparato institucional hostil y ajeno. Haciéndose eco del enfoque “somático” de Adorno, para Pasolini “todo en su lenguaje corporal revelaba que estaban orgullosos de lo que ellos mismos eran, de su “cultura”. Sin embargo, mientras que el primer Pasolini veía este cuerpo como un sustrato antropológico capaz de resistir, el último Pasolini llegó a considerarlo como un medio frágil que se había derrumbado y enmudecido bajo la abrumadora presión que supone mantener una oposición efectiva y consistente. Sabemos que en *Cartas luteranas* y en comentarios televisados sobre la arquitectura del régimen de Sabaudia, Pasolini insinuó que el consumismo keynesiano había subsumido y corrompido la vida cotidiana en mucha mayor medida que cualquier configuración social anterior, el fascismo incluido. A mediados de los setenta, la suerte de conciencia socialmente revolucionaria capaz de reconocer la promesa del “afuera” –capaz de descifrar el mensaje vital de la botella– sencillamente ya no existía. Al igual que el aparato de tortura de la colonia penitenciaria de Kafka, el proceso de cosificación se había consumado: el cuerpo había sido inscrito por completo, en ambos lados, anverso y reverso. La última película de Pasolini, *Salò o le 120 giornate di Sodoma* (1975), presentaría este violento proceso de inscripción y subsunción en términos alegóricos. Siguiendo al último Pasolini, Maiso afirma que hoy las nuevas formas de pobreza no contienen en ellas ninguna promesa de una alternativa cualitativa, que son simplemente señales de un “bienestar fallido. No hay cuerpos “vitales” o “auténticos” fuera de la sociedad cosificada, sólo cuerpos falsos y dañados dentro de ella, cuerpos que algún día podrían ser amputados de modo constructivo. Otros críticos se preguntan si el último Pasolini cree siquiera en la posibilidad de redirigir la vida dañada hacia fines progresistas. Para ellos, tanto Adorno como Pasolini sustituyen su anterior anticapitalismo utópico-romántico por una crítica pesimista, aristocrático-romántica de la sociedad de consumo “totalmente cosificada”, que los lleva a denigrar al movimiento estudian-

til y a ponerse del lado de la policía. Argumentan que esto les situó en el lado equivocado de la historia durante el orden “desintegrador” de finales de los sesenta y los setenta. Sin embargo, para Maiso, es la temprana noción romántica de Pasolini de un “exterior” lo que resulta anacrónico para nuestro presumiblemente reintegrado orden actual. Al abandonar la noción de un “afuera”, el artículo implica que Pasolini se volvió *menos* romántico con el tiempo. Pero, ¿por qué tantos consideran que las tesis del último Pasolini son más problemáticamente románticas que las anteriores? Habría sido de agradecer algún comentario sobre esta cuestión. Dicho esto, el análisis que hace Maiso de la obra de Pasolini sirve como un ejemplo excelente del modo en que los artefactos culturales—como archivos de experiencia negativa—pueden utilizarse para reflexionar sobre conceptos como el sufrimiento social y la modernización.

El capítulo de Alberto Sucasas expone de un modo muy elocuente las tesis principales de Simone Weil acerca del sufrimiento. “En solidaridad” con la experiencia vivida, Sucasas reflexiona sobre la condición negativa del trabajador en la sociedad moderna e intenta desarrollar sus consecuencias filosóficas. El objetivo de Weil es analizar el sufrimiento proletario con la esperanza de devolver la “dignidad original” y la “alegría” a la actividad humana. Al igual que Pasolini, su programa político de “redignificación” o revitalización se opone al conservadurismo y al historicismo; no cree en la posibilidad de restituir antiguas formas “incorruptas” de actividad humana. En su lugar, plantea un ideal utópico que ayuda a orientar la acción en una dirección progresiva, aunque este ideal sea en última instancia inalcanzable. Sus descripciones fragmentarias nos invitan a reconstruir una fenomenología del trabajo no libre para captar algo de la esencia, el origen y el alcance del trabajo alienado. Esto coincide en cierta medida con el uso que hace la Teoría Crítica (interpretativa) de la experiencia para reflexionar sobre el carácter esencial de la sociedad.

El capítulo de Barreto continúa en un sentido igualmente político, al considerar la evolución de la teoría de Estado de Hegel como una respuesta a la cuestión del sufrimiento. En nombre de la construcción del Estado, la teoría política de Hegel se vuelve cada vez más indiferente hacia la cuestión del sufrimiento y hacia el sufrimiento en sí. Partiendo de la crítica de Franz Rosenzweig a la *Realpolitik* en “Hegel y el Estado”, Barreto defiende una “filosofía de exilio” capaz de inspirar alternativas a la concepción alemana del “Behemoth” y la anglosajona del “Leviatán”. Se puede considerar que todo el pensamiento político de Hegel responde a un núcleo

gravitatorio oculto que se fue formando en su juventud, durante un momento de crisis existencial. Influida por el *Hyperion* de Hölderlin y su mensaje de transitoriedad y mortalidad, Hegel experimenta un giro “hacia dentro”. En sus cartas, expresa el deseo de abandonar a su familia y volcarse en la soledad y el exilio social. En ese mismo año, se interesa especialmente por la figura de Jesús de Nazaret como “individuo no asimilado” que rechaza la reconciliación con el orden político establecido. A diferencia de los griegos, quienes participan activamente en la construcción de la *polis*, las tribus nómadas del judaísmo se muestran equidistantes en su indiferencia hacia la política. Para Hegel, la figura de Jesús confirma las opiniones de Hölderlin sobre la fugacidad y la fragilidad de los órdenes “terrenales”. Al reconocerse en la figura no-política del judío exiliado, el joven Hegel afirma haber alcanzado su “más alta subjetividad”. Por esta razón, el joven anarquismo del “Programa más antiguo del idealismo alemán” entiende el Estado no como la realización de la libertad, sino como un aparato opresor y ajeno que hay que abolir. Tal sentimiento es fugaz en sí, pero es decisivo. Una vez que se le pasa, Hegel sigue un camino diametralmente opuesto, que relega a un segundo plano su momento de sufrimiento juvenil. Ahora el Estado es considerado como una forma de “destino”, cuyo poder mítico elimina todo rastro de nomadismo hebreo, de ahí el “Behemoth” territorial evidente en Bismarck y Carl Schmitt. En lugar de idolatrar al Estado Behemoth y convertirlo en un altar de sacrificio, deberíamos recuperar el anarquismo político de Hölderlin, no el anarquismo económico del Leviatán. En última instancia, el objetivo de una filosofía de exilio es pensar una política libre de expulsiones, que no utilice el exilio como justificación mítica para establecer Estados-fortaleza. Resulta convincente el argumento de Barreto de entender la experiencia negativa del exilio en términos teórico-políticos.

El artículo de Gema Varona Martínez presenta las dimensiones culturales del victimismo en términos de reconocimiento social. Para ello, el artículo distingue entre victimismo, victimización (macro y micro) y abusos de los derechos humanos. Refiriéndose concretamente a los daños medioambientales y a los abusos sexuales de la Iglesia católica, Varona Martínez subraya la necesidad de una alternativa al punitivismo. Aunque posee una sintonía política con los demás capítulos, se distancia bibliográfica y metodológicamente de ellos. “Una combinación de perspectivas micro y macro en el análisis de redes sociales... complementada con argumentos de la etnografía contravisual y la victimología narrativa” puede ser un abordaje constructivo para criminólogos y especialistas en ciencias sociales, pero el pluralis-

mo metodológico de esos argumentos se diferencia claramente del enfoque “interpretativo” de la teoría social esbozada en la Introducción. Al mismo tiempo, el artículo aborda una serie de problemáticas que la Teoría Crítica tampoco debería ignorar.

La obra de Francisco Conde Soto “Una crítica del concepto de víctima a partir del Psicoanálisis de Lacan: la necesidad de desvictimización” se nutre de la literatura especializada del psicoanálisis, pero sigue siendo relativamente accesible. Freud constata que los testimonios narrativos de personas que se autoidentifican “víctimas” a menudo se caracterizan por ser altamente ficticios. La condición de víctima tiene menos que ver con los hechos de lo que “realmente ocurrió”, y más con la forma en que el sujeto interpreta su experiencia. Así pues, el sujeto es parcialmente responsable de contribuir psíquicamente al trauma que sustenta sus síntomas neuróticos. Para Lacan, el trauma del sujeto se distancia del modelo de Freud de “respuesta electiva a un incidente real”. El trauma se refiere más bien a una experiencia interior o a un acontecimiento psíquico, que se enmarca según las estructuras lacanianas. La victimización se desarrolla a través de la tríada de “órdenes” o estructuras: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Sin embargo, para el psicoanálisis, la mera existencia de estas tres estructuras determinantes no debería disuadir a los sujetos de adoptar una actitud activa hacia su propia vida mental. El artículo de Conde Soto concluye con una pertinente advertencia política sobre el abuso por parte del Estado del proceso de “clasificación de víctimas” como forma de desviar la atención de sus acciones, de su propia y muy real complicidad, de su desprecio por el sufrimiento. Conde Soto consigue retratar un escenario en el que los individuos contribuyen a la banalización del victimismo y a la ocultación de la injusticia político-económica al negarse a asumir la responsabilidad de su propia agencia psíquica. La Teoría Crítica tiende a centrarse en macroestructuras de dependencia, por lo que es muy de agradecer que aquí se haga hincapié en la posibilidad de agencia individual, no a pesar de las estructuras, sino dentro de ellas.

El artículo de David Galcerà aborda el tema de la compasión, entendida aquí como un sentimiento de piedad o empatía con el sufrimiento ajeno. Para seguir siendo políticamente relevante, sostiene Galcerà, el concepto de empatía o compasión no sólo debe “captar” un determinado sentimiento en términos teóricos, sino que también debe demostrar ser capaz de extender dicho sentimiento a otras personas. El artículo ofrece una detallada prehistoria de la compasión desde la perspectiva de la era moderna, empezando por la antigüedad aristotélica, pasando por

las ideas cristianas de “ágape” y “providencia”, hasta llegar al discurso humanitario y jurídico del periodo de la Ilustración. En condiciones de “mercado” capitalista, la compasión es defectuosa en muchos aspectos: sólo es eficaz cuando los derechos son concebibles, prefiere el sufrimiento individual al colectivo, y a menudo equivale a poco más que un parche paliativo o cosmético que excluye a individuos “no merecedores” e ignora las limitaciones materiales. Como ha demostrado el siglo XX, la compasión puede ser silenciada políticamente por la burocracia, la obediencia a la autoridad y la conformidad de grupo. De especial interés es el debate posterior sobre la “fatiga de la compasión”, una forma de agotamiento afectivo que resulta cuando nos exponemos demasiado a imágenes de sufrimiento en los medios de comunicación. Galcerà narra la historia del intento (fallido) de los medios de comunicación de producir un “público moral” mediante conciertos televisados como “Live Aid”. En conclusión, aunque recibe más atención pública que nunca, la espectacularización del sufrimiento puede insensibilizarnos hasta tal punto que sólo una humanidad desnuda (*zoé*) puede conmovernos. Esto no significa que el impulso moral que mueve a la compasión ya no sea relevante hoy en día, o que necesite una mayor justificación teórica. La compasión puede retener su actualidad, afirma Galcerà, en la medida en que toma como punto de partida la evidente realidad (ética) del sufrimiento. La compasión puede seguir desempeñando un papel en la lucha contra la frialdad interpersonal mencionada en el artículo de Zamora, pero para ello debe ser consciente de sus propias limitaciones.

El artículo de Ana María Rabe investiga novedosas aproximaciones estéticas a la memoria histórica del sufrimiento pasado. Su principal objetivo es esbozar algunas de las condiciones necesarias para un enfoque transformador de la memoria. Para ello, el artículo se basa (entre otros) en la figura mítica de Mnemosyne como “indecible”—figura tanto del recuerdo como del olvido, en el concepto de *Eingedenken* (rememoración) de Walter Benjamin, en el ataque de Nietzsche a la “historia monumental” y en la crítica de Adorno a los apologistas de la *Vergangenheitsbewältigung* (elaboración del pasado). Se requiere un enfoque “encarnado” o somático de la memoria, pero para que dicho enfoque “hable” debe obtenerse de modo poco convencional, recurriendo a representaciones estéticas, a obras comunitarias y colaboradoras en particular. Más adelante, Rabe propone la idea de “memoria comunitaria” con referencia específica a la historia del conflicto armado en Colombia y la producción de una obra de teatro, *Victus*, interpretada por excombatientes. Sin embargo, a pesar de su interesantísimo tema, uno sale con la sensación de haber leído

una celebración teóricamente sofisticada del arte participativo y la justicia transformadora. Además de un debate sobre las limitaciones de estos enfoques alternativos, una breve conclusión también habría ayudado a centrar el argumento de este ensayo.

En resumen, mientras que la mayoría de los artículos aquí recogidos corresponden a la cosmovisión ética-política del volumen, otros se encuentran teóricamente más alejados de ella. La primera mitad del volumen, eminentemente filosófica, da paso a enfoques más sociocientíficos y sociopsicológicos que abordan el tema de la victimización en un sentido más concreto. La relación entre las cinco fuentes sociales del sufrimiento moderno y los artículos del volumen podría haberse hecho más explícita. Sin embargo, en conjunto, consigue ofrecer una alternativa teórica a las corrientes científicas convencionales que tan poco han hecho por combatir el victimismo y la individualización y medicalización de lo que es evidentemente una cuestión social. Los editores señalan un punto especialmente relevante cuando argumentan que la sensibilidad ante la experiencia no debe impedirnos establecer conexiones sistemáticas, relacionar casos particulares con dinámicas estructurales e históricas generales. Es comprensible que pueda resultar difícil encontrar un equilibrio entre los enfoques sociocientíficos interdisciplinarios y los enfoques socio-teóricos “integrados”. Pero es una tarea que merece la pena.

Alex Álvarez Taylor
ataylor@ucm.es